



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**DEL SUBSUELO AL NIHILISMO:
NIETZSCHE Y DOSTOIEVSKI EN TORNO A UNA PSICOLOGÍA DE
LA PLURALIDAD**

TESIS
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA
PRESENTA:

JAIME TRUEBA CÉSAR

Director: Dr. Ramón Bárcenas Deanda

Lectores:

Dr. Rodolfo Cortés del Moral
Dra. Mónica Uribe Flores
Dra. Liliana García Rodríguez
Dra. Lilia Solórzano Esqueda
Dr. Francisco Manuel López García (suplente)

Valenciana, Guanajuato, noviembre de 2023

(Esta tesis se realizó con el apoyo de Beca Nacional del CONAHCYT con número de CVU 551976)

*La buganvilia no se alzaría hasta el cielo sin el aguacate
que crece a su lado y la sostiene...*

*Pero también es verdad que entonces este último no podría
florecer y ofrecer sus frutos.*

Para Vanis...

*Que todas tus hermosas cualidades y talentos
nutran y embellezcan siempre al mundo.*

Gracias por fortalecer tanto mi espíritu.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	1
Código de siglas y abreviaturas.....	3
INTRODUCCIÓN.....	5
1. Problema.....	5
2. Estado de la cuestión.....	6
<i>Sobre la psicología en Dostoievski.....</i>	<i>9</i>
<i>Sobre la psicología nietzscheana.....</i>	<i>11</i>
3. Posición del discurso.....	13
4. Resumen del contenido.....	16
PRIMERA PARTE.....	20
CAPÍTULO I. ROMANTICISMO Y SOCIALISMO: LA PSICOLOGÍA SOCIAL DE DOSTOIEVSKI.....	21
I. LA RELACIÓN ENTRE RUSIA Y OCCIDENTE.....	22
II. LA FISIOLÓGÍA RUSA Y LA ESCUELA NATURALISTA.....	23
III. EL GIRO ROMÁNTICO.....	26
1. Romanticismo metafísico alemán.....	27
2. El soñador.....	30
3. Romanticismo social francés.....	32
CAPÍTULO II. EL MORALISMO FRANCÉS Y LOS CIMIENTOS DE LA PSICOLOGÍA NIETZSCHEANA.....	35
I. EL PRECEDENTE: DIONISOS Y APOLO.....	36
1. Dionisos como representante de lo subterráneo.....	36
2. Apolo: Individuación y autoconsciencia	38
II. EL MORALISMO FRANCÉS.....	40
1. Montaigne.....	41
2. La Rochefoucauld.....	48
3. Pascal.....	51
4. Un contemporáneo: Paul Rée.....	55
SEGUNDA PARTE.....	59
CAPÍTULO III. LA PSICOLOGÍA DEL SUBSUELO.....	60
I. <i>LA PATRONA (“KATIA”)</i>	62
1. La psicología del soñador.....	64
2. La psicología del masoquismo.....	67
3. Murin: el sacerdote ascético.....	68
<i>Deuda, culpa y mala conciencia.....</i>	<i>69</i>
<i>Voluntad de dominio.....</i>	<i>75</i>

II. MEMORIAS DEL SUBSUELO (“LISA”).....	79
1. Físio-psicología del hombre enfermo.....	81
2. El cuerpo en Dostoievski.....	83
3. Del hombre del subsuelo al hombre del resentimiento.....	88
4. Un escarnio del “Conócete a ti mismo”	91
5. Dos generaciones, dos psicologías enfrentadas.....	94
CAPÍTULO IV. LA PSICOLOGÍA DEL CRIMINAL.....	97
I. GORIÁNCHIKOV Y LA OBSERVACIÓN PSICOLÓGICA.....	98
II. LA PSICOLOGÍA DEL CRIMINAL.....	101
1. El criminal como hombre fuerte.....	104
2. El hombre sin culpa.....	107
III. RELACIONES DE PODER Y DOMINIO.....	111
1. Sobre las normas y el autoritarismo.....	113
2. Poder, crueldad y sadismo.....	115
3. <i>Pathos</i> de la distancia.....	118
IV. DOSTOIEVSKI FRENTE AL CRIMINAL.....	122
V. EL GIRO PSICOLÓGICO.....	127
CAPÍTULO V. LA PSICOLOGÍA DEL NIHILISMO.....	133
I. LA OBRA.....	134
1. Padres e hijos.....	136
2. Tres dimensiones del nihilismo: metafísica, moral y política.....	140
II. EL NIHILISMO.....	143
1. El nihilismo como decadencia.....	143
2. Decadencia y cristianismo.....	146
3. Cristianismo y pérdida de sentido.....	151
4. El nihilismo como triunfo de las fuerzas reactivas.....	153
III. SIMBOLISMO IDEOLÓGICO DE LOS PERSONAJES.....	158
1. María: <i>pochvennichestvo</i> y el sentido de la tierra.....	158
2. Shátov: la relación Dios-Pueblo.....	162
3. Shigaliiov: el despotismo ilimitado.....	166
4. Kirílov: voluntad y ateísmo (o de la muerte de Dios).....	168
<i>Hombre-Dios y superhombre</i>	173
5. Stavroguin: desarraigo y amoralidad.....	177
6. Piotr: anarquismo y terrorismo.....	183
V. LA PROPUESTA NIETZSCHEANA FRENTE AL NIHILISMO: MÁS ALLÁ DE DOSTOIEVSKI.....	185
1. Nihilismo activo o fase positiva del nihilismo.....	185
2. Transvaloración y voluntad de poder.....	190

TERCERA PARTE	193
CAPÍTULO VI. VOLUNTAD DE PODER Y POLIFONÍA	194
I. NIETZSCHE Y LA PSICOLOGÍA COMO (ESTUDIO DE LA) VOLUNTAD DE PODER.....	195
1. Los prejuicios de la psicología.....	197
2. Las antítesis, el atomismo psíquico y la superstición del alma.....	198
3. El cuerpo.....	201
4. La morfología de la voluntad de poder.....	203
5. La teoría de la voluntad de poder.....	205
II. LA POLIFONÍA EN DOSTOIEVSKI.....	209
1. Bajtín y la polifonía.....	210
<i>La pluralidad de voces</i>	211
<i>La Idea</i>	213
<i>La conciencia</i>	216
<i>El diálogo</i>	217
<i>La confrontación</i>	219
2. Contra la dialéctica.....	221
3. Polifonía y psicología.....	223
<i>El carácter polimorfo</i>	227
III. LA POLIFONÍA COMO CORRELATO DE LA VOLUNTAD DE PODER.....	230
1. La relación de Nietzsche con Dostoievski: una relación ambivalente.....	230
2. La psicología como pluralidad.....	235
CONCLUSIONES	240
I. RESUMEN FINAL.....	240
II. RELEVANCIA PARA LA PSICOLOGÍA ACTUAL.....	242
III. PROPUESTAS DE INVESTIGACIÓN FUTURAS.....	244
BIBLIOGRAFÍA	246
Obras de Nietzsche.....	246
Obras de Dostoievski.....	248
Bibliografía secundaria.....	248
Bibliografía complementaria.....	255
APÉNDICE. DESPUÉS DE SIBERIA: LA CONVERSIÓN	257
I. EL PRESIDIO.....	257
1. Siberia.....	259
2. El criminal: hombre sin culpa.....	260
3. Diferencia de clases.....	264
II. EL SEGUNDO NACIMIENTO.....	266
1. Eslavismo.....	266
2. El campesino Maréi: una fe renovada.....	267

AGRADECIMIENTOS

La mitad del tiempo que duró la elaboración de esta tesis fue bajo el confinamiento de la pandemia por Covid-19. Todos sabemos lo que esto significó para el mundo en general. Fueron tiempos de temor, incertidumbre, aislamiento y reflexión. No todos siguieron en el camino, y entre los que sobrevivimos, no todos salieron bien librados psicológicamente, por lo que la temática misma de esta investigación, así como las personas que estuvieron presentes en este tiempo, adquieren una relevancia todavía más significativa, personal y emotiva. Es por ello que, lo que parece más justo referir aquí, son los diversos agradecimientos que le debo a las personas que de alguna u otra forma fueron parte de este trabajo.

Antes que nada, debo mencionar a **Edith y Yovanna**, las personas más importantes en mi vida, y por cuyo estímulo este trabajo se ve materializado. No es un estímulo meramente motivacional, al estilo de alguien que arenga a seguir; antes bien, ellas representan el alimento que fortaleció y dio sentido a todo lo que aquí que se hizo, sin olvidar lo indispensables que fueron para mantenerme a flote durante la pandemia. Gracias por siempre, Edith y Yovanna, les debo todo.

Por supuesto que también quiero agradecerle a mi director de Tesis, Ramón Bárcenas. Esto no es una simple formalidad, pues más allá de la relación académica, es muy justo decir que Ramón fue siempre un tutor involucrado y al pendiente de mi trabajo, haciendo siempre sugerencias –mas no imposiciones– con todo el respeto a mis decisiones y con toda la paciencia que demuestra un verdadero formador. Todo eso sin olvidar, claro está, su siempre generosa, desinteresada y auténtica amistad, misma que siempre fue compartida con otros amigos y compañeros “nietzscheanos” del doctorado y que no son otros que Marleen, Pablo y Daniel. Mi agradecimiento a todos ellos también por su tiempo para leer los avances y por sus siempre valiosas sugerencias y recomendaciones, además de las gratas veladas y convivencias que pasamos junto con el resto de los compañeros del Programa.

Están también Mónica y Liliana, quienes han sido desde el primer momento un apoyo y una motivación de lo más importantes para la elaboración de esta tesis. Como lectoras de mi trabajo les debo mucho sus invaluables sugerencias y observaciones, pero de igual forma su siempre afable y sincera amistad. Al Dr. Rodolfo Cortés le debo asimismo su lectura siempre crítica de la filosofía nietzscheana, y a la Dra. Lilia Solórzano le agradezco su insustituible visión como experta literaria. Todos ellos han representado un importante reto para mí y frente al cual he tratado de estar a la altura. Espero que así haya sido.

De igual forma quiero nombrar de manera muy especial al doctor Paolo Stellino, quien se mostró de lo más generoso al compartirme de la forma más amable y desinteresada algunos de sus escritos, sin los cuales hubiese sido imposible la elaboración de esta tesis.

Y por supuesto no pueden faltar mis hermanos, Gaby, Paty y Pepe, quienes de igual forma mantuvieron siempre su apoyo de mil maneras. Como familia tenemos siempre presentes a mis papás, quienes estoy seguro les hubiera alegrado infinitamente este paso en mi vida profesional. Gracias a todos ellos.

Por otra parte, no quiero dejar de recordar a mis amigos más cercanos, esos que no son parte directa del doctorado pero que también estuvieron siempre presentes. Roger ha sido una persona muy especial durante mi estancia en la querida Tenancingo, pues gracias a él y a Bety el confinamiento de la pandemia fue mucho más llevadero. Les debo mucho a ambos por su invaluable amistad. En este mismo sentido Diego cumplió un papel similar, por lo que también le agradezco esos amenos y enriquecedores intercambios a distancia acerca de numerosos temas, muchos de ellos relacionados con mi tesis. A Paco, mi alma gemela en Dostoievski, y quien siempre me ha sobreestimado tanto, también tengo mucho que agradecerle, pues mi gusto e interés por la relación entre Nietzsche y Dostoievski comenzaron acompañados de las charlas y lecturas que mantuvimos al respecto. Y ni qué decir de Sael, mi amigo de toda la vida, a quien le debo tantas generosas atenciones, una de las cuales fue también determinante para sobrellevar el confinamiento y para adquirir posteriormente un hábito que ha sido de lo más estimulante y saludable para mí. Por supuesto tampoco puedo olvidar a Lalo y Diana, también tan generosos conmigo, y a Erika, siempre al pendiente de mis avances. Gracias a todos.

Dos personas que no quiero dejar pasar son los traductores María del Mar Gámiz y Alfredo Hermosillo, quienes, con su muy enriquecedor curso sobre Literatura Rusa, impartido en el Colegio de San Ildefonso con algunas de las máximas autoridades en el tema, me proporcionaron herramientas valiosísimas para la construcción de esta tesis. Ha sido un recurso invaluable.

Una mención aparte merece el Dr. Marco Eduardo Murueta Reyes, a quien le debo una importante influencia profesional que de varias formas ha permeado este trabajo.

Y finalmente quiero agradecer a la Universidad de Guanajuato, casa de estudios que tan cálidamente me ha acogido y por la que siento una profunda pertenencia, y junto con ella al CONACYT (hoy CONAHCYT), institución sin cuyo apoyo económico hubiese sido imposible realizar esta investigación.

CÓDIGO DE SIGLAS Y ABREVIATURAS

Con el fin de hacer más ágil la lectura y no saturar demasiado las notas al pie de página, se han utilizado las siguientes siglas que remiten a las obras de los dos autores que aquí hemos trabajado.

NIETZSCHE

Para las obras de Nietzsche se ha utilizado las abreviaturas usadas en la revista Estudios Nietzsche, las cuales a su vez han sido adaptadas al castellano a partir de las abreviaturas internacionales consagrada por los *Nietzsche-Studien*. Para una mayor facilidad en su localización, en la bibliografía final se han ordenado las obras de Nietzsche de la misma forma que aquí se presentan a continuación (lo mismo aplica para las obras de Dostoievski).

A	<i>Aurora: reflexiones sobre los prejuicios morales</i>
AC	<i>El anticristo: maldición sobre el cristianismo</i>
CI	<i>El ocaso de los ídolos</i>
CO	<i>Correspondencia</i> (seguida del número de tomo)
CS	<i>El caminante y su sombra</i>
CW	<i>El caso Wagner</i>
EH	<i>Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es</i>
FP	<i>Fragmentos póstumos</i> (seguida del número de tomo)
GC	<i>La gaya ciencia</i> (también conocida como <i>La ciencia jovial</i>)
GM	<i>La genealogía de la moral: un escrito polémico</i>
HH	<i>Humano, demasiado humano</i> (seguida del número de volumen)
MBM	<i>Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro</i>

NT	<i>El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo</i>
SE	<i>Schopenhauer como educador</i>
UPH	<i>Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida</i>
VP	<i>La voluntad de poder</i>
Za	<i>Así habló Zaratustra</i>

DOSTOIEVSKI

Si bien se alude a diversas obras de Dostoievski en este texto, solo enlistamos a continuación las abreviaturas correspondientes a las que han sido citadas. Y una aclaración importante es la siguiente: los nombres y apellidos rusos que aparecen en esta tesis se han escrito conforme a la manera en que aparecen en las obras consultadas, por lo que no se ha seguido algún código institucional al respecto.

CM	<i>El campesino Maréi</i>
D	<i>Los demonios</i>
HK	<i>Los hermanos Karamázov</i>
LP	<i>La patrona</i>
MCM	<i>Memorias de la casa muerta</i>
MS	<i>Memorias del subsuelo</i>

Cabe hacer una última advertencia con respecto a las comillas. Se han usado las angulares o latinas (« ») para enmarcar las citas textuales situadas dentro del cuerpo del texto, mientras que las inglesas (“ ”) se han empleado cuando se trata de indicar expresiones que la RAE llama impropias o vulgares, o bien simplemente para señalar algún componente léxico con carácter especial.

INTRODUCCIÓN

1. Problema

Hablar de Dostoievski y Nietzsche es hablar –entre otras cosas– de psicología. En ambos casos, la psicología tuvo un lugar importante en sus obras; en Dostoievski, en forma de drama humano y en Nietzsche como reflexión filosófica. Al respecto, este dijo de aquel que era el único psicólogo de quien había aprendido algo.¹ ¿Será que la narrativa del novelista ruso le sirvió al filósofo alemán para construir su noción de psicología? De ser así, ¿qué elementos encontramos en la obra de Dostoievski que puedan reconocerse en la psicología nietzscheana? Estas preguntas son las que nos dan la pauta para formular el problema central que aquí abordaremos, el cual consiste dilucidar cuál es el tipo de psicología que atraviesa el diálogo entre Nietzsche y Dostoievski.

Ahora bien, dada la evolución intelectual que ambos manifestaron, estos planteamientos no admiten respuestas simples, unívocas y definitivas, sino que requieren un análisis lo más abarcante posible acerca del desarrollo de las obras y el pensamiento de ambos, tratando de establecer los paralelismos explícitos, pero también aquellos que no lo son tanto y que requieren de un ejercicio de interpretación más minucioso. Si Nietzsche reconoció en Dostoievski a un psicólogo del cual se podía aprender, luego entonces hemos de suponer que la psicología nietzscheana no puede entenderse sin la lectura que el de Röcken hizo del moscovita; es por ello que será necesario entender también cuál es esa psicología que subyace en la obra de Dostoievski. Por tanto, el propósito de esa investigación es hacer un estudio comparativo y hermenéutico acerca de las afinidades que ambos autores mostraron en cuanto a la psicología se refiere, con el fin de establecer, al final, qué tipo de psicología es la que los vincula y que en última instancia sirvió a Nietzsche para elaborar sus propias nociones. Es así que la pregunta final a responder será la siguiente: ¿cuál es el elemento común que comparten las psicologías que encontramos en ambos autores?

¹ Cf, *IncurSIONES de un intemporal*, §45, p. 146.

Por otra parte, Paolo Stellino nos ha ofrecido ya una brillante exposición sólidamente documentada y filológicamente exhaustiva sobre la relación Nietzsche-Dostoievski, siendo uno de los aspectos que ha abordado justamente el de la psicología, gracias a la cual podemos responder algunas de las preguntas aquí planteadas al menos en parte. Es por eso que hay quienes han considerado que ya no hay mucho qué decir al respecto, como si ya todo estuviera dicho, o como si lo que sabemos ahora, gracias primeramente a Miller, pero sobre todo y más recientemente a Stellino y Joan B. Llinares, agotara lo que nuestros dos autores pueden revelarnos acerca de su afinidad. Sin embargo, no hay un estudio hasta ahora que se haya centrado específicamente en la psicología de manera amplia y profunda. Por supuesto están los estudios de los filósofos que acaban de ser nombrados, a quienes les debe mucho la presente investigación, pero son estudios que se han centrado solo en algún aspecto de la psicología, como el resentimiento del hombre del subsuelo o la psicología del criminal; o bien, por otra parte, la psicología ha sido parte de un estudio más amplio, pero no el elemento central. Digamos entonces que los estudios sobre la relación Nietzsche-Dostoievski que han tomado en cuenta el elemento de la psicología solo han mostrado una parte, una faceta de esta, pero sin caracterizarla de manera que podamos entender plenamente cuál es esa psicología que, antes que nada, desde su planteamiento elemental, se encuentra en cada uno de esos autores y que además los vincula. Para demostrar mejor este último planteamiento, quizás sea útil recuperar de manera general la historia de los estudios de esta relación, aunque ya de entrada remitimos a la tesis doctoral de Paolo Stellino para una lectura más pormenorizada al respecto.²

2. Estado de la cuestión

Los estudios comparativos entre Dostoievski y Nietzsche tienen un recorrido bastante amplio a través de la historia. Entre los primeros, Chestov hizo un análisis de ambos autores en torno a la filosofía de la tragedia; Berdiaeff lo hizo en torno a la libertad; Balthasar encontró un motivo en la escatología, y Lubac, a su vez, en el humanismo ateo, solo por mencionar algunos.³ Y así hasta los últimos estudios como los de Stellino, Llinares y Morillas, hay un

² Stellino (2010).

³ Cfr. Stellino (2010), pp. 91-144.

sin fin de interpretaciones acerca de lo que la literatura de Dostoievski deja ver en relación con la filosofía nietzscheana. En algunos casos se lee a Dostoievski a la luz del pensamiento nietzscheano, lo que significa una interpretación que se hace de forma *ante litteram*, es decir, como si el escritor ruso hubiese anticipado diversas ideas del filósofo alemán. En otros casos se intenta descubrir cómo diversas ideas de Dostoievski (o más concretamente, de sus personajes) influyeron en las ideas del filósofo alemán. Los primeros son trabajos hermenéuticos, mientras que los segundos son de tipo documental (epistolar) y filológico. Hay, además, un tercer caso de los estudios comparativos, los de índole biográfico, cuyo foco de atención se centra en ciertos paralelismos de sus respectivas vidas, lo cual puede ser útil si se desea comprender lo que escribieron y por qué lo escribieron, aunque en este caso ya no es algo que tenga pertinencia en nuestra investigación.

Por otra parte, esta historia de las comparaciones entre ambos espíritus decimonónicos tampoco ha carecido de errores, especialmente en los primeros estudios, pues como nos cuenta Stellino, no hubo suficientes datos que dieran certeza acerca de las lecturas que Nietzsche hizo de Dostoievski sino hasta los años setenta, cuando Charles Anthony Miller introduce una metodología documental más precisa al retomar las cartas, los fragmentos póstumos y las fuentes indirectas (p. ej. los testimonios de Meta von Salis o Lou Salomé), así como la recuperación de las ediciones y traducciones al francés que leyó el filósofo del novelista.⁴ Un ejemplo de este tipo de errores es cuando se ha creído que la sentencia que enuncia Iván en la novela *Los hermanos Karamázov*, acerca de que si no hay inmortalidad del alma entonces no hay virtud y por tanto todo está permitido (referido a veces como “si no hay Dios todo está permitido”),⁵ fue un antecedente directo para que Nietzsche escribiera posteriormente en *La genealogía de la moral* que «si nada es verdadero todo está permitido».⁶ No obstante, lo más probable es que Nietzsche no haya leído esta novela, además de que la primera mención sobre el «nada es verdadero, todo está permitido» ya la hace Nietzsche en *Así habló Zaratustra*,⁷ es decir, mucho antes de haberse encontrado con Dostoievski, lo cual sucedió hasta 1887.⁸ Es por ejemplos como este que hay ciertas dudas

⁴ Stellino (2010), p. 123.

⁵ Cfr. HK, I, II, VII, p. 113; y II, V, V, p. 324.

⁶ GM, III, §24, p. 218.

⁷ Za, IV, La sombra, p. 431; cfr. Za, I, Del camino del creador, p. 123, donde dice «¡Todo es falso!».

⁸ Stellino (2010), p. 12.

sobre las obras que Nietzsche leyó de Dostoievski. En algunos casos, por ejemplo, se cree que Nietzsche pudo haber leído solo las reseñas de algunas novelas, pero no el texto completo. Es así que las conclusiones a la que llega Stellino, en gran medida gracias a las aportaciones de Miller y posteriormente de Llinares, son las siguientes:

En primer lugar, podemos estar seguros de que Nietzsche leyó al menos cinco obras de Dostoievski gracias a referencias y notas explícitas que él mismo manifestó. Estas son *La patrona*, *Memorias del subsuelo*, *Humillados y ofendidos*, *Memorias de la casa muerta* y *Los demonios*. Con respecto a la primera, Stellino considera que Nietzsche pudo percibir en el personaje de Murin a la figura del sacerdote ascético así como un fuerte ejemplo de la voluntad de poder; sobre la segunda, Stellino argumenta que no fue posible que influyera en su segundo prólogo a *Aurora* de 1887 (cosa que suele asumirse por la alusión al subterráneo), pero sí concluye que tuvo un influjo muy fuerte y directo en el desarrollo de su noción del resentimiento y por consiguiente de su libro *La genealogía de la moral*. En cuanto a la tercera obra, Stellino concluye que tendría una influencia directa en la concepción de Dostoievski por parte de Nietzsche como artista (no ya como psicólogo); luego, por la cuarta se forma Nietzsche un tipo de criminal, y gracias a la quinta, finalmente, Nietzsche aclara su comprensión del nihilismo como fenómeno psicológico, así como algunas claves para su interpretación del cristianismo. En lo que respecta a obras como *Crimen y castigo* y *El idiota*, tenemos que, si bien hay una buena probabilidad de que Nietzsche las haya leído, no hay manera de corroborarlo de manera indiscutible.⁹ Y en cuanto a *Los hermanos Karamázov*, no hay ninguna referencia o alusión por parte de Nietzsche al respecto de esta obra.¹⁰

Finalmente, las diferencias entre Nietzsche y Dostoievski también han sido abordadas. Que el primero haya confesado su afinidad por el segundo y que esta afinidad sea reconocida casi de inmediato por cualquier lector no implica los enormes abismos entre ellos, mismos que se resumen en la piedad y religiosidad del autor ruso, así como en su idea de redención, cualidades muy poco afines a Nietzsche. Sin embargo, dice este con respecto a aquel en una carta de 1888 a Georg Brandes lo siguiente:

⁹ Stellino (2010), pp. 61-73.

¹⁰ Stellino (2010), p. 191 (para ver más a detalle lo que en este párrafo se ha referido véanse específicamente las páginas 233-240).

[...] yo lo estimo tanto porque nos ha suministrado datos psicológicos de los más preciosos que conozco, y le estoy reconocido de muy extraña manera aun siendo antipático a mis instintos más inconscientes. Tal como a Pascal, le amo porque me ha dado multitud de cosas. Es el único cristiano *lógico*.¹¹

Como esta cita lo demuestra (al igual que otras cartas), es evidente que Nietzsche estaba consciente de las diferencias que lo separaban de Dostoievski. Al respecto, autores como Buytendijk nos recuerdan lo equivocado que es leer a Dostoievski en clave de la libertad dionisiaca o la fuerza vital.¹² Estas distancias entre ambos no hacen más que enriquecer el problema de investigación que aquí se presenta. Ahora bien, creemos que no es suficiente con abordar la relación entre ambos autores, sino que también se hace necesario esclarecer lo que implica la noción de psicología en cada uno de ellos. Veamos algunas cuestiones principales al respecto.

Sobre la psicología en Dostoievski

De acuerdo con Givone, la lectura que la filosofía ha hecho de la obra de Dostoievski puede resumirse, a muy grandes rasgos, de la siguiente manera: los primeros estudios estuvieron relacionados con su idealismo, eslavofilia y religiosidad. Por ejemplo, en confrontación con Tolstoi y Nietzsche, Chestov pone sobre la mesa el problema del idealismo. Soloviev y Leontiev; luego Tolstoi, Turgueniev y Merezhkovski, fueron otros de los autores más representativos también en este sentido. Posteriormente, algunos de los autores que pusieron a dialogar a la filosofía con la literatura de Dostoievski fueron Herman Hesse, André Gide y Stefan Zweig, y aquellos que se centraron en su poética los encontramos en Berdiaeff y Bajtín. Más adelante, a mediados del siglo XX, encontramos otro tipo de debates filosóficos en las obras de Thomas Mann, Henri de Lubac y Albert Camus. La filosofía italiana tuvo también su encuentro con Dostoievski en autores como Cantoni, Paci y Pareyson, este último uno de los más recientes.¹³

¹¹ Nietzsche, en Serrano (1968), p. 94.

¹² «Dostoievski no gira jamás en torno a la fuerza, sino en torno a la verdad» (Buytendijk, 1961, p. 37).

¹³ Para más detalles acerca de este recorrido véase Givone (1984).

Ahora bien, concebir a un Dostoievski como psicólogo tiene también sus complicaciones, pues aun cuando todos reconociéramos en Dostoievski a un psicólogo debemos preguntarnos qué clase de psicología es de la que estamos hablando. Y más aún: ¿acaso él se consideraba a sí mismo psicólogo?, ¿y es que todos sus lectores lo han reconocido como tal? De entrada, Dostoievski, a diferencia de Nietzsche, no se consideraba a sí mismo psicólogo, sino un realista.¹⁴ Berdiaeff lo llamó, por su parte, «un gran metafísico ruso», considerando con ello que no era un psicólogo, sino un *pneumatólogo*,¹⁵ con lo que quiso decir que «la obra del novelista ruso es, en efecto, un movimiento espiritual, animado y animador, como la música».¹⁶

Es un hecho que Nietzsche fue de los primeros en hacer una lectura de Dostoievski como psicólogo, pero no fue el primero. Antes que él, de acuerdo con Llinares, es muy probable que Nietzsche haya sido influenciado por la opinión de Eugène-Melchior de Vogüé acerca de las virtudes literarias de Dostoievski como psicólogo. Este crítico francés, que escribía en revistas que eran frecuentemente leídas por Nietzsche, escribió un libro llamado *Le Roman russe* en 1886, donde afirma que Dostoievski es «el psicólogo dramático» y «un psicólogo incomparable».¹⁷

Posterior a Nietzsche fueron numerosas las interpretaciones que de Dostoievski se hicieron como psicólogo, pero muchas de ellas fueron como precursor del psicoanálisis. La idea del subsuelo, equiparable para muchos al inconsciente freudiano, fue un motivo muy *ad hoc* para confirmar las tesis del médico austriaco: «como novela que anticipa una constelación de temas psicoanalíticos, *Memorias del subsuelo* es un libro impresionante», afirma Serrano.¹⁸ El hecho de que el mismo Freud hubiese utilizado a Dostoievski y su novela *Los hermanos Karamázov* para desarrollar su idea del parricidio indica ya una clara señal de la veta que Dostoievski significaría para el psicoanálisis futuro.

El existencialismo es otra escuela que ha bebido mucho de la fuente de Dostoievski. Y es que el sufrimiento y los conflictos existenciales que presentan sus personajes son una

¹⁴ En Bajtín (2012), p. 147.

¹⁵ Berdiaeff (1935), p. 27.

¹⁶ Buytendijk (1961), p. 19.

¹⁷ Llinares (2012), p. 128.

¹⁸ Serrano (1968), p. 43.

fuerza sumamente rica para esta escuela, por lo que es bien conocida la inspiración que significó Dostoievski para muchos de los pensadores y psicólogos existencialistas. Sobre la psicología, dice Buytendijk que «las novelas no tienen otro mérito que ser reproducciones fotográficas de la vida psíquica y de las circunstancias sociales».¹⁹ En este caso, Buytendijk intenta explicar la psicología que traslucen algunos de los personajes dostoievskianos en torno al ser, a la libertad, el ser-para-la-muerte y al *dasein*. Los psicólogos existencialistas como Frankl también han citado mucho a Dostoievski, aunque solo sea para hablar del sufrimiento: «Solo temo una cosa: no ser digno de mis sufrimientos», retoma Frankl del novelista ruso en su conocida obra *El hombre en busca de sentido*.²⁰

No cabe duda de que la narrativa del escritor ruso significa un campo tremendamente fértil para el análisis de la condición humana, incluso en cuanto a las facetas más dramáticas y terribles se refiere. Sin embargo, esto no fue preocupación de Dostoievski, es decir, hacer psicología, pero si autores como Nietzsche vieron en sus obras una psicología es porque seguramente está ahí y hay que encontrarla. La cuestión es qué tipo de psicología es la que se encuentra en Dostoievski. ¿Es una psicología filosófica? ¿Es una psicología moral? ¿Es una psicología del subsuelo (digamos, del inconsciente)? ¿Es una psicología social? ¿Es una psicología de la existencia? O incluso es válido preguntarnos si en realidad no hay psicología como tal sino pura metafísica. Responder a estas preguntas será también parte de esta investigación.

Sobre la psicología nietzscheana

Nietzsche define a la psicología como «morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad del poder*».²¹ También afirma que la psicología está llamada a ser la «señora de las ciencias», a quien las demás deben servir, pues es ella la que vuelve a conducir a «los problemas fundamentales»²². Sin embargo, esto nos dice poco si no aclaramos antes nociones como la de voluntad de poder o aquello que entiende Nietzsche por “problemas

¹⁹ Buytendijk (1961), p. 18

²⁰ Frankl (2015), p. 63.

²¹ MBM, §23, p. 57.

²² MBM, §23, p. 59.

fundamentales”. Por ende, hay todavía un problema con la caracterización de la psicología nietzscheana, pues las distintas alusiones que encontramos acerca de este saber a lo largo de su obra nos revela que el concepto ha sufrido cierta evolución, de manera que no encontramos una concepción unívoca. Es por ello que los diversos comentaristas no se han puesto de acuerdo al respecto. Están desde aquellos que no consideran la *psicología* como un concepto importante en la obra de Nietzsche, como Eugen Fink, quien afirma que el término es solo un recurso sofisticado,²³ hasta Heidegger, quien asume que la psicología de Nietzsche debe ser entendida como una antropología que da cuenta de la búsqueda de la esencia de lo humano.²⁴ Entre estos dos polos, que van del sofisma a lo antropológico o incluso a lo metafísico, se encuentran un sinnúmero de interpretaciones que pueden ser todavía muy divergentes hasta la fecha. Por ejemplo, vemos que Deleuze sostiene que el recorrido del nihilismo es el principal hallazgo de la psicología nietzscheana;²⁵ Abraham, por su parte, concibe a esta como un estudio del origen de los sentimientos morales;²⁶ Nájera, por otra parte, describirá tres categorías psicológicas a través de las cuales Nietzsche hace una lectura de la modernidad, a saber: el *aristocratismo*, el *feminismo* y el *animalismo*.²⁷ Y de los más recientes están Robert Pippin, quien en términos generales considera que la psicología nietzscheana nos habla del problema acerca del sujeto como agente intencional de la acción.²⁸ Pero un caso muy particular y reciente es el de Óscar Quejido, quien con su artículo titulado “¿Qué hay más allá de la conciencia? La reelaboración nietzscheana de las relaciones corporalmente en términos de poder”, ha sido una fuente clave para la dilucidación de la psicología nietzscheana como estudio de la voluntad de poder, tratamiento que se ha considerado como el más adecuado en esta investigación,²⁹ más allá de la “psicología moral” que la mayoría de autores analíticos han identificado, siendo más bien que esta es más específicamente una parte del desarrollo intelectual de Nietzsche, tal como veremos en su momento.

Es así que aclarar la cuestión sobre la psicología nietzscheana no es tarea fácil, ya que las interpretaciones han sucedido unas a otras a lo largo del tiempo sin que haya un consenso

²³ En Silva Remígio (2016), p. 81.

²⁴ Heidegger (2000), p. 56.

²⁵ Deleuze (2000), pp. 33-41.

²⁶ Abraham (2005), pp. 79-136.

²⁷ Nájera (2002), pp. 63-87.

²⁸ Pippin (2015).

²⁹ Quejido (2014).

unánime al respecto. Ante esta dificultad, hemos propuesto a Dostoievski como interlocutor dada la cualidad de psicólogo que Nietzsche le atribuyó, de tal suerte que entender la psicología que se despliega en los personajes dostoievskianos nos puede aclarar lo que Nietzsche entendió por tal saber o al menos auxiliarnos al respecto.

3. Posición del discurso

Es importante señalar desde qué enfoque se ha desarrollado la presente investigación. La respuesta rápida es que desde ninguno, pues la intención ha sido ir a las fuentes originales, esto es, a los textos tanto de Nietzsche como de Dostoievski (así como algunas cartas) para alcanzar los propósitos de nuestra investigación. ¿Por qué no recuperar lo que ha dicho, por ejemplo, el psicoanálisis? El problema del psicoanálisis es que sus representantes suelen hacer lecturas en clave freudiana, con lo que pareciera que todo, tanto lo que se escribió antes de Freud como los que se dijo después, debe apuntar siempre al reforzamiento de las tesis de este. A Nietzsche se le lee en clave freudiana, atribuyéndole categorías que no utilizó pero que parecen anticipar a Freud. Es como si Nietzsche fuera tan solo un profeta que anuncia la llegada de una especie de mesías austriaco. Y algo similar pasa con Dostoievski.

La lectura que hizo Freud sobre Dostoievski fue bastante equivocada, y Frank se ha encargado de demostrarlo con documentos y argumentos de lo más sólidos.³⁰ La difundida idea de que el padre de Dostoievski era un personaje de lo más brutal, junto con la otra idea de que el primer ataque de epilepsia de Dostoievski fue sufrido cuando murió aquel, hacen imaginar a Freud que en Dostoievski había una homosexualidad latente y un conflicto edípico no resuelto que le hacía experimentar un deseo reprimido por asesinar a su progenitor, lo que se ve reflejado en *Los hermanos Karamázov* y que explica su epilepsia. El problema es que Freud suele partir de conjeturas así como de informes inexactos, o al menos indemostrables, para escribir un artículo que para él era científico, llamado *Dostoievski y el parricidio*, donde además atribuye la etiología de la epilepsia del autor ruso a causas que hoy sonarían

³⁰ Cfr. Frank, I, pp. 50-54.

absurdas.³¹ Este último punto se le puede perdonar a Freud dados los limitados conocimientos que entonces se tenían acerca de la epilepsia y que nada tenían que ver con los factores electroquímicos que se alteran en las sinapsis neuronales que hoy conocemos como causantes de ese terrible mal. Lamentablemente nada de esto parece ser tomado en cuenta el día de hoy por los psicoanalistas, y aun cuando autores como Frank han demostrado lo equivocada que estaba la teoría freudiana sobre Dostoievski, siguen usando sus interpretaciones como si fueran dogmas de fe.

El existencialismo también ha querido ver en Dostoievski a una especie de precursor. Por ejemplo, Sartre lo cita cuando Iván Karamázov afirma que si Dios no existe todo está permitido; en este punto, el francés sostiene que esta sentencia no es poca cosa: que tal afirmación es el punto de partida del existencialismo.³² Por otra parte, Camus afirma en *El mito de Sísifo* que

«[...] todos los personajes de Dostoievski se interrogan sobre el sentido de la vida. Son modernos en eso: no temen al ridículo. Lo que distingue a la sensibilidad moderna de la sensibilidad clásica es que esta se nutre de problemas morales y aquella de problemas metafísicos. En las novelas de Dostoievski se plantea la cuestión con tal intensidad que no puede traer aparejadas sino soluciones extremas».³³

Si bien estos son referentes muy valiosos que no deben ignorarse, el problema llega con las psicologías existencialistas (que lamentablemente al día de hoy se han torcido a favor de la industria de la felicidad), como las derivadas de Viktor Frankl o Rollo May, quienes recogen solo aquellos temas que sirven para sus intenciones clínicas, mismas que aquí preferimos no considerar demasiado porque la psicología que buscamos en Dostoievski no apunta hacia algo tan específico como la psicopatología contemporánea o el rendimiento psicoterapéutico, sino que, como hemos dicho, deseamos encontrar una noción de psicología que sea más

³¹ Cfr. Apéndice de Frank al respecto, adjuntado en el primer tomo de su magna obra biográfica (Frank, I, pp. 471-487). Para saber más sobre la etiología de la epilepsia, un texto muy accesible en cuanto a terminología se refiere es el de Brailowsky (1999).

³² Sartre (1973), p. 5. Para profundizar en la relación Sartre-Dostoievski véase el texto de Milosz (1984).

³³ Camus (1995), p. 138.

abarcante y fundamental, más filosófica, anterior a los campos específicos en los que encuentra sus campos de aplicación la psicología de hoy en día.

Finalmente, hemos de mencionar a la filosofía analítica, la cual ha puesto interés en la psicología nietzscheana. Sin embargo, tampoco sería un punto de partida para nuestra investigación, pues sus aportaciones apuntan una “psicología moral”, como se puede comprobar con las aportaciones de Kaufmann,³⁴ Williams,³⁵ Pippin,³⁶ Richardson,³⁷ y Katsafanas,³⁸ por citar algunos. Pero como veremos en su momento, sobre todo en el segundo capítulo de este trabajo, la psicología moral de Nietzsche fue solo una fase de su desarrollo intelectual, mas no la única. Además, hay ciertos elementos de la filosofía analítica de los que deseamos apartarnos desde un principio, tales como su análisis lógico y lingüístico, su espíritu positivista, su pragmatismo, así como el espíritu epistemológico que parece animar tanto sus lecturas nietzscheanas. Por lo demás, queda claro que nuestra intención no es hacer una psicología moral, ni una psicología de la mente, ni mucho menos una epistemología o una filosofía de la ciencia.

En suma, como se puede observar, tanto las visiones psicoanalíticas como existencialistas, así como la de la filosofía analítica, ya presentan un sesgo epistémico que deseamos evitar, pues todas son visiones que se formularon después del tiempo en que escribieron nuestros dos autores, por lo que hemos preferido partir más bien de la fuente directa que es su obra. Y *a posteriori* tampoco se tiene la intención de crear o desarrollar un nuevo modelo de psicología o una nueva propuesta teórica. Nuestras pretensiones son mucho más humildes y realistas. La intención en esta tesis ha sido la de comprender cuál es esa psicología común que subyace en ambos autores. En otras palabras, el ejercicio que hacemos aquí no consiste solo en discutir lo que otros han dicho sobre la psicología nietzscheana, sino, sobre todo, se trata de descubrir qué nos dicen las obras de Dostoievski acerca de psicología nietzscheana, así como lo que ambos pensadores comparten. Aunque parece poco, es al

³⁴ Kaufmann (2013).

³⁵ Williams (2015).

³⁶ Pippin (2015).

³⁷ Richardson (2012).

³⁸ Katsafanas (2013).

mismo tiempo un logro importante dados los hallazgos alcanzados, tal como se podrá comprobar al final de esta investigación.

4. Resumen del contenido

La presente tesis está dividida en tres partes. En la primera de ellas hemos querido situar lo que serían los antecedentes de la psicología tanto en Dostoievski como en Nietzsche. En el novelista hemos encontrado que el romanticismo jugó un papel muy importante en la conformación de su literatura. Por un lado, el romanticismo alemán lo dotó tanto del idealismo como de los elementos fantásticos que encontramos en sus obras tempranas, junto con la caracterización del personaje tipo del “soñador”, que será tan importante en sus obras posteriores, mientras que el romanticismo francés lo vinculó a las temáticas sociales que tanto valoró Belinski. En Dostoievski, su afiliación a los grupos socialistas y hegelianos de izquierda hicieron de su obra un producto en el que encontramos ante todo una especie de psicología social, donde los factores sociales y económicos son los que determinan las manifestaciones psicológicas de sus personajes. En cuanto a Nietzsche se refiere, encontramos que sus aproximaciones iniciales a las figuras de Apolo y Dionisos ya nos hablan de un interés que el filósofo siempre tuvo por adentrarse en las profundidades y enigmas del mundo. Luego, la influencia que por mediación de Paul Rée encontró en los moralistas franceses, de igual forma fue determinante para concebir una psicología temprana que se encarga de estudiar lo que subsiste detrás de todo sentimiento moral. Es en esta etapa donde encontramos a un Nietzsche psicólogo que emplea el método genealógico para rastrear lo que se oculta en los actos morales.

Posteriormente, en la segunda parte, hemos entrado de lleno al diálogo entre ambos autores teniendo como vehículo tres de los cuatro textos de los que tenemos constancia que fueron leídos por Nietzsche. Tales textos fueron, en orden cronológico de su lectura, *L'esprit souterrain*, el cual se compone a su vez de dos obras, a saber, *La patrona* y *Memorias del subsuelo*. En la primera, *La patrona*, descubrimos a un Dostoievski cercano al estilo gótico, en donde se presenta al protagonista con el que Nietzsche debió identificarse, pero también una historia que nos habla de una psicología del masoquismo, del sacerdote ascético y de las relaciones de poder. En *Memorias del subsuelo*, por su parte, hemos desarrollado temas como

la hiperconciencia, el olvido, el irracionalismo, la enfermedad, el hombre reactivo y el resentimiento, entre otros.

En segundo lugar, revisamos *Memorias de la casa muerta*, a partir de la cual hemos trabajado una concepción del psicólogo como alguien que observa de forma atenta y penetrante los actos humanos para luego indagar lo que subsiste en el fondo de los mismos, para luego entrar de lleno a la psicología del criminal, tema por el cual Nietzsche llamó “psicólogo” a Dostoievski. También hemos vuelto a abordar las relaciones de poder, pero sobre todo de cara al dominio, al autoritarismo y a la crueldad, para terminar señalando el giro psicológico que significó para Dostoievski su paso por Siberia, gracias al cual se distanció de sus convicciones románticas y socialistas para volver a un cierto misticismo religioso vinculado al pueblo y la tierra.

La tercera obra que hemos abordado es *Los demonios*, en la que encontramos el desarrollo más completo de lo que sería la psicología en Dostoievski, pues en ninguna obra como esta se observa el papel que juegan las ideologías en la conformación de la psicología humana, especialmente en cuanto al nihilismo se refiere. En esta obra Nietzsche retomó además importantes pasajes para enriquecer sus ideas sobre el nihilismo, el ateísmo, el arraigo, la amoralidad y la psicología del cristianismo en general, entre otros temas.

Quizás los lectores echen en falta la inclusión de obras como *Crimen y Castigo* o *Los hermanos Karamázov*, pero aparte de que no se puede constatar con toda certeza la lectura por parte de Nietzsche de estas obras, pues no hay ninguna referencia explícita de ellas, las hemos omitido por cuestiones meramente prácticas dado los plazos que hay que cumplir para concluir la investigación. Sobre la otra obra que nos consta que el filósofo leyó, a saber, *Humillados y ofendidos*, se ha descartado porque Nietzsche vio en ella a un Dostoievski artista, más que psicólogo. En suma, son tres los textos que el filósofo alemán leyó del novelista ruso y que nos permiten representar tres momentos vinculados a su vez con tres grandes esferas de la obra nietzscheana; esto es, una psicología del subsuelo, entendida esta como acceso a las profundidades; una psicología del criminal, entendido este como tipo fuerte, y una psicología del nihilismo, entendido este como resultado de la decadencia derivada del cristianismo. Por eso esta tesis lleva contenido en su título la idea de un *recorrido* que va “del subsuelo al nihilismo...”.

Y finalmente, en la tercera y última parte hemos confrontado dos características sustanciales de las obras de nuestros autores. Por un lado, la voluntad de poder nietzscheana, y por otro, la polifonía dostoievskiana. Ambas son necesarias para explicar la psicología que hay en cada autor, y ambas se corresponden en función de la noción pluralidad, que es nuestra tesis final que deseamos defender aquí; esto es, que la psicología que los vincula a ambos es una *psicología de la pluralidad*. Esta noción es el hallazgo principal del presente trabajo y consiste en pocas palabras en lo siguiente:

La psicología que vio Nietzsche en Dostoievski tuvo diferentes facetas. La inutilidad del autoconocimiento, una psicología del resentimiento, una psicología del criminal y una psicología del nihilismo son las que podemos decir con cierto grado de certeza – a partir de la investigación documental que se ha hecho aquí– que recogió Nietzsche de Dostoievski. Es la psicología que vio el primero en el segundo. Pero también hemos ido más allá y hemos realizado un ejercicio de interpretación más profundo a partir del cual descubrimos cuál es el elemento común que caracteriza la psicología que se despliega en cada uno de nuestros autores, tendiendo un puente entre la voluntad de poder y la polifonía para llegar así a una *psicología de la pluralidad*.

La psicología que encontramos en Dostoievski es una psicología configurada por las ideologías. En otras palabras, aquello que para Dostoievski da forma a la conciencia es, antes que nada, el conjunto de ideas que pueblan su tiempo. Si bien para Hegel, como dice Cassirer, «el autor y el dramaturgo del drama histórico es la Idea», siendo que los individuos no son más que los «agentes del espíritu del mundo»,³⁹ la idea como configuradora de la psicología en Dostoievski es más inmanente, pues tiene que ver con la manera en que se encarna y se hace cuerpo, así como su vínculo con la tierra. Esto es muy importante porque dentro de los enfoques tradicionales de la psicología no hay alguno que hasta ahora haya puesto especial énfasis en este aspecto. Dostoievski nos muestra así visiones colectivas del mundo que determinan los actos y las tensiones internas del hombre. Aunque las ideologías pretendan normalmente cierta hegemonía unitaria y permanente, para Dostoievski no dejan de estar compuestas por un conjunto de ideas que siempre están vivas por el grado de diálogo y

³⁹ Cassirer (1946), p. 269. Recordemos que además de Kant, Dostoievski fue asiduo lector de Hegel (cfr. Frank, II, p. 246; 249, así como Földényi, 2013, pp. 6-7).

confrontación que se encarnan en los cuerpos de quienes las portan. Este coro de voces que converge conflictivamente en cada individuo es lo que Bajtín llamó polifonía.

Por su parte, la psicología que encontramos en Nietzsche es una psicología fisiopsicológica, conformada a partir de múltiples fuerzas que entran en relación entre sí, ya sea a través del juego, la asimilación o el conflicto, pero normalmente en disputa por prevalecer. No son solo fuerzas biológicas, sino culturales también, que dan como resultado los diferentes modos de valoración según el grado de salud o enfermedad que manifieste cada organismo, entendido este último como ser individual pero también colectivo (un pueblo, una nación, una clase). Tales fuerzas en su conjunto y dinámica son lo que recibe el nombre de *voluntad de poder*, concepto que encierra el fenómeno originario y fundamental de todo lo viviente. Es por eso que la psicología está llamada a ser la reina de las ciencias, pues su saber consiste en el estudio de la voluntad de poder, el problema más fundamental y profundo de todos.

¿Qué tienen en común estas dos formas de entender a la psicología? La respuesta es: la pluralidad. La polifonía ideológica, por un lado, y la multiplicidad de fuerzas, por el otro, son lo que constituye el elemento común que sirve de puente entre la psicología nietzscheana y la psicología dostoievskiana. En ambos casos hablamos de una multiplicidad de elementos que conforman aquello que llamamos psicología, superando así las concepciones dualistas de la metafísica, pero también las reduccionistas de la ciencia. A pesar de haber abordado a dos autores del siglo XIX, la manera en que interpretaron a la psicología sigue siendo más vigente y pertinente que nunca.

La investigación termina con las conclusiones, en las que se han resumido los principales hallazgos, así como el rendimiento que esta investigación podría tener de cara al ejercicio de la psicología contemporánea. Asimismo, se han incluido algunas propuestas de investigación a seguir y que no pudieron abordarse aquí.

De manera anexada se ha incorporado un apéndice, en el cual se aborda la conversión que significó para Dostoievski su paso por Siberia. Si bien no es una cuestión sustancial para el objetivo central de esta investigación, tampoco deja de ser un asunto relevante si se quiere comprender la motivación ideológica detrás de sus obras.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

ROMANTICISMO Y SOCIALISMO: LA PSICOLOGÍA SOCIAL DE DOSTOIEVSKI

El presente capítulo solo abarcará un primer período de la obra de Dostoievski, que iría desde su primera obra, *Pobres gentes*, hasta el momento en que ingresó al presidio. Es el período en que se encuentra fuertemente vinculado al socialismo utópico francés. Si bien es cierto que la psicología que encontramos en Dostoievski suele apreciarse sobre todo en sus grandes obras de madurez, caracterizada por el conflicto interno así como por los diálogos filosóficos e ideológicos, también es verdad que ya desde su período de juventud encontramos elaboradas descripciones psicológicas de sus personajes, quizás no con el grado de complejidad y profundidad que en sus obras posteriores, pero sí ya a un nivel marcadamente sensible con respecto de las realidades sociales, mismas que funcionan a su vez no solo como telón de fondo sino además como detonantes de los más emotivos padecimientos humanos. Existe, por tanto, a lo largo de prácticamente toda la obra dostoiévskiana, un permanente *pathos* que refleja la condición psicológica humana en sus muy diversas manifestaciones, pues lo social, lo político, lo ideológico, lo afectivo e incluso lo moral, son todos ellos fenómenos humanos inherentemente psicológicos. Lo psicológico no se ciñe, como suele hacerse hoy en día, exclusivamente a lo emocional o a lo mental, sino que alude a una serie de manifestaciones culturales que no solo se circunscriben al sujeto, sino que forman parte de todo un entorno social, económico y político. En otras palabras, lo psicológico en Dostoievski no es un fenómeno ajeno al clima sociocultural de su tiempo, pues se construye –al mismo tiempo que incide de vuelta– a partir del espíritu de la época. Pues bien, es ese espíritu el que queremos trazar (solo trazar) a continuación, de manera que comprendiendo ese *Zeitgeist* que definió su pensamiento y su obra podamos entender mejor las cualidades psicológicas que definen a sus personajes y que tanto llamaron la atención de Nietzsche. Lo haremos a través de tres apartados: a) La relación Rusia-occidente; b) La fisiología rusa y la escuela naturalista; y c) El giro romántico, donde abordaremos a su vez tres aspectos: el romanticismo alemán, la figura de “el soñador” y el romanticismo francés. Cabe aclarar que lo que intentamos hacer es comprender ciertos factores contextuales y antecedentes que nos

permitan reconocer una psicología en la obra de Dostoievski. Por lo demás, somos conscientes del problema que implica vincular el contexto con la obra como si esta fuera inseparable de aquella, cuando sabemos que toda obra de arte tiene vida propia y que por consiguiente representa una experiencia estética que habla por sí misma, independientemente del contexto en el que fue creada. Dicho esto, abramos entonces este capítulo con las siguientes preguntas: ¿cuál fue el espíritu de la época del que bebió Dostoievski? ¿Qué influencias literarias, filosóficas y políticas fueron las que despertaron en él sus inquietudes y motivaciones como escritor?

I. LA RELACIÓN ENTRE RUSIA Y OCCIDENTE

No es la intención desarrollar aquí todo un estudio historiográfico de la relación entre Rusia y occidente, sino que nos limitaremos únicamente a esbozar aquellos factores que pudieron incidir en la forma en que Dostoievski concibió sus tramas y a sus personajes a partir de dicha relación. Al respecto, hemos de referirnos de manera muy especial al estudio que hace Tamara Djermanović, donde refiere que, si bien Dostoievski manifestó inicialmente una admiración por lo europeo, especialmente en su fase presiberiana, también es cierto que su postura más bien estuvo inclinada desde siempre hacia el eslavofilismo. Pero decir “inclinada” significa que no era totalmente eslavófilo, sino que sobre todo era «partidario del paneslavismo, es decir, de la unión de todos los eslavos».⁴⁰ No obstante, como bien deja ver la lectura de Djermanović, este es un aspecto que debe ser matizado en función del momento biográfico de nuestro escritor.

Es historia conocida la manera en que el territorio ruso ha jugado un papel importante en la relación Rusia-Occidente. Ya Heródoto, en el siglo V a. C., afirmaba lo siguiente:

Nadie sabe qué hay más allá [al norte] de estas tierras que he mencionado, y no puedo encontrar a nadie que haya estado allí, para que me contara lo que había visto con sus propios ojos [...]. Sin embargo, los escitas calvos cuentan algo que yo no me creo: que en los montes viven hombres con patas de cabra, y que más

⁴⁰ Djermanović (2006), p. 41.

allá de los montes viven otros que duermen durante seis meses, en lo que creo aún menos.⁴¹

Ya desde antiguo había una cierta incompreensión de occidente con respecto a esas tierras frías y septentrionales. Más recientemente autores como Karamzin o Thomas Mann hicieron alusiones en un sentido similar.⁴² O todos sabemos las fatídicas consecuencias que para los ejércitos de Napoleón y de Hitler tuvieron las fallidas incursiones a Rusia, justamente por subestimar una tierra como esa. Es decir, el vasto suelo ruso ha significado históricamente un abismo entre el pueblo eslavo y la Europa occidental, de manera que la comunicación entre ambas regiones ha sido obstaculizada por la distancia, evidentemente, pero también por un sinnúmero de elementos idiosincráticos. En este sentido afirma Dostoievski que los rusos «somos amplios, amplios como nuestra madrecita Rusia».⁴³

Para comprender cuál es esa psicología que tanto define la obra dostoiévskiana, debemos comprender esa amplitud del alma rusa, análoga a su tierra, y que ocasionó una serie de relaciones de amor-odio en el seno del escritor en lo que a occidente se refiere, pues así como bebió del romanticismo, del socialismo y de las ideas filosóficas de la modernidad, de igual forma vio posteriormente en la Europa de su tiempo una fuente de decadencia.

II. LA FISIOLÓGÍA RUSA Y LA ESCUELA NATURALISTA

Es conocida la frase entre literatos rusos en la que se afirmaba que “todos venimos de *El capote*”.⁴⁴ Y es que se considera a *El capote*, de Gógol, como el primer relato que retrató de manera realista a una clase de la sociedad rusa que hasta entonces no merecía ningún tipo de atención por ser una de las más comunes y desprovistas de interés, a saber, el funcionario burocrático perteneciente a los escalafones más bajos, conocido como *chinovnik*. *El capote* es un cuento que habla de un consejero titular (puesto burocrático de bajo nivel y del que difícilmente se esperarían grandes ascensos) llamado Akaki Akákevich, al que nadie respeta en su oficina y del que se burlan sus compañeros por usar un capote cuyo paño estaba tan

⁴¹ Heródoto, citado en Djermanović (2006), pp. 27-28.

⁴² Cfr. Djermanović (2006), pp. 27-29.

⁴³ Djermanović (2006), p. 29.

⁴⁴ Esta frase es popularmente atribuida a Dostoievski, pero no hay prueba que dé fe de ello (v. Frank, I, p. 429).

desgastado que «uno podía mirar a través de él»;⁴⁵ de hecho, sus compañeros, burlonamente, ya no le llamaban capote sino bata. La historia narra cómo con grandes sacrificios y ahorros Akaki se compra uno nuevo, lo que trae consigo una nueva vida, pues a partir de entonces mejora el trato de sus compañeros, asiste a veladas, y por supuesto, es capaz de enfrentar el frío gélido de San Petersburgo. Lamentablemente el capote es robado por un asaltante y así se precipita el final trágico del héroe. Si nos hemos detenido en narrar brevemente la historia es solo para evidenciar el tipo de elementos que forman parte de esta obra: funcionarios en los niveles bajos del escalafón burocrático, condiciones económicas apenas suficientes para vivir, hombres tímidos e insignificantes, entre otros. La crítica acogió con enorme entusiasmo este relato y otros de Gógol, y las características de esta obra significaron un enorme elogio del principal crítico del momento y que no puede ser otro que Visarión Belinski, quien era un socialista utópico que posteriormente se inclinó más por el hegelianismo de izquierda.

A la par de esta nueva tendencia en la que la gente más común de las ciudades era la protagonista de las historias, se suscitó en Rusia un entusiasta recibimiento que el periodismo dio al llamado “boceto fisiológico”, proveniente de Francia, y que consistía en la descripción de la vida urbana y de los tipos sociales que se volvieron populares en el país galo después de la revolución de 1830.⁴⁶ Veamos al respecto un fragmento de D. V. Grigoróvich que nos llega a través de Joseph Frank:

[...] alrededor de esa época (1843-1844) comenzaron a aparecer en cantidades considerables en las tiendas que vendían libros extranjeros, pequeños volúmenes con el título general de "Fisiología"; cada volumen contenía la descripción de algún tipo tomado de la vida parisiense ... Al punto empezaron a surgir imitadores en Rusia ... Nekrásov, cuya mentalidad práctica estaba siempre alerta a las novedades, concibió la idea de publicar algo dentro de esta tendencia; pensó entonces en editar varios volúmenes pequeños que llevarían el título común de *La fisiología de San Petersburgo*.⁴⁷

⁴⁵ Gógol (2017), p. 113.

⁴⁶ Frank, I., p. 166. Para indagar más acerca del origen de este género y su relación con el folletín véase Frank, I, pp. 290-291.

⁴⁷ Grigoróvich, en Frank, I, p. 174.

Estos tres factores –a saber, la obra de Gógol, especialmente de *El capote*, por un lado; la influencia de Belinski, por otro, y la aparición del boceto fisiológico, en tercer lugar– fueron los que alimentaron lo que dio en llamarse Escuela Naturalista, acogida por los escritores de la década de los 40 y caracterizada por un «realismo social filantrópico»,⁴⁸ donde Dostoievski destacó inmediatamente con su obra *Pobres gentes*, por lo que los términos de *realismo social* y *naturalismo* deben entenderse como sinónimos al menos en este período de la literatura rusa.

El realismo social tiene como fin mostrar la realidad tal cual es, sin el elemento sobrenatural y metafísico propio del romanticismo. Aunque si bien el interés del naturalismo se centraba, como dice Frank, en describir «la sórdida miseria y suciedad en medio de la cual vivían» los habitantes «más míseros» de San Petersburgo,⁴⁹ también es cierto que no solo se trataba de mostrar la realidad en su sentido más crudo o en sus facetas más oscuras, sino que también se ocupó de abordar las pasiones más altas, «de un modo que responda a la realidad y en sus justas proporciones».⁵⁰ Asimismo, el realismo social era filantrópico, pues sentía simpatía por los más desfavorecidos y débiles, lo cual fue una característica de la literatura social francesa de la época (piénsese, por ejemplo, en Jean Valjean, de *Los miserables*). Había también un elemento sentimental, del cual Dostoievski fue uno de los pioneros, al poner de manifiesto la nobleza y las altas cualidades innatas de personajes pobres, como Devushkin, de *Pobres gentes*, o Emelian Ilich, el protagonista de *Un ladrón honrado*. Es por ello que, dado su tono lacrimoso, la obra de Dostoievski ha sido identificada en este período con el “naturalismo sentimental”, que de acuerdo con Vinográdov, era «la unificación de la forma gogoliana con el sentimentalismo»,⁵¹ y que en palabras de Frank consistía en la tendencia literaria que destacaba los valores humanos que subyacen en los más desprotegidos y desfavorecidos de la sociedad.⁵²

Es de notar que estamos usando aquí dos nociones que originalmente pertenecen más al campo de las ciencias naturales que de la literatura. *Naturalismo*, por una parte, y

⁴⁸ Frank, I, p. 91.

⁴⁹ Frank, I, p. 301.

⁵⁰ Kropotkin (2017), p. 69.

⁵¹ En Frank, I, p. 208.

⁵² Frank, II, p. 108.

fisiología, por otra, refieren a disciplinas bien ajenas al mundo del arte. Lo más interesante es que esta apropiación de términos se justifica si consideramos ciertas afirmaciones de Belinski en las que reconoce la importancia de la psicología en la literatura. Por ejemplo, llegó a afirmar que «la psicología que no se basa en la fisiología [...] es tan incongruente como la fisiología que desconozca la existencia de la anatomía».⁵³ De acuerdo con Frank, esta declaración de Belinski está directamente influenciada por Émile Littré, un médico francés que fue discípulo de Comte. La anécdota no es casual ni irrelevante si consideramos el trasfondo ideológico que deja entrever: un socialismo utópico con plena fe en las ciencias positivas. Más adelante el mismo Belinski dirá que «llegará el día en que "el análisis químico demostrará el misterioso laboratorio de la naturaleza", y que "mediante observaciones del embrión... podrá rastrear el proceso físico de la evolución moral"».⁵⁴ La escuela naturalista, liderada por Belinski, será una escuela fuertemente influenciada por las tendencias socialistas y revolucionarias francesas, con fuerte carga positivista, frente a las cuales Dostoievski no fue indiferente.

III. EL GIRO ROMÁNTICO

¿Cómo llegó el socialismo a ser parte de la literatura rusa? ¿Cómo fue que una filosofía política determinó el rumbo del arte? Acabamos de describir tres factores que dieron origen en Rusia a la escuela naturalista de literatura (Gógol, Belinski y el boceto fisiológico); sin embargo, falta esclarecer esta absorción que la literatura hizo de la política, proceso que se dio en el seno mismo de aquella, al transitar del romanticismo tradicional, digamos metafísico, al romanticismo social, más realista. En otros términos, el realismo naturalista que hemos referido aquí no es más que la consecuencia directa del paso que previamente se dio del romanticismo alemán (Schiller, Hoffmann), con el idealismo alemán como fondo (Schelling, Hegel), al romanticismo francés (Hugo y el posterior realismo de Balzac), con el socialismo utópico como antecedente (Owen, Saint-Simon y Fourier). Es un viraje difícil de descifrar porque las fronteras entre unas y otras corrientes no son siempre tan claras, pero trataremos de esclarecerlo a continuación lo mejor posible.

⁵³ Frank, I, p. 251.

⁵⁴ Frank, I, p. 251.

1. Romanticismo metafísico alemán

Ya desde su adolescencia, estando todavía en Moscú, Dostoievski habría conocido las obras de Walter Scott, por quien sintió un gran interés. Pero fue en el primer año de secundaria que, a través de su profesor I. I. Davidov (uno de los primeros en introducir a Schelling en Rusia), conoció el universo romántico europeo, mismo que dominó toda la cultura rusa de la década de 1830, especialmente a través de Pushkin y Lérmontov. Desde este momento Dostoievski asimiló la idea schellingniana de que «el arte es un órgano de conocimiento metafísico, en realidad el vehículo mediante el cual se le revelan a la humanidad los misterios de las verdades trascendentales», y que «la razón discursiva no puede captar las verdades superiores, pero que estas pueden ser comprendidas mediante una facultad superior de "intuición intelectual"», de manera que la naturaleza «posee un significado y una finalidad espirituales». ⁵⁵ Es esta concepción del romanticismo la que Joseph Frank llamará «romanticismo metafísico»; esto es, un romanticismo que se basa en «la relación del hombre con un mundo de fuerzas sobrenaturales o trascendentales». ⁵⁶ Por consiguiente, este romanticismo metafísico es una visión idealista del arte, con los ojos puestos en lo trascendente, lo espiritual y lo infinito.

Por otra parte, Dostoievski tuvo un amigo muy cercano de juventud llamado Iván Nikolaévich Shidlovski, un alma romántica que significó para el escritor una fuerte influencia con respecto a la figura del soñador, que es a su vez un tipo literario muy recurrente en la literatura rusa de entonces y que está íntimamente ligado a ese romanticismo metafísico. Es así que Shidlovski representó para Dostoievski «la suprema dignidad de una pasión sin esperanza [...]; el valor espiritual de sufrir por un ideal inalcanzable; el papel del poeta como sacrificado "sacerdote" de este designio romántico, proclamando su fe y su amor a Dios en medio de sus sufrimientos». ⁵⁷ De esta forma, Shidlovski fue un modelo del hombre ruso de los años 30's, un soñador romántico que además era incapaz de hacer realidad todas sus fantasías, completamente incompetente para darle forma práctica y concreta a todas sus cavilaciones metafísicas, lo que derivaba a su vez en un eterno conflicto interior que atormentaba a quien encajaba en este perfil psicológico. Lo que Dostoievski veía en

⁵⁵ Frank, I, pp. 98-99.

⁵⁶ Frank, I, pp. 144.

⁵⁷ Frank, I, p. 139.

Shidlovski es, de acuerdo con Frank (y léase esto en clave psicológica), «la encarnación viva del conflicto romántico entre el hombre y su destino».⁵⁸

Como lo puede ver cualquier lector de Dostoievski, el conflicto es una característica típica de sus personajes. Todos ellos mantienen permanentemente un diálogo no solo con otros personajes sino consigo mismos, pero no a la manera de dialéctica, sino bajo la forma de una disputa muchas veces irresoluble. Por eso, como refiere Bajtín, la novela dostoievskiana es una novela polifónica, pues en ella confluyen diversas voces puestas en diálogo, portadoras cada una de ellas de una ideología que es puesta a prueba hasta sus últimas consecuencias sin que necesariamente triunfe una o se llegue a una conciliación sintética de las fuerzas en pugna. La consecuencia del conflicto es la duda, la cual deriva normalmente en tragedia. En este sentido, el caso de Shidlovski sigue siendo bien significativo, pues fue un ferviente cristiano que se debatió continuamente entre el suicidio y la prohibición que de este acto proclama la doctrina ortodoxa. Así, la duda parece ser siempre la enemiga de la fe, pero no para Dostoievski, quien también aprendió de su relación con Shidlovski que la auténtica fe no debía confundirse con «una tranquila aceptación del dogma».⁵⁹

Otro aspecto que considerar como producto del romanticismo metafísico es el del irracionalismo. Si bien es una noción que suele concebirse como corriente filosófica, aquí sería pertinente abordarla como rasgo psicológico, pero no solo de un individuo, sino de todo un pueblo. Al respecto Djermanović nos dice lo siguiente:

La incapacidad para comprender la irracionalidad fue el argumento que la literatura rusa destacaba con frecuencia como una de las claves de la incompreensión entre Europa y Rusia. Fue también para Dostoyevski un argumento predilecto, pues, concentrado en descender al fondo del alma humana y explorar los subsuelos de la conciencia, el escritor afirmaba que la parte irracional de nuestro ser es la más importante. De allí que uno de sus reproches

⁵⁸ Frank, I, p. 139.

⁵⁹ Frank, I, p. 140.

más constantes a Occidente sea el de haber procedido a la racionalización total de la existencia humana.⁶⁰

Así, el tema de la irracionalidad del alma rusa atraviesa toda la obra de Dostoievski,⁶¹ y será llevada a su máxima demostración en *Memorias del subsuelo*. ¿Fue acaso esta irracionalidad la que Nietzsche percibió cuando dijo de esta obra que era un escarnio del *gnóthi seautón*? Es algo que intentaremos esclarecer más adelante. Por el momento lo que interesa revelar aquí es la importancia que adquirió el romanticismo metafísico, especialmente a través de Schelling, en la concepción del mundo que Dostoievski comunicó en sus obras; una especie de irracionalismo teórico a partir del cual se asume que el verdadero conocimiento no es posible mediante el uso de la razón, sino a través de otro tipo de facultades más intuitivas como pudieran ser el arte, la fe o el corazón,⁶² tal como se observa en el siguiente diálogo epistolar que tuvo lugar en 1838 con su hermano Mijaíl al que nos remite Frank:

Un pasaje de otra carta adquiere particular importancia, por tratarse del primer indicio de aceptación, por parte de Dostoievski, de una irracionalidad filosófica, cuyas raíces habrán de buscarse en la difundida moda de Schelling en Rusia. Mijaíl le había escrito a su hermano -no se sabe con certeza en relación con qué- que "para *saber* más, uno debe *sentir* menos". La respuesta de Fiódor es una vehemente afirmación de lo contrario: "¿Qué quieres decir con la palabra *saber*?", pregunta en tono beligerante. "Saber qué es la naturaleza, el espíritu, Dios, el amor... Todo esto lo sabe el corazón, no el cerebro." Dostoievski sostiene que la razón no puede desentrañar el misterio de la Creación porque el "cerebro es un órgano material" y, por ende, la facultad de pensar no está en contacto con la verdad trascendental. "La mente es un instrumento; una máquina movida por el fuego del espíritu." Es el espíritu (Dostoievski también utiliza el término "corazón") el auténtico medio para alcanzar el conocimiento superior, porque "si la finalidad del conocimiento es el amor y la naturaleza, este le despeja una visión diáfana al *corazón*". Por lo tanto, para lograr el conocimiento, la poesía es un

⁶⁰ Djermanović (2006), p. 66.

⁶¹ Djermanović (2006), p. 106.

⁶² He usado aquí el término "corazón" en un sentido pascaliano; como «la raíz última de la persona humana» (Villar, 2015, p. 182). Esta noción se aborda brevemente en el siguiente capítulo en el apartado referente a Pascal.

medio tan válido como la filosofía (es probable que Mijaíl haya sostenido lo contrario), porque "el poeta, en el trance de la inspiración, descifra a Dios."⁶³

Para Dostoievski lo más valioso del hombre no se encuentra en la ciencia o en las facultades racionales sino en el algo más profundo e intangible como pudiera ser el alma, y muy específicamente el alma rusa. Este es el sentido que adquiere término "irracionalismo", el cual que nos habla de una cierta postura ante el mundo que fue reflejada en diversos personajes de nuestro novelista.

Hasta aquí podemos identificar tres primeros rasgos psicológicos propios de los personajes del Dostoievski joven. En primer lugar tenemos el anuncio del "soñador"; en segundo lugar encontramos la duda y el conflicto como rasgo común; y en tercer lugar hallamos un irracionalismo como atributo psico-ideológico. Pasemos ahora a explorar el romanticismo no sin antes deteniéndonos brevemente en la figura del soñador.

2. El soñador

Dentro de la literatura de Dostoievski, la figura literaria que encarna la decadencia que significó el romanticismo metafísico es la del soñador, que ya hemos descrito un poco en la figura histórica de Shidlovski pero que hace falta explorar como tipo literario. Es importante hacerlo antes de pasar al romanticismo francés porque nos permitirá comprender mejor la transición de un romanticismo a otro.

El paso del romanticismo metafísico al romanticismo social tuvo en Rusia un importante antecedente político, a saber, la *revolución decembrista*. Esta revuelta fue la consecuencia del descontento social que existía en la generación que participó en las guerras napoleónicas, especialmente en la invasión de 1812, y que una vez terminada la guerra no halló condiciones adecuadas para vivir dignamente; para ello, el emperador creó puestos burocráticos con el fin de darle ocupaciones a todos estos soldados excombatientes, pero las condiciones fueron tan insuficientes que muchos de ellos, con ideas liberales, se levantaron

⁶³ Frank, I, p. 148.

en 1825, aunque fueron aplastados de forma violenta por el zar Nicolás I, ejecutando a los cabecillas y enviando al resto a Siberia a los trabajos forzados con condenas de por vida.

El fracaso de la revolución decembrista fue el germen de una transformación en la cual el hombre romántico se topó con esa dura realidad oscura y empobrecida propia del hombre que se quedó sin nada después de la guerra.⁶⁴ Fue así que la publicación periódica de N. A. Polevoi, llamada *el Telégrafo de Moscú*, surgida en los años 30, es la primera en oponerse a los ideales románticos metafísicos para centrarse más en los temas de índole social, más afines al romanticismo francés, y donde se narraban historias en las que se hacía énfasis en el conflicto entre los intelectuales románticos de aspiraciones trascendentes y la dura realidad social. Polevoi tenía como propósito artístico «demostrar que los insensatos sueños de los poetas no encajan en el mundo de la existencia material».⁶⁵

Esta disparidad «entre los sueños de la imaginación y las limitaciones de la realidad»,⁶⁶ y que podemos ahora referir como el conflicto entre el idealismo y el realismo, son los que motivan los temas de la literatura de los años 30, donde *La perspectiva Nevski* de Gógol es uno de los más claros ejemplos, aunque ya antes Pushkin ha trazado un personaje de esta índole en el romántico Lenski, de *Eugenio Onegin*. El soñador es entonces un prototipo característico de los años 30 y 40 y que entrará en conflicto con la siguiente generación, la cual ya no será inactiva y ensoñadora como la de sus padres, ni mucho menos romántica, sino que, ahora nihilista, estará más decidida a actuar en situaciones concretas y efectivas, inspirada además por principios socialistas utópicos, y más adelante por teorías políticas radicales como el anarquismo. Tal choque de generaciones será representado por Turgueniev en su novela *Padres e hijos*, donde los padres de los años 40 son los románticos soñadores, mientras que los hijos de los años 60 son los nihilistas de acción. Luego, esta misma generación de los hijos será enaltecida en la novela *¿Qué hacer?*, de Chernyshevski, recibiendo este a su vez, como respuesta, la insólita y estremecedora novela *Memorias del subsuelo*. Si bien el hombre del subsuelo es un tipo que muestra el fracaso del soñador

⁶⁴ Una muestra muy clara de esta figura la encontramos en un personaje un tanto incidental de la segunda parte de *Almas muertas*, de Gógol, llamado Kopeikin, y que, imposibilitado para trabajar por haber perdido un brazo y una pierna en batalla, se la pasa esperando durante meses la ayuda del Zar, misma que nunca llega (cfr. Gógol, 2015, pp. 312-319).

⁶⁵ Frank, I, p. 429.

⁶⁶ Frank, I, p. 144.

(incapaz, dubitativo, inactivo), es sobre todo una fuerte crítica a la nueva generación progresista que exaltó Chernyshevski, aunque será en *La patrona*, de 1847, donde Dostoievski trazará por primera vez el tipo de soñador.

Los soñadores poseían cualidades que los convertían en figuras atractivas para la literatura y que derivaron posteriormente en el “hombre superfluo” que tan popular se hizo a través de las obras de Pushkin, Lermontov, Turgueniev o Goncharov. Luego, el soñador de los años 30 se convirtió en el *hombre superfluo* de los años 40 y posteriores. En lo que a Dostoievski respecta, este tuvo varias influencias para la construcción de estos personajes-tipo, desde los héroes románticos byronianos hasta sus referencias más próximas y recientes como Eugenio Onegin, Pechorin, Chulkaturin y Oblómov.

Ahora ya estamos en condiciones de continuar con nuestro tratamiento del romanticismo y de cómo este viró hacia un realismo social. Así como el soñador representó el fracaso del espíritu idealista, lo que revelaba a su vez la necesidad de proponer un hombre nuevo, del mismo modo el romanticismo francés ya no estará vinculado a la metafísica propia del idealismo alemán, sino a situaciones más sociales y concretas de la realidad (aquella con la que chocó el soñador).

3. Romanticismo social francés

Fue en la academia militar de San Petersburgo donde Dostoyevski conoció a su profesor de literatura francesa, Joseph Courmant, quien lo introdujo en la lectura de escritores franceses tales como Ronsard, Malherbe, Racine, Corneille y Pascal, por un lado, pero también de escritores románticos como Balzac, Víctor Hugo, George Sand y Eugène Sue, por otro lado. Son Balzac y Hugo quienes ejercerán una enorme y determinante influencia sobre Dostoyevski.⁶⁷

El romanticismo de Francia refleja los movimientos sociales de la época, y con ello las condiciones de diversos estratos de la sociedad donde reinaba la desigualdad y la injusticia. Fue así que aparecieron escritores como Balzac, quien creó una abundante prosa a

⁶⁷ Frank, I, p. 133.

pesar de haber muerto relativamente joven. Según ha referido Grossman, el papel que desempeñó Balzac para Dostoievski fue el mismo que desempeñó Virgilio con respecto a Dante.⁶⁸ Así de importante es la figura del escritor francés en el ruso, específicamente en cuanto a dos obras se refiere, a saber, *Eugenia Grandet*, por un lado, y *Papá Goriot*, por el otro; obras que, a saber de Frank, fueron para Dostoievski como «máquinas rastreadoras que habían de despejarle el camino para sus propias producciones».⁶⁹

Por otra parte, cualquiera que haya leído *Los miserables* o *Nuestra señora de París* podrá comprender el tipo de motivos temáticos que le interesaban a Víctor Hugo, así como los tipos literarios de los que se componían sus obras. Los héroes huguianos suelen ser personas desposeídas, marginadas y francamente desechados por la sociedad. La fuerte influencia de este autor en Dostoievski es también descrita por Frank en términos de un socialismo cristiano.⁷⁰ Al respecto, los valores románticos no pueden entenderse sino a través de la caridad y la compasión por los más débiles; así lo deja ver Hugo en el siguiente poema:

*Mediante el libro, el drama, en prosa, en verso,
He defendido a los débiles y a los miserables;
Por medio de la súplica a los dichosos y a los inexorables,
He rehabilitado al bufón, al comediante,
A todos los que han sido condenados:
Triboulet, Marion, El lacayo, el presidiario y la prostituta.*⁷¹

Nótese cómo Víctor Hugo habla en este poema no solo de una defensa o de una caridad para con el miserable, sino que, más aún, lo ha rehabilitado. No conformándose con ofrecer un gesto de compasión, el ideal de Hugo es dotar de una nueva dignidad a los más débiles. La obra de Hugo es entendida así por Dostoievski como «la regeneración de la humanidad caída, aplastada por el injusto peso de las circunstancias, la inercia de los siglos y por los prejuicios sociales. Se trata de la idea de la justificación de los humillados y de todos los parias rechazados de la sociedad».⁷²

⁶⁸ Grossman, citado en Frank, I, p. 150.

⁶⁹ Frank, I, p. 150.

⁷⁰ Frank, I, p. 153.

⁷¹ Hugo, *Las contemplaciones* (citado en Frank, I, p. 153).

⁷² Dostoievski, citado en Frank, I, p. 153.

Pensar en un cristianismo que no solo arroja una moneda al menesteroso o regala un pan al hambriento, sino que, además, es capaz de propiciar una rehabilitación y una regeneración del humillado, ya nos puede dar una idea de la fuerte inclinación social (entiéndase revolucionaria) que se comenzaba a gestar al interior de Dostoievski. Pero es un sentimiento revolucionario y social que no anula el otro sentimiento religioso, sino que más bien lo justifica, pues el cristianismo debe ser entendido a partir de ahora como una opción de vida con un «sólido fundamento social y humanitario» perfectamente compatible con algo que en Francia, en aquel entonces, recibía el nombre de socialismo.⁷³ Es por eso que la influencia que los románticos franceses ejercieron sobre Dostoievski no solo se traduce como una influencia literaria, sino también ideológica, de tal suerte que esa psicología que tratamos de hallar en esta investigación no debe omitir este factor. La psicología que se encuentra en las obras de Dostoievski será, al menos inicialmente, una psicología vinculada al tipo literario de la gente pobre, del funcionario medio que, víctima del sistema, es llevado hasta el extremo de sus fuerzas psicológicas para sobrevivir y mantenerse a flote dentro de una sociedad que se moviliza a partir de los órdenes jerárquicos propios de la burocracia monárquica, sin ofrecer muchas posibilidades de salir del estrato donde le tocó a cada uno nacer. En otras palabras, la psicología que encontramos en Dostoievski hasta este punto es una psicología social.

⁷³ Frank, I, p. 155.

CAPÍTULO II

EL MORALISMO FRANCÉS Y LOS CIMIENTOS DE LA PSICOLOGÍA NIETZSCHEANA

En una época donde la psicología no se ha constituido aun como una ciencia formal e independiente, con métodos bien definidos y objetos de estudio propios, sino que empieza a esbozar sus primeros intentos para hacerse un lugar en la trama del conocimiento a través de experimentos como los de Ernst Heinrich Weber y Gustav Theodor Fechner, luego Wilhelm Wundt, William James y más adelante Sigmund Freud –muchos de ellos bastante disímiles entre sí– vale la pena indagar esa otra parte que pensadores como Nietzsche o Paul Rée estaban concibiendo como psicología y que la historia de la psicología no ha volteado a ver con demasiada seriedad, y que no es otra cosa que la psicología como disección de las costumbres, las llamadas virtudes, así como de la moral. Todos ellos fenómenos que aparecen como síntomas de algo que subyace más profundo y que solo hasta que apareció el escepticismo de los moralistas franceses pudimos reconocer. Para ello, recuperemos primero algunas cuestiones relacionados con las primeras obras de Nietzsche, que si bien son de temática estética, también nos sirven como marco de referencia para entender su interés por la naturaleza más oscura del mundo, esa que se encuentra soterrada, para luego dar paso al período que más nos interesa, ese que algunos han llamado *positivista* o *ilustrado*, el cual abarca aproximadamente de 1875 a 1882,⁷⁴ específicamente en lo que corresponde a la elaboración de las obras de *Humano, demasiado humano*, *Opiniones y sentencias varias*, *El caminante y su sombra* (estas dos últimas incluidas como un segundo volumen de *Humano, demasiado humano*), *Aurora* y *La ciencia jovial*. Este período se podría identificar con al menos dos aspectos que nos interesan en este capítulo: la recuperación de los franceses ilustrados, también llamados moralistas franceses, por un lado, y su acercamiento a la ciencia positiva, por otro lado. Es también el período del espíritu libre, en el que se desmarca del romanticismo así como de sus dos grandes maestros: Schopenhauer y Wagner. Veamos entonces de qué manera está concibiendo el alemán a la psicología en este período del “Gran desprendimiento”.

⁷⁴ Cfr. Barrios, en FP (intr.), II, pp. 11-30.

I. EL PRECEDENTE: DIONISOS Y APOLO

Para hablar de la psicología nietzscheana en sentido estricto, deberíamos comenzar por *Humano, demasiado humano*, pues el primer período romántico el de Röcken no está interesado en la psicología como tal. Ahora bien, ya desde *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche desarrolla diversos conceptos que atravesarán todo el resto de su pensamiento y que vale la pena recuperar de cara a los fines de esta investigación. Así que, antes de entrar de lleno al llamado período ilustrado, es decir, el que se inaugura con *Humano, demasiado humano*, sería importante señalar brevemente solo dos aspectos contenidos en *El nacimiento de la tragedia* y que más adelante tendrán eco en la labor psicológica nietzscheana. Hablamos del tratamiento que hace de Apolo y Dionisos.

1. Dionisos como representante de lo subterráneo

Ya desde *El nacimiento de la tragedia* encontramos interesantes claves para sugerir algunas concepciones que darán forma a la labor de Nietzsche como psicólogo. Una de ellas es la noción acerca de lo dionisiaco. Debemos preguntarnos entonces: ¿es lo dionisiaco un atributo psicológico? Digamos que solo en parte. Es probablemente el atributo psicológico de un pueblo, de una cultura. Una visión del mundo. Una forma de afrontar la vida. Desde aquí hemos de reparar, por tanto, que a lo que Nietzsche le interesa como psicólogo no son tanto los individuos, sino las manifestaciones culturales que emanan de ciertos modos de existencia y que se condensan en una raza, en una época y en un pueblo. En el caso de lo dionisiaco, es el pueblo griego a quien Nietzsche desea auscultar para ver lo que hay de fondo en una raza tan fuerte, afirmativa y creadora. Se trata de detectar, por un lado, los signos de salud y vigor que subyacen en dicha cultura, pero también, por otra parte, de revelar los síntomas que ocasionaron su decadencia. Los primeros los encontramos en el pesimismo de la fortaleza, en los héroes homéricos y en la tragedia ática, mientras que los segundos se revelan a través de Sócrates y la tragedia de Eurípides, así como de Platón, es decir, desde la aparición de la dialéctica y lo que estos personajes representaron para el declive de la Grecia clásica.

Para comprender los grados de salud y fortaleza que alcanzaron los antiguos griegos, debemos considerar su visión dionisiaca del mundo. Es una visión pesimista que si bien se

afirma como devenir y sufrimiento, tampoco desemboca en un nihilismo pasivo, sino que responde ante ellos con la fortaleza del arte musical. El griego antiguo, de acuerdo con Nietzsche, reconoce que la vida, que en su esencia es dolor, se presenta ante aquel como ese ciclo que se alterna con el éxtasis y los estados delirantes propios de la embriaguez. La vida se convierte así en una fiesta donde lo múltiple, es decir, aquello que ha sido desgarrado y desmembrado de su cuerpo único originario, se reencuentra en un ritual ditirámico donde los individuos dejan de serlo para fundirse de nuevo en el Uno primordial, el cual es una entidad oscura a la manera de la voluntad schopenhaueriana. Dionisos es, por tanto, ese dios cruel y terrible que amenaza a cada instante la armonía del principio de individuación pero que al mismo tiempo aparece como la realidad más íntima del mundo. En términos metafísicos, Dionisos representa *una* voluntad irracional, atemporal y doliente que solo quiere existir y volver siempre a sí misma, sin que encuentre nunca consuelo ni reposo alguno. En otras palabras, es esa realidad que se manifiesta una vez desgarrado el velo de Maya y que tanto terror causó a los griegos, por lo que se vieron en la necesidad de cubrirla con el velo del arte, aquel por el cual, gracias a la contención de las formas, dicha realidad monstruosa puede ser revestida de belleza. Es el consuelo del arte, la armonía que suscita ese otro dios llamado Apolo.

¿Qué nos sugieren entonces esos instintos que son patrimonio de Dionisos? Por un lado, que reflejan los estratos más ocultos y oscuros de la naturaleza. Es una naturaleza a la que también pertenece el ser humano, donde el hambre, el deseo de dominio y la lucha por la existencia se despliega de la misma forma que en cualquier otro ser vivo. El hombre, en su más profunda realidad, no es muy diferente del animal que habita en las montañas, el mar, la selva o la sabana. El ritual dionisiaco, inseparable del mito, induce a ese estado salvaje y terrible de la existencia, tal como se observa en la tragedia de Eurípides *Las bacantes*. En esta obra, donde se describen los rituales propios del culto a Dionisos, se narra cómo un grupo de mujeres danzan en el monte (*oreibasía*) al tiempo que despedazan animales que ingieren crudos (*sparagmós*). Si bien el ritual de las bacantes griegas ya no es igual al que se realizaba en Asia, sí mantiene ese estado extático que solo es posible por la intervención de Dionisos y que, de acuerdo con Dodds, tiene una profunda significación psicológica: alcanzar el

conocimiento de lo divino.⁷⁵ De esta forma, Dionisos es la causa de la locura pero al mismo tiempo el liberador del misma, pues quien no se somete a él, a su culto, termina colapsando como Penteo; «resistir a Dioniso es reprimir lo elemental en la propia naturaleza».⁷⁶

Como podemos observar, Nietzsche ha comenzado a trazar aquí esa oscuridad que más tarde será análoga a la condición humana que subyace a todos los sentimientos morales. Esto es, que cuando Nietzsche se proponga en *Humano, demasiado humano* develar esos intereses egoístas y personales que subyacen en todo acto moral, muy en sintonía con Paul Rée y con los moralistas franceses, especialmente con La Rochefoucauld, no estará muy lejos de la imagen que representa el culto dionisiaco donde se quita el velo de la apariencia para tener el encuentro con lo más terrible de la naturaleza humana. Este es un primer puente que debe ser tendido entre *El nacimiento de la tragedia* y *Humano, demasiado humano* en torno a la psicología, de manera que descubramos el interés que mantuvo Nietzsche por quitar los velos que encubren aquello que más repulsivo le resulta a la concepción idealizada del hombre.

2. Apolo: individuación y autoconsciencia

Un segundo puente que podemos tender hacia la caracterización de la psicología nietzscheana es el que nace del complemento de Dionisos, a saber, Apolo. Es por Apolo que el hombre se retira de ese estado extático y oscuro dionisiaco para retornar a la luz. No es la luz de la razón, como pudiera suponerse en clave ilustrada, sino la luz en su sentido más llano. Apolo es un dios asociado con el sol, refiere Nietzsche,⁷⁷ y es por eso que Apolo sustrae de las sombras al hombre griego, el cual, ahora despojado de esa unidad primordial –al mismo tiempo que desbordante– suscitada por el culto a Dionisos, se reconforta en la apacible belleza que otorgan las formas más equilibradas del arte. Por eso el arte se convierte en esa respuesta que el griego requirió para soportar los dolores del mundo,⁷⁸ y por eso mismo afirma Nietzsche

⁷⁵ Dodds (1951), p. 252.

⁷⁶ Dodds (1951), p. 254.

⁷⁷ NT, §1, p. 53.

⁷⁸ NT, §1, p. 58. (Cfr. Bacarlett, 2006, p. 32; cfr. Cross, 1985, p. 79).

que el arte es lo único que justifica la existencia,⁷⁹ pues, ¿cómo sería posible habitar el mundo si no fuera por ese consuelo que proporciona la obra artística? No obstante, lo que nos interesa aquí es esa capacidad que tiene Apolo de individuar. Como Apolo “rescata” al hombre de la monstruosa realidad dionisiaca, en la cual no existen diferencias particulares, el resultado es la vuelta al *principio de individuación*. Así como las bacantes o las ménades participan de un estado desbordado donde el éxtasis y la inconsciencia son el rasgo característico, la vuelta a Apolo restituye la conciencia del individuo, pero más aún, la conciencia de sí mismo. Hablamos, pues, de *autoconciencia*. Es por eso que los mandatos délficos (y apolíneos), “conócete a ti mismo” y “todo con medida” no son sino la respuesta ante la inconsciencia y desmesura dionisiacas.⁸⁰ Esta autoconciencia tendrá un rendimiento sumamente amplio en la conformación de la psicología nietzscheana, así como en la construcción de la poética dostoiévskiana.⁸¹

Dionisos y Apolo se revelan entonces como dos potencias artístico-metafísicas. Dionisos es instinto y pulsión puros, desbordamiento, *hybris*, en resumen, voluntad, mientras que Apolo es contención, forma, armonía, es decir, representación. Ambas tienen, además, su correlato en estados fisiológicos. El culto a Dionisos requiere de la embriaguez, mientras que Apolo es el dios del sueño. Y, asimismo, este nos vincula al principio de individuación mientras que por aquel nos remontamos a la unidad primordial. Por lo demás, *El nacimiento de la tragedia* no deja de contener todavía la visión romántica que Nietzsche tenía del arte. Es por ello que se desprenderá de cierto tono con el que escribió esta obra, pero sin renunciar nunca a la dicotomía Dionisos-Apolo y lo que ella significa, por lo que las nociones que aquí hemos retomado seguirán teniendo un rendimiento posterior de cara a desarrollo de la psicología: el acceso a lo terrible y oscuro de la naturaleza (humana); la unidad que se fragmenta en pluralidad, y el engaño del autoconocimiento, son elementos que cobrarán mayor significado más adelante, como se podrá comprobar a lo largo de este trabajo. Dicho esto, pasemos ahora sí, de lleno, a lo que sería la incipiente psicología nietzscheana, posibilitada a su vez por la lectura que el filósofo alemán tuvo de los moralistas franceses gracias a la influencia de Paul Rée.

⁷⁹ NT, §5, p. 81.

⁸⁰ Cross (1985), p. 82.

⁸¹ Cfr. Bajtín (2012), cap. II, pp. 125-171.

II. EL MORALISMO FRANCÉS

Ya desde la primera parte de *Humano, demasiado humano* –obra que Nietzsche dedica a Voltaire– nuestro filósofo nos pone sobre aviso de lo que tratará esta obra: su nueva forma de pensar es histórica, pero este saber histórico es un saber que no está separado del natural. Es que el saber metafísico que ha dominado toda la tradición occidental, negando la posibilidad de que una cosa nazca de “su contrario”, desdeña los instintos que subyacen en esas otras cosas valoradas como superiores y milagrosas y que más bien solo son sublimaciones, por lo que, en rigor, dice Nietzsche, no hay «ni una conducta altruista ni una contemplación completamente desinteresada».⁸² Desde aquí ya nos lanza el primer mensaje del desprendimiento de Schopenhauer que significará este libro, pues, ¿quién más sino Schopenhauer habló de la contemplación y de la compasión (ambas desinteresadas) como formas prácticas de su filosofía? Lo que Nietzsche se propone en esta obra es acudir al método de la ciencia para desenmarañar los verdaderos motivos que subyacen en los actos humanos. Ese método es el de la observación, y más concretamente el de la *observación psicológica*. Es una observación honesta y más realista acerca de la condición humana, no impulsada por una entidad metafísica como Dios, sino por factores mucho más humanos de lo que se pudiera pensar, esto es, más egoístas, interesados y contingentes.

Son quizás los moralistas franceses quienes se preocuparon por primera vez de pintar retratos más realistas del ser humano. Su intención era justamente explorar los verdaderos mecanismos que impulsan los actos humanos, los cuales ya no serán motivados por intenciones compasivas, piadosas o altruistas sino, todo lo contrario, por condiciones más humanas tales como el egoísmo y el interés propio. Algo que se reflejará más adelante en el importante relato de Voltaire *Cándido*, donde describe de forma cómica a la vez que cruda el verdadero rostro de la condición humana, la cual, más allá de cualquier posición felizmente afortunada en el universo (como supusiera Leibniz), supone más bien las formas más crueles y despiadadas de conducta que se pueden imaginar.

Nietzsche fue fuertemente influenciado por los moralistas franceses, algo que no siempre se toma mucho en cuenta. Gracias a ellos podemos encontrar el germen de su

⁸² HH I, I, §1, p. 43.

psicología. Montaigne, La Rochefoucauld y Pascal son, de acuerdo con Oliveira, los que más destacan en la filosofía nietzscheana, simplemente porque son los que más se mencionan en sus obras.⁸³ No se puede olvidar, por supuesto, a otros como el mismo Voltaire, Chamfort, Bourget, Vauvenargues, La Bruyère o Fontenelle; ni a otros hombres de letras como Fontaine o Rabelais. Sin embargo, con los tres mencionados inicialmente, se podrá hacer un esclarecimiento bastante fecundo acerca de la psicología nietzscheana en sus cimientos. Lugar aparte merece Paul Rée, a quien podría considerarse un continuador de la tradición en la que se inscriben aquellos, y por cuya influencia Nietzsche los leyó. Pero comencemos con Montaigne.

1. Montaigne

Es Montaigne el precursor del moralismo francés.⁸⁴ Considerado como el iniciador del estilo ensayístico, encontramos en Montaigne al hombre de espíritu renacentista que sitúa al hombre como centro y medida de todas las cosas, interesándose por ponerlo en escena junto con sus costumbres. Tales costumbres las aborda con cautela, pues no las asume como comportamientos naturales o insuflados desde *lo alto*, sino como una serie de hábitos y prácticas que van imprimiéndose en el comportamiento humano según la cultura que se trate. Esto suena a una obviedad en nuestros días, pero en aquel entonces pensar así representaba una postura sumamente desafiante, aunque no en un tono beligerante sino más bien escéptico. Al respecto dice Aguilera sobre los *Ensayos*: «así titulados, tan humilde como inteligentemente, representan un prudentísimo temor, un cauteloso y sabio miedo, a todo conocimiento absoluto».⁸⁵ El espíritu de Montaigne es sumamente afín a la actitud de sospecha que referirá Ricoeur con respecto a la hermenéutica de Nietzsche.⁸⁶

De acuerdo con Yáñez, Montaigne fue el primer francés que se dedica al estudio de los problemas morales fuera del ámbito ficcional o literario, de manera que con él inicia eso que hoy reconocemos como “moralismo francés”, y que puede identificarse con el conjunto

⁸³ Oliveira (2020), p. 445.

⁸⁴ Yáñez (1951), p. 179.

⁸⁵ Aguilera, en Montaigne (2003) (intr.), p. XIII.

⁸⁶ Ricoeur (1990), p. 32-33.

de pensadores que destacaron lo moral como «el objeto primero y directo de su elucidación».⁸⁷ Pero Montaigne no se dedica a criticar el comportamiento de otros, sino que lo que se erige como objeto de su observación es él mismo. Así lo asegura en su “Advertencia al lector” cuando afirma que «yo mismo soy el tema de mi libro».⁸⁸ Aunque cabe aclarar que esa disertación sobre sí mismo no es a la manera introspectiva de las confesiones de San Agustín o de Rousseau, sino que tal alusión a ser él mismo su propio tema es solo una forma de motivo o pretexto para extrapolar lo que es aplicable a toda la naturaleza humana: «*Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition*».⁸⁹ Esto es muy consecuente con Nietzsche si consideramos el uso que este hizo de figuras históricas, mitológicas y literarias para representar ciertos tipos comunes que caracterizan a toda una cultura, época o pueblo. Por consiguiente, lo que interesa destacar aquí es el interés por la observación de sí mismo. Al respecto dice Nietzsche en *La gaya ciencia*: «¡Cuántos hombres, pues, saben observar! Y entre los pocos que lo saben —¡cuántos se observan a sí mismos! “Cada uno es para sí mismo el más lejano”».⁹⁰ Claro que esto no es nuevo, pues desde San Agustín hasta Freud son numerosos los pensadores que han hecho uso de la introspección para llegar a conclusiones universales acerca de lo que es la naturaleza humana en su conjunto; pero como ya mencionábamos, en Montaigne no hay un análisis introspectivo al menos en el sentido más estricto, sino que él mismo es solo su propio pretexto para hacer un retrato de la sociedad de su época. Ahora bien, ¿qué podemos decir acerca del pensamiento de Montaigne, sobre todo en relación con Nietzsche?

En primer lugar refiramos esa ya tan conocida cita donde Nietzsche proclama su admiración por Montaigne en la segunda consideración intempestiva, la cual dice lo siguiente:

Solo conozco un escritor al que, en cuanto a honestidad, pongo junto a Schopenhauer, e incluso aun más alto: ese escritor es Montaigne. Que un ser humano así haya escrito es algo gracias a lo cual se ha multiplicado de veras el placer de vivir en esta tierra. A mí al menos me sucede que, desde que conocí a

⁸⁷ Yáñez (1951), p. 179.

⁸⁸ Montaigne (2003), p. XXVII.

⁸⁹ Montaigne, en Yáñez, 2003, p. 180. «Todo hombre porta la forma completa de la condición humana» (traducción mía).

⁹⁰ GC, §335, p. 192.

esta alma libérrima y poderosísima, he de decir lo que él dice de Plutarco: «me bastó con que le diera una mirada para que me creciese una pierna o un ala». Si hubiera que asumir la tarea de encontrar en la tierra una patria y un hogar, yo con él la podría realizar.⁹¹

Si bien el reconocimiento que hace aquí Nietzsche de Montaigne es referido a su honestidad, también es cierto que la influencia de este sobre aquel va más allá de la misma. Un buen ejemplo de ello es el escepticismo, atributo indispensable para aquel que quiere escrutar los verdaderos motivos de los actos humanos. Podríamos decir incluso que es un requisito indispensable para todo genealogista de la moral.

En la “Apología de Raimundo Sabunde”, Montaigne retoma la clasificación que Sexto Empírico hace de la filosofía en tres grandes ramas. En la primera de ellas tenemos a los dogmáticos, a quienes no se les permite dudar. En segundo lugar están los académicos, quienes no se atrevían a asegurar nada acerca de nada. Y por último tenemos a Pirrón y los escépticos, de quienes Montaigne admira su capacidad para mantenerse serenos, rectos, inflexibles y sin movimiento ante una afirmación cualquiera. Hablamos de la ataraxia, entendida como esa «condición de vida sosegada y serena, exenta de las agitaciones que nos causan la opinión y ciencia que creemos poseer de las cosas ».⁹²

Es, pues, esta última, la escuela pirrónica, con la que se siente más cercano Montaigne. Es una escuela donde el filósofo duda de la afirmación que se le propone; la escucha, plantea su contrario y se abre a la discusión, sin despreciar al otro y sin asegurar nada de forma definitiva. La serenidad atarácica que predicaban los escépticos, para liberar al alma de perturbaciones, nos puede ya dar una pista del espíritu libre nietzscheano, pero sobre todo nos habla de ese interés del francés por establecer la suspensión del juicio (*epojé*) como condición de vida tranquila y sosegada. Si bien los dogmáticos aseguran poder alcanzar el conocimiento de las cosas, mientras que los académicos sostienen que es imposible conocer nada, los pirrónicos mantienen una actitud más de cautela, de duda y de pregunta, «sin asegurar nada ni garantizar nada».⁹³ El interés que genera defender una ciencia o una ideología

⁹¹ SE, §2, en *Obras completas*, vol. I, pp. 756-757.

⁹² Montaigne (2003), II, XII, p. 423.

⁹³ Montaigne (2003), II, XII, p. 423.

tiene como único resultado «el temor, la avaricia, los deseos immoderados, la ambición, la superstición, el orgullo, el amor a las novedades, la rebelión, la obstinación, la desobediencia y la mayoría de los males corporales».⁹⁴ Por ende, la impresión que tenemos de conocer las cosas nos conduce a una agitación que es superada gracias a la ataraxia. Vale la pena transcribir el siguiente párrafo de *Aurora*:

“Esta cuestión has de dirimirla contigo mismo, porque se trata de tu vida”, con este grito se nos echa encima Lutero, creyendo que sentimos ya el cuchillo en la garganta. Pero nosotros nos defendemos de él con las palabras de un hombre superior y más prudente: “Es nuestra opción no formarnos una opinión sobre esto o aquello y así ahorrar a nuestra alma la inquietud. Pues las cosas mismas no pueden *exigirnos* por su naturaleza una opinión”.⁹⁵

Las posiciones dogmáticas, como las del cristianismo, suponen que debemos siempre tomar partido entre dos o más opciones, pues “a los tibios el señor los vomita”, dice la Biblia.⁹⁶ Esto no deja de tener un eco en la psicología actual, como cuando un médico descarta la afección orgánica para atribuir la causa del padecimiento a un factor mental, sin la posibilidad de que tanto una como el otro se impliquen entre sí, pues así ha sido su convicción desde estudiante. En cambio, lo que Nietzsche nos recuerda es que, aquel que es honesto, ese que se enfrenta a tesis contrapuestas, tiene el derecho de suspender su juicio sobre las mismas, pues el espíritu escéptico sabe mantener la cautela y no dar nada por sentado, o bien simplemente abstenerse de una opinión, pues es una manera de mantenerse en la ataraxia, de “ahorrarse la inquietud del alma”. El que es honesto resiste al “atropello espiritual” que implican las exigencias como las de Lutero. Si bien la retórica luterana es potente, hay una respuesta más potente representada en la epojé o la suspensión del juicio, afirma Miner.⁹⁷

Pero detengámonos en algo importante: Nietzsche no habla de la ilegitimidad o imposibilidad de formar una opinión de todas las cosas. Lo que está poniendo en duda es el supuesto acerca de que podemos afirmar o negar algo a partir de su propia naturaleza; como si las cosas tuvieran un atributo valorativo o implícito o *en sí*, dado desde “lo alto”. Por eso

⁹⁴ Montaigne (2003), II, XII, p. 423.

⁹⁵ A, §82, p. 83.

⁹⁶ Apocalipsis, 3:16.

⁹⁷ Miner (2017), p. 16.

se entiende que la doctrina cristiana asuma que debemos zanjar nuestra posición frente a la cosa presentada, pues todas las cosas tienen una naturaleza divina o no la tienen, de manera que nuestras elecciones deban darse únicamente en virtud de esa alternativa. El conocimiento pretende alcanzar verdades estables, esenciales, permanentes, inmutables e imperecederas que sean signo de la verdad revelada; así son las verdades de la metafísica pero también las de la ciencia. Dudar de las verdades que se nos ofrecen es dudar de Dios mismo, y eso constituye una herejía y, más aún, una inmoralidad. La tradición exige, por tanto, una serie de posturas por parte del individuo que no dejen espacio alguno para la ambigüedad o la indecisión, de tal suerte que cuando estas últimas se presenten, no titubeemos en decir “será como usted diga”. El espíritu escéptico tiene de esta forma un valor en la medida en que el sujeto cognoscente se atreve a ser honesto frente a lo que no sabe, así como a ser libre ante lo que le es impuesto. Frente al dogma, frente al atropello espiritual, Nietzsche, junto a la epojé de Montaigne, propone la sospecha, esa misma a la que se referirá años después Ricoeur y que es indispensable para pensar una psicología despojada de prejuicios morales. Es clamar por la posibilidad de resistirse a la costumbre, a la tradición, y más que nada, a las convicciones. Si algo reconocerá Nietzsche en los psicólogos franceses será justamente esa capacidad que tuvieron de retratar el alma humana con la honestidad propia del escéptico, es decir, de aquel que se despoja de la tradición y de las convicciones para poner en tela de juicio las verdades que damos por sentadas acerca de la naturaleza humana. Este debería ser el espíritu que anime toda labor psicológica. A este respecto, Frey refiere el interés que Montaigne puso en las costumbres de su época con el fin de demostrar que estas son tan variadas y diferentes entre los pueblos y naciones que no es posible hablar de valores universalmente válidos.⁹⁸ Vale la pena transcribir algunos ejemplos que Montaigne enlista al respecto:

Hay pueblos donde nadie puede hablar al rey, salvo su esposa e hijos, sino mediante cerbatanas. En una nación las vírgenes llevan al descubierto sus partes vergonzosas y las casadas las ocultan cuidadosamente. También hay esta otra costumbre, que por lo demás no carece de alguna razón: la castidad solo tiene valor en el matrimonio, mientras las mozas pueden abandonarse a cualquiera, abortando públicamente mediante medicamentos absurdos si quedan

⁹⁸ Frey (2013), p. 165.

embarazadas. Allí mismo, cuando un mercader se casa, todos los invitados cohabitan con la novia antes que él, y cuántos más concurren, más honrada y recomendada queda ella como resistente y capaz [...]; donde el soldado que presenta al rey siete cabezas de enemigos es hecho noble; donde se tiene la rara e increíble opinión de la mortalidad de las almas [...]; donde los hombres llevan los pesos en la cabeza y las mujeres al hombro; donde ellas orinan de pie y los hombres en cuclillas [...]; donde los padres entregan a sus hijas y los maridos sus mujeres para que se huelgue con ellas el huésped, si paga; donde es honrado que los hijos embarquen a las madres y los padres puedan ayuntarse con hijas e hijos [...] Aquí se vive de carne humana; allá es oficio piadoso matar al padre cuando alcanza cierta edad [...].⁹⁹

Después de un amplio e interesante recorrido por las variadas costumbres que hay esparcidas por todo el mundo, Montaigne termina por concluir que tiene razón Píndaro al llamar a la *costumbre* “la reina y emperatriz del mundo”, pues no hay nada que ella no pueda lograr, ya que «las leyes de la conciencia que decimos nacer de la naturaleza, nacen de la costumbre».¹⁰⁰ En otras palabras, aquello que consideramos inscrito en nuestra naturaleza o como dado desde lo alto no es más que la fuerza de la costumbre. Esta es una vuelta de tuerca para la lectura que del hombre se ha hecho desde la aparición del cristianismo, ya que considerar a la conciencia y el actuar humanos como fruto de una serie de condiciones histórico-culturales, mucho más contingentes que necesarias, donde las esencias universales ceden el paso a los simples hábitos y valoraciones que cada pueblo adquiere conforme a sus circunstancias y no conforme a los mandatos divinos, constituye, decíamos, un giro casi copernicano en cuanto a la moral se refiere, y que ya no será posible frenar a pesar de diversos intentos religiosos (sobre todo posteriores a la Reforma) por callar voces como la de Montaigne. Este comprende muy bien que existe una pluralidad de costumbres, y no reglas unitarias para el comportamiento. Hay que enfatizar: los comportamientos son plurales y variables, no constantes ni universales.

Ahora bien, ¿en qué nos ayuda todo esto en nuestro camino hacia la dilucidación de una psicología nietzscheana? En muchos sentidos. En primer lugar, en la relación que existe

⁹⁹ Montaigne (2003), I, XXII, pp. 74-46.

¹⁰⁰ Montaigne (2003), I, XXII, p. 77.

entre moral y costumbre. De hecho, la moral no es más que la manera que se tiene de seguir ciertas costumbres. El mismo Nietzsche lo dice en *Aurora*, cuando afirma que la moral no es otra cosa que la obediencia a las costumbres, cualesquiera que sean, y estas no son más que «la *manera tradicional* de actuar y enjuiciar».¹⁰¹ Veamos cada parte de esta afirmación. La moral es, *antes que nada* (es decir, que no solamente, pero sí ante todo), la obediencia a las costumbres. ¿Y qué es una costumbre? Nietzsche lo dice claramente: una forma tradicional de comportarse y valorar. Es tradicional porque no se decide de la noche a la mañana, ni se decreta de un día para otro; tampoco son actos voluntariosos para los cuales bastaría una simple decisión para ejecutarlos. No. El comportamiento y los valores tienen una raigambre tan profunda que llega el momento en que ya es imposible saber cuál fue su procedencia o su origen.¹⁰² Y es que el acto moral nos remite una forma de comportarse, y ante esto solo cabe hacerse una pregunta: ¿qué es la psicología sino el estudio del comportamiento?¹⁰³ Pero antes del acto está la valoración que conduce a la acción. Por tanto, podríamos considerar a la psicología, al menos hasta ahora, como el estudio o la reflexión sobre la manera en que los hombres valoran. A final de cuentas, la filosofía nietzscheana no es otra cosa que el intento por descubrir el origen del valor y el valor del origen, retomando las palabras de Deleuze a propósito del método genealógico.¹⁰⁴ ¿Qué es entonces lo inmoral? Pues justamente aquello que no se ciñe a la costumbre, que la desobedece, que la desafía. Por tal motivo, el (in)moralista es el espíritu libre, del que también encontramos un importante antecesor de Nietzsche en Montaigne.

En resumen, la moral, que se manifiesta en costumbres concretas, es la llave de entrada hacia los escondrijos del alma humana. Sin adentrarnos aun en discusiones sobre la definición, naturaleza o legitimidad de una noción como “alma”, quedémonos por ahora con el hecho de que para los moralistas franceses es esa alma la que se encargarán de diseccionar, con lo que intentarán pintar retratos más adecuados (más auténticos) del hombre y sus acciones. Lo que Montaigne inició tendrá su eco en diversos pensadores a los que Nietzsche también leyó y que dejaron una huella profunda en lo que a toda la obra y pensamiento de

¹⁰¹ A, §9, p. 22.

¹⁰² Aunque justamente es por eso que Nietzsche requirió del método genealógico.

¹⁰³ Si bien esta sería una concepción más cercana al actual conductismo, en oposición a la psicología como estudio de la psique, no deja de ser tampoco una definición generalmente aceptada de la psicología.

¹⁰⁴ Deleuze (1998), p. 9.

este se refiere, pero que tendrá un efecto específico en lo que nuestro filósofo entenderá más adelante por Psicología.

2. La Rochefoucauld

En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se pregunta por qué ya no se lee a los «grandes maestros de la sentencia psicológica», y señala específicamente a La Rochefoucauld entre ellos, así como a sus «parientes espirituales y artísticos».¹⁰⁵ ¿Qué importancia tuvo para Nietzsche este escritor francés en esta obra? ¿Por qué lo llama “gran maestro de la sentencia psicológica”? Veámoslo a continuación.

Frey afirma que moralista no es aquel filósofo que prescribe pautas de comportamiento, sino que es un observador, que analiza costumbres y formas de actuar.¹⁰⁶ Esto coincide con lo que refiere Yáñez, cuando afirma que La Rochefoucauld nos recuerda que la ética no se trata de lo que los hombres “deben ser”, sino de lo que realmente son.¹⁰⁷ La Rochefoucauld busca retratar al hombre tal cual es, con sus verdaderas motivaciones, las más profundas y auténticas, sin señalarlas ni siquiera de defectos, sino simplemente exponiéndolas sin filtros preestablecidos. En otras palabras, el francés disecciona al alma; observa y analiza costumbres y comportamientos, concluyendo que no es la razón quien gobierna los actos humanos, sino «la voluntad soberana».¹⁰⁸ Con esto se establece otra suposición escandalosa: que el hombre no es tan libre como se cree. La libertad presupone un ejercicio correcto de la razón, donde gracias a su facultad de juzgar el hombre es capaz de elegir entre el bien y el mal. Por el contrario, para La Rochefoucauld esto no es así, pues detrás de nuestras aparentes elecciones, y más aún, de nuestras aparentes virtudes se encuentran una serie de motivos que impulsan nuestras acciones y que pueden resumirse en tres: el amor propio (egoísmo), el humor (estado de ánimo) y la fortuna (el azar, la suerte, el

¹⁰⁵ HH I, II, §35, p. 64.

¹⁰⁶ Frey (2013), p. 166.

¹⁰⁷ Yáñez (1951), p. 196.

¹⁰⁸ Yáñez (1951), p. 196.

destino).¹⁰⁹ «Nuestras virtudes no son, a menudo, sino vicios disfrazados»,¹¹⁰ es la frase que sirve de epígrafe para la obra más conocida del francés. Pero por si no quedara claro de qué va su obra, nos encontramos inmediatamente con la primera máxima que reza así:

Lo que tomamos por virtudes a menudo no es más que un compuesto de diversas acciones y diversos intereses que el azar o nuestro ingenio consiguen armonizar, y no es siempre el valor y la castidad lo que hace que los hombres sean valientes y que las mujeres sean castas.¹¹¹

Afirmaciones como esta son el fruto de la más aguda observación psicológica ya iniciada por Montaigne; pero a diferencia de este, La Rochefoucauld no era un hombre solitario recluido en una torre, sino que más bien frecuentaba los salones, las fiestas y los bailes en donde convivía refinadamente con una diversidad de personajes de la alta sociedad. El retrato que La Rochefoucauld pinta, por consiguiente, es el de la sociedad burguesa de su época, donde la imagen y la apariencia (como lo sigue siendo ahora) de desplegaban en un sinfín de maneras afectadas con las cuales se pretendía ofrecer la mejor impresión a los demás. Esto lo intuyó el Duque de La Rochefoucauld como un conjunto de máscaras que había que retirar para ver lo que había detrás. La psicología del pensador francés es una psicología del desenmascaramiento, el desenmascaramiento de la virtud. Son las máscaras usadas en la vida social y que fundamentan la moralidad de las costumbres.¹¹²

Por otra parte, así como los ensayos fueron necesarios a Montaigne para poder escribir con mayor libertad aquello que no podía ser escrito bajo discursos sistemáticos, rígidos y formales, para La Rochefoucauld fue necesario escribir a manera de máximas, de tal suerte que con una sentencia corta y breve se pueda decir mucho. Esto es justo también lo que ha retomado Nietzsche de La Rochefoucauld, aunque en forma de aforismo. Y es que Nietzsche, después de escribir el erudito y polémico texto sobre *El nacimiento de la tragedia*, recurre ahora, con esta necesidad que tiene del gran desprendimiento, a una nueva forma de escribir. Es como si su distanciamiento respecto de Schopenhauer y Wagner hubiese requerido también una forma de escritura nueva. Pero más aún: es como si al inicio de su

¹⁰⁹ Díez del Corral, en La Rochefoucauld (1984), (intr.), p. 19.

¹¹⁰ La Rochefoucauld (1984), p. 29.

¹¹¹ La Rochefoucauld (1984), p. 29.

¹¹² Oliveira (2020), p. 450

oficio como psicólogo necesitara de una escritura que arrojara esos mismos dardos que tenían como blanco la naturaleza humana y que ya dirigían La Rochefoucauld y luego Rée.¹¹³ Porque el aforismo es eso: una especie de flecha que con su ligereza apunta finamente a los blancos que requieren de la agudeza psicológica. Un discurso amplio y disperso no atinaría tan eficazmente en esos objetivos tan específicos. De esta forma, la aforística es el recurso que para Nietzsche se convierte en «la única forma honesta de hacer filosofía»; algo así como «la punta de un iceberg del pensamiento».¹¹⁴

Otro aspecto importante que de acuerdo con Oliveira va a marcar la concepción de la psicología para Nietzsche es el papel que el cuerpo tiene en el pensamiento de La Rochefoucauld. Es bien sabido el lugar que el cuerpo ocupa en la filosofía nietzscheana, al grado de que, tal como sintetiza Sánchez Meca, se convierte en el hilo conductor de su pensamiento;¹¹⁵ pues bien, es La Rochefoucauld un precursor en este sentido, pues el cuerpo será de lo más relevante para la comprensión de la psicología como una fisio-psicología, ya que los sentimientos morales son un síntoma de eventos psicológicos que ocurren en el cuerpo: «si se examina la naturaleza de las enfermedades se verá que tienen su origen en las pasiones y en las penas del ánimo», dice el pensador francés, y agrega:

La ambición ha traído fiebres agudas y frenéticas; la envidia ha traído ictericia e insomnio; de la pereza provienen letargos, parálisis y languideces; la cólera ha traído ahogos, ebulliciones de sangre e inflamaciones de pecho; el miedo ha traído palpitations del corazón y síncope; la vanidad ha traído las locuras; la avaricia, tiña y sarna; la tristeza ha traído escorbuto; la crueldad, los cálculos; la calumnia y las falsas relaciones han difundido el sarampión, las viruelas y la púrpura, y a los celos se debe la gangrena, la peste y la rabia.¹¹⁶

La envidia, la pereza, la cólera, el miedo, la vanidad, la tristeza, la crueldad, la calumnia, los celos, los pleitos, las deudas, el hastío matrimonial, el tedio de los amantes o incluso el

¹¹³ Cfr. HH I, II, §36, pp. 65-66.

¹¹⁴ Faber, en Oliveira (2020), p. 451. Para acercarse más al influjo que La Rochefoucauld ejerció sobre Nietzsche en cuanto a la aforística se refiere véase Tuncel (2016), y Faber (1986).

¹¹⁵ Sánchez Meca (2008), p. 124.

¹¹⁶ La Rochefoucauld (1984), p. 131.

amor,¹¹⁷ son todas ellas un conjunto de pasiones que subyacen no solo en el bajo fondo de la moral, sino en las enfermedades del cuerpo. Nietzsche también establece este vínculo, aunque de forma inversa, pues los sentimientos morales tienen más bien su origen en el cuerpo: «Nuestro pensamiento y nuestra estimación de valor son solo una expresión de apetencias que imperan detrás de ellos», dice Nietzsche en un fragmento póstumo de 1885.¹¹⁸

Esto es quizás esa *fisio-psicología* nietzscheana a la que se refería Oliveira unos párrafos más arriba: una psicología que no niega el cuerpo sino que lo reconoce como condición necesaria de la moral, que al igual que el cuerpo, se mostrará saludable o adolecerá de la enfermedad. Lo deseable una relación cuerpo-moral auténtica y saludable. Auténtica porque no tendría necesidad de negar ni disfrazar aquello que considera vicio, y saludable porque se asentaría en la vida antes que en ficciones grandilocuentes de virtud. En suma, como dice Abraham, La Rochefoucauld inaugura una versión de la moral como impostura.¹¹⁹ Ahora se cambia la perspectiva: el psicólogo ya no se ocupa de las costumbres, «sino que ahora se ocupa de retratos y sentimientos morales», por lo que en adelante la tarea será la de «el socavamiento de un ideal y su encarnación».¹²⁰ El amor y la compasión se invierten ahora cual tierra removida por la pala para mostrar lo que hay debajo de la superficie: egoísmo, vanidad y orgullo.

Pascal

La manera en Nietzsche se vinculó con Pascal fue un tanto conflictiva para el primero, pues el aprecio que tuvo hacia el francés fue un tanto ambivalente. Lo admiraba por su genialidad, pero creía que su fervoroso cristianismo echó por tierra sus talentos. A este respecto se pueden citar diversos comentarios, pero solo refiramos cuando Nietzsche afirmó que la fe

¹¹⁷ El pasaje completo termina así: «Las desgracias imprevistas han traído la apoplejía; los procesos han traído jaquecas y congestión cerebral; las deudas han provocado fiebres éticas; el aburrimiento del matrimonio ha traído cuartanas, y el cansancio de los amantes que no se atreven a dejarse ha causado los vapores. El amor, por sí solo, ha hecho más daño que todas las demás juntas, y nadie puede atreverse a expresarlos; pero como también obra los mayores bienes de la vida, en lugar de denigrarlo, se debe callar; se debe temerlo y respetarlo siempre» (La Rochefoucauld, 1984, p. 131).

¹¹⁸ FP, IV, Otoño de 1885-Primavera de 1886, 1 [30], p. 48.

¹¹⁹ Abraham (2005), p. 91.

¹²⁰ Abraham (2005), p. 115.

de Pascal era un «continuo suicidio de la razón»;¹²¹ o bien cuando, hablando de que la crueldad no solo se ejerce contra otros sino también consigo mismo, pone como ejemplo al «pascaliano sacrificio dell'intelletto».¹²² Pero veamos concretamente lo que nos aporta para la caracterización de la psicología nietzscheana la influencia de Pascal.

De acuerdo con Yáñez, el hombre interior será el tema central en Pascal; ahora la disección de los caracteres internos remplaza a la descripción externa de las costumbres, siendo la reflexión sobre la voluntad humana algo de lo más recurrente del período en que escribió.¹²³ Chateaubriand afirmó que «difícil es no sentirse poseído de estupor cuando al hojear sus *Pensamientos* se encuentren los seis capítulos que tratan de la naturaleza humana»,¹²⁴ llegando así a la conclusión de que Pascal penetró en los problemas sustanciales del mundo moderno, y ello sobre todo por su sagacidad acerca del conocimiento del hombre.¹²⁵

¿Cuál es, entonces, el problema con Pascal? Pues bien, que como afirma Yáñez, en el francés es difícil separar el pensamiento ético del teológico.¹²⁶ A diferencia de Montaigne y La Rochefoucauld, en Pascal hay una fuerte necesidad de defender al cristianismo frente a las herejías tales como el jansenismo, usando para ello el camino de la naturaleza humana con el fin de llegar a las verdades religiosas, pues en esa interioridad del hombre es donde se revela la verdad (*le coeur óu parle Dieu*): «es preciso, para hacer que una religión sea verdadera, que haya conocido nuestra naturaleza. Debe haber conocido su grandeza y su pequeñez, y la razón de una y de otra. ¿Qué otra religión la conoció, fuera de la cristiana?». ¹²⁷ Todo esto le resultó sumamente chocante a Nietzsche, aunque sin dejar de sentirse atraído por él.

Podemos observar una especie de irracionalismo en Pascal, no porque niegue el papel de la razón o el entendimiento, sino porque simplemente le atribuye mayor importancia al

¹²¹ MBM, §46, p. 92.

¹²² "Sacrificio del intelecto" (MBM, §229, p. 219). Otras lamentaciones nietzscheanas por el cristianismo de Pascal se pueden encontrar en: GM, III, §17, p. 192; EH, Por qué soy tan inteligente, §3, p. 56.

¹²³ Yáñez, 1951, p. 183.

¹²⁴ Chateaubriand, en Yáñez (1951), p. 185.

¹²⁵ Yáñez (1951), p. 185.

¹²⁶ Yáñez (1951), p. 186.

¹²⁷ En Pascal, 2015a, (intr.), p. 160.

corazón,¹²⁸ quien usa este término en su concepción más simple, esto es, como el núcleo del cuerpo y por tanto de toda actividad humana.¹²⁹ Una visión que podría parecer más cercana a lo fisiológico que a lo psicológico o lo espiritual. Pero evidentemente hablar del corazón es también una metonimia, y aunque puede adquirir una polisemia en el pensamiento pascaliano, Villar afirma que el principal significado que se le debe dar al corazón debe ser en el sentido de «la raíz última de la persona humana».¹³⁰ ¿Qué significa esto? Que el *corazón* en Pascal es «el fondo último de la persona, en el que pueden encontrarse dimensiones o aspectos muy distintos según se esté con o sin Dios».¹³¹ Esto podría considerarse un irracionalismo si consideramos que no es la razón el instrumento por excelencia por el que Dios se vale para hacerse “escuchar”. No es que los irracionalistas se enfrenten a la razón, sino que es su modo de entenderla lo que los distingue, sobre todo si es una razón «abstracta, intelectualista y ajena a la vida».¹³² A pesar de ser matemático, Pascal no encuadra totalmente en el racionalismo, pues al igual que Nietzsche, es también un pensador trágico.¹³³

Por otro lado, en Pascal encontramos nuevamente ese mismo reconocimiento de la honestidad que Nietzsche ya había hecho antes con respecto a Montaigne. Es solo que en el caso de Pascal Nietzsche lo llama de otra forma, a saber, un “cristiano lógico”, tal como lo refiere en una carta a Brandes del 20 de noviembre de 1888:

Estoy conforme con lo que dice usted acerca de Dostoievsky: siento por él mucho aprecio como uno de los psicólogos más grandes del mundo. Le estoy profundamente agradecido, por más antagónico que sea a mis instintos. Lo mismo siento hacia Pascal, a quien casi quiero, porque me enseñó mucho, mucho. ¡Es el único cristiano lógico!¹³⁴

En este fragmento, lo que dice sobre Dostoievski puede darnos la clave de su relación con Pascal: “un agradecimiento por más antagónico que sea a sus instintos”. Hay, además, dos

¹²⁸ Cfr. Yáñez (1951), p. 187

¹²⁹ Villar (2015), p. 182.

¹³⁰ Villar (2015), p. 182.

¹³¹ Villar (2015), p. 184.

¹³² Suances y Villar (2004), t. I, p. 14.

¹³³ Suances y Villar (2004), t. I, p. 65.

¹³⁴ Brandes (2008), p. 115 (en las conclusiones se retomarán estas palabras para abordarlas más ampliamente).

fragmentos póstumos en la misma línea; uno de 1880, cuando evoca «el alma clara y lógica de Pascal»;¹³⁵ y otro del otoño de 1887, donde se refiere a Pascal como ese «admirable lógico del cristianismo».¹³⁶ ¿Qué significa entonces esta logicidad que tanto aprecia Nietzsche y de qué manera puede darnos pistas sobre la concepción que tenía Nietzsche de la psicología?

De entrada, pensemos en la figura que Nietzsche tiene del cristiano promedio: «el cristiano corriente es una figura deplorable, un hombre que no sabe realmente contar hasta tres», afirma el alemán.¹³⁷ Sin embargo, la opinión que Nietzsche se hace de los cristianos franceses es un tanto distinta, pues como opina en *Aurora*:

No puede discutírseles a los franceses que han sido el pueblo *más cristiano* del mundo: no porque entre ellos la fe de la masa haya sido mayor que en otras partes, sino porque entre ellos los ideales cristianos más difíciles se han encarnado en hombres y no han quedado en idea, amago o medianía. Ahí está Pascal, en fuego, espíritu y honradez el primero de todos los cristianos [...]¹³⁸

Nietzsche ha aprendido a comprender cierta psicología del cristianismo a partir de la lectura de Pascal, y es que el cristianismo, cuando es honesto, se vuelca contra sí mismo, contra el propio cristianismo. «Se ve qué es *lo que* ha vencido propiamente sobre el Dios cristiano: la moralidad cristiana misma, el concepto de veracidad tomado cada vez más rigurosamente, la sutileza de padres confesores de la conciencia cristiana, traducida y sublimada en conciencia científica, en pureza intelectual a todo precio».¹³⁹ Ese es justamente Pascal: la sutileza de una conciencia cristiana sublimada en conciencia científica. En este punto es importante referir textualmente a Lebreton:

Esta "sutileza de los confesores de la conciencia cristiana" es ya la que permite la lucidez psicológica de los moralistas –Montaigne, La Rochefoucauld, Chamfort– entre los que se puede incluir a Pascal. El escrupuloso autoexamen requerido por la moral cristiana ha contribuido paradójicamente a los ilustrados en la enseñanza de un "escepticismo moral"; una lucidez, una profundidad, que hace que los

¹³⁵ FP, II, Finales de 1880, 7 [265], p. 715.

¹³⁶ FP, IV, Otoño de 1887, 10 [128] (243), p. 340.

¹³⁷ HH I, III, §116, p. 104.

¹³⁸ A, §192, p. 177.

¹³⁹ GC, §357, p. 224.

escritores antiguos parezcan ingenuos en este dominio. El cristianismo ha dado espíritu a los hombres, porque la espiritualidad es fruto de la debilidad y el resentimiento; más profundidad también, porque profundizar es el trabajo de reprimir los instintos. Pero Pascal va más allá en este sentido que los moralistas, ya que al escepticismo moral se suma el escepticismo científico, el rigor del erudito para quien toda convicción tiende a volverse sospechosa.¹⁴⁰

Por lo que hemos visto a lo largo de este capítulo, ya sabemos que la duda moral no es más que el escepticismo desarrollado por los moralistas franceses. Pero aquí la novedad es, como justamente lo refiere Lebreton, que Pascal va más allá del escepticismo moral para construir un escepticismo científico, mismo que implica una duda diferente a la duda cartesiana, pues esta última no cuestiona la bondad y perfección divinas,¹⁴¹ mientras que Pascal sí lo hace, como cuando afirma que lo que el mundo muestra es en realidad a un Dios que se esconde, lo que sin duda le generó cierta congoja.¹⁴² Lo mismo podemos decir acerca de la psicología: aquello que comenzó como una duda moral, como una sospecha sobre la virtud, se convierte ahora en una obligación científica, despojada de toda certeza moral, incluso si esta pone la misma presencia de Dios en entredicho, por muy conflictivo que esto sea.

En cuanto a Dostoievski se refiere, solo diremos por ahora que, de acuerdo con lo revisado, él también puede considerarse un cristiano lógico en el mismo sentido pascaliano: un hombre que fue honesto frente a las dudas que le generaron sus convicciones morales. Y si consideramos a Pascal un irracionalista, entonces podemos sentarlo también en la misma mesa de Dostoievski. Por lo demás, es en este conflicto interno, en esta honestidad frente a la condición humana donde podemos encontrar otro vaso comunicante que nos remita a la relación Nietzsche-Dostoievski en cuanto a la psicología se refiere.

Un contemporáneo: Paul Rée

El caso de Paul Rée es central si queremos comprender la psicología nietzscheana. De hecho, Rée era considerado psicólogo por algunos, más que como filósofo. Fue el autor de obras

¹⁴⁰ Lebreton (2018), p. 32.

¹⁴¹ Lebreton (2018), p. 39

¹⁴² Pascal (2015b), VIII, 556, p. 84.

como *Observaciones psicológicas*, *Origen de los sentimientos morales*, *El origen de la conciencia* y *La ilusión del libre albedrío*.

En el texto de *Observaciones psicológicas* se puede reconocer la fuerte influencia de los moralistas franceses, siendo la virtud moral el principal tema del libro, buscando develar ese «fingimiento del bien».¹⁴³ Su estilo también es aforístico, a la manera de máximas y sentencias, caracterizadas por «la ironía, y en menor grado por el cinismo, que translucen un espíritu escéptico respecto a la bondad y veracidad de la vida social».¹⁴⁴ Otra influencia que se puede respirar en esta obra es la de Schopenhauer, especialmente el de *Parerga y Paralipómena*, gracias a la cual Rée profundiza, en tono escéptico y siempre pesimista, sobre la oposición altruismo-egoísmo: «el hecho de que cualquiera sostenga también que sus opiniones son correctas debería hacernos desconfiar de la corrección de nuestras opiniones».¹⁴⁵ Y luego: «resulta difícil, casi imposible, reconocer, antes de poseerlas, que las cosas buenas de este mundo no nos hacen felices; pero luego, casi todos reconocen esta verdad. De ahí que los escritos de los filósofos morales sobre este asunto no tengan un objetivo práctico».¹⁴⁶ Como vemos, Rée es otro pesimista escrutador del alma y de la conciencia, poniendo siempre a prueba la moral dominante. Todas estas son tareas que hacían de Rée un destacado psicólogo.

Pero Rée es algo más que una especie de continuidad de los moralistas franceses y de Schopenhauer.¹⁴⁷ Paul Rée representa en *Humano, demasiado humano* el interés de Nietzsche por desprenderse de las supersticiones metafísicas para acercarse a la ciencia. Rée, también cercano a Darwin y a las teorías evolucionistas, así como al positivismo, es para Nietzsche una influencia que lo conduce por los senderos de la ciencia para acceder al origen de los sentimientos morales. De acuerdo con Abraham, Rée rescata toda la tradición francesa, combinándola con el positivismo utilitarista y el asociacionismo francés, desarrollando así un método genético para explicar el origen de los sentimientos morales tomando como referente a Darwin.¹⁴⁸ Con Rée los valores ahora se piensan a partir de tres

¹⁴³ Toledo (s/a), p. 4.

¹⁴⁴ Toledo (s/a), p. 4.

¹⁴⁵ Rée, en Toledo (s/a), p. 5

¹⁴⁶ Rée, en Toledo (s/a), p. 5.

¹⁴⁷ «El moderno Pascal», dijera Nietzsche sobre Schopenhauer (FP, IV, 10 [5], p. 299).

¹⁴⁸ Abraham (2005), p. 92.

principios que nada tienen que ver con los dictados divinos y metafísicos, sino con cosas bien mundanas: el instinto de conservación (contractualismo), la satisfacción de los instintos sexuales (Schopenhauer) y la satisfacción de la vanidad (La Rochefoucauld).¹⁴⁹ Asimismo, lo de Rée es un andar ligero, pues está despojado de los deberes patrióticos, metafísicos y religiosos: «Rée es Apolo sin la coartada de Dioniso ni el pago previo de una visita al infierno. Es el fin del romanticismo metafísico».¹⁵⁰

El análisis filológico que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* acerca el origen de las palabras “bueno”, “malvado” y “malo”, es parte de una discusión que nos remite a Paul Rée y a *Humano, demasiado humano*, pues es este último quien afirma que la génesis de las evaluaciones bueno/malo provienen de aquel que recibe el don o el bien; esto es, lo altruista es lo bueno desde el punto de vista del que recibe, porque justamente lo aprecia.¹⁵¹ Nietzsche se va a desmarcar más delante de esta idea, para opinar que –digámoslo brevemente– el origen de las nociones de “bueno”, “malvado” y “malo” se encuentra en las condiciones de existencia del individuo, donde lo bueno era referido al noble y poderoso, en oposición a todo lo que era inferior, es decir lo vulgar. Lo malo, por ende, parte de los hombres más bajos, los villanos, los miserables. La noción de Rée y los utilitaristas ingleses, quienes consideran que el binomio bueno-malo procede de los sentimientos altruistas, será ampliamente discutida por Nietzsche a lo largo de toda la primera parte de *La genealogía de la moral*. Por ahora, el de Röcken emprende en *Humano, demasiado humano* un análisis de la moral, pero a través del recorrido de la historia, con las teorías la evolución y la biología incipiente presentes, con lo que inaugura una psicología desprovista de consideraciones *a priori* y que se propone desmenuzar desde sus más íntimos secretos los verdaderos motivos humanos referidos a la virtud y la moral. Así, dice en el parágrafo 37:

[...] en el estado actual de una determinada ciencia particular se ha hecho necesario el despertar de la observación moral, y no puede ahorrarsele a la humanidad el cruel espectáculo de la mesa de disección psicológica y de sus escalpelos y pinzas. Pues aquí manda esa ciencia que pregunta por el origen y la historia de los llamados sentimientos morales y que según progresa debe plantear

¹⁴⁹ Cfr. Abraham (2005), p. 92.

¹⁵⁰ Abraham (2005), p. 95.

¹⁵¹ Cfr. Abraham (2005), p. 93.

y resolver los complejos problemas sociológicos; la antigua filosofía desconocía por completo estos últimos y siempre eludió con pobres subterfugios la investigación del origen y la historia de los sentimientos morales.¹⁵²

Es esta la primera concepción de psicología que encontraremos en Nietzsche. Posteriormente encontraremos otra más elaborada en *Más allá del bien y del mal*, donde afirma que la psicología puede ser entendida como «una morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad del poder*».¹⁵³ Entraremos de lleno en este tema en el último capítulo. Mientras tanto, lo que podemos concluir con respecto a la psicología nietzscheana al menos en lo que concierne a este período, es que es un saber que consiste en esa observación honesta e histórica (genealógica), desprovista de la metafísica, que disecciona la moral y las costumbres para sacar a la luz las motivaciones más humanas y profundas que subyacen en todos los actos humanos. Esto tiene diversas implicaciones: en primer lugar, que la psicología es un ejercicio genealógico, pues requiere develar la procedencia de las valoraciones humanas. En segundo lugar, que la psicología se despoja de realidades *trascendentes y a priori*, por lo que los juicios de un psicólogo no son morales, sino que más bien hace un escrutinio de la moral; en otras palabras, la psicología se desprende de los prejuicios morales de la metafísica. En tercer lugar, que requiere un ánimo escéptico, de sospecha, pues dar por hecho verdades definitivas y absolutas sería romper con la condición anterior. Y por último, que es una psicología de las profundidades, que como ya lo señala Nietzsche en el prólogo a *Aurora*, requiere de alguien que socave aquello que ha sido soterrado durante milenios y que examine esa «vieja confianza» sobre la que los filósofos solían construir «el suelo más seguro».¹⁵⁴

La psicología nietzscheana es, al menos hasta este punto, una psicología que se perfila como una psicología de las profundidades que indaga, bajo método genealógico, lo que subyace en toda moral.

¹⁵² HH I, II, §37, p. 66.

¹⁵³ MBM, §23, p. 57.

¹⁵⁴ Cfr. A, Prólogo, §§1-2, pp. 11-12.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO III

LA PSICOLOGÍA DEL SUBSUELO

Cuando Nietzsche se encuentra con Dostoievski, su impacto es tan grande y profundo que cree haber encontrado un espíritu afín. Así lo refiere en una carta a Peter Gast (seudónimo de Heinrich Köselitz) fechada el 13 de febrero de 1887: «¿Conoce a Dostoievski? Excepto Stendhal, nadie me ha causado tanto placer y sorpresa: un psicólogo, con el que *yo me entiendo*».¹⁵⁵ Unos días más adelante, en una carta dirigida a Franz Overbeck fechada el 23 de febrero del mismo año, Nietzsche abunda más en su descripción de Dostoievski, cuando afirma que:

De Dostoievsky, hasta hace pocas semanas, no conocía ni siquiera el nombre — ¡yo, hombre inculto que no lee ningún *Journal!* Un movimiento casual en una librería puso ante mis ojos la obra *L'esprit souterrain*, que acababa de ser traducida al francés (¡del mismo modo totalmente casual me encontré a los 21 años con Schopenhauer y a los 35 con Stendhal!). El instinto de familiaridad (¿o cómo podría llamarlo?) habló de inmediato, mi alegría fue extraordinaria. Tengo que retrotraerme hasta mi encuentro con el *Rouge et Noir* de Stendhal para recordar una alegría igual. (Son dos relatos, el primero en realidad una pieza de música, de una música muy extraña, muy no alemana; el segundo, un rasgo de genio de la psicología, una especie de burla de sí mismo del γνῶθι σαυτόν). Dicho sea de paso: esos griegos tienen mucho sobre la conciencia — la falsificación era su auténtico oficio, toda la psicología europea adolece de la superficialidad griega; y sin un poco de judaísmo, etc., etc., etcétera.¹⁵⁶

Es así que el primer texto que Nietzsche leyó de Dostoievski fue una edición titulada *L'esprit souterrain*, que en una primera instancia podríamos suponer que se trata de la obra *Memorias del subsuelo*, lo cual sería correcto solo en parte, pues lo que Nietzsche leyó en realidad fue una traducción al francés alterada por los traductores y editores E. Halpérine y Ch. Morice,

¹⁵⁵ En Stellino (2010), p. 23.

¹⁵⁶ CO, V, #804, p. 270.

en la que estos unieron arbitrariamente dos obras de Dostoievski, además de agregar una voz narrativa que le diera continuidad a ambas historias. Por consiguiente, cuando Nietzsche habla de las “dos partes” de la obra, en realidad está hablado de dos obras diferentes que Dostoievski publicó con muchos años de diferencia. La primera parte a la que se refiere Nietzsche en su carta a Overbeck llevó por título en la edición de Halpérine y Morice el nombre de “Katia”, y no es otra cosa que el relato breve llamado *La patrona*, publicado por primera vez por Dostoievski en 1847, es decir, cuando este todavía era parte del círculo de Belinski y escribía en el mismo tono de *Pobres gentes*. Luego, la segunda parte de la que habla Nietzsche es *Memorias del subsuelo*, un texto muy posterior publicado varios años después, en 1864, cuando Dostoievski ya había salido de Siberia y ha renegado de los ideales socialistas que había acogido antes de su encarcelamiento. En ambos casos, los editores alteraron libremente las obras para que parecieran una sola y que el protagonista de *La patrona* fuera el mismo de *Memorias del subsuelo*.¹⁵⁷ Como veremos en unos momentos, quizás la unión no sea tan descabellada si consideramos que el hombre subterráneo es el mismo tipo literario que Ordinov, el protagonista de *La patrona*, es decir, un soñador. No obstante, lo que sí podría desentonar más entre ambas obras es el espíritu ideológico que animaba a Dostoievski cuando escribió cada una de ellas. Mientras que en *La patrona* Dostoievski seguía teniendo como tema de sus obras a los personajes desposeídos y marginados, en *Memorias del subsuelo* ya se está desligando de las ideas socio-románticas que animaron su pluma antes de Siberia. Es, por consiguiente, esta extraña unión de obras tan disímiles y distantes en el tiempo y en ideas con la que se encontró Nietzsche y que aun así le causó tanta fascinación. Por lo demás, no deja de llamar la atención que Nietzsche identificara la diferencia que existía entre ambas partes, al grado de reconocer en cada una de ellas universos o de concepciones diferentes, llamando a la primera “una música muy poco alemana” y a la segunda “un alarde de psicología”.

¹⁵⁷ Si bien esta acción parece arbitraria y poco respetuosa, no hay que dejar de notar que de alguna forma los editores advierten al lector de lo que han hecho, pues en la portada aparece la siguiente leyenda: «TRADUIT ET ADAPTÉ PAR E. HALPÉRINE ET CH. MORICE» (TRADUCIDO Y ADAPTADO POR E. HALPERINE Y CH. MORICE) (Stellino, 2010, p. 23, n. 12).

I. LA PATRONA (“KATIA”)

La patrona, como ya indicamos, fue escrita en 1847, y habla de un joven, Ordinov, que dedicado a la vida intelectual vive las penurias de su actividad. En una palabra, es el personaje tipo de soñador del que ya se habló en la primera parte. Un día buscando alojamiento se encuentra en una iglesia con una joven tan bella que se siente cautivado, de nombre Katia, por lo que su atracción lo impulsa a seguirla, pues no se le puede acercar debido a que siempre está acompañada de un hombre mayor con aire recio y de rostro duro llamado Murin. Es así que Ordinov descubre el edificio donde habitan Katia y Murin, un piso bastante miserable en un barrio de las orillas de San Petersburgo, por lo que se le ocurre solicitar hospedaje justo ahí donde la pareja vive. Si bien su aparición no es bien recibida por el viejo, sí lo es por la joven Katia, por lo que Ordinov se queda con ellos y de este acuerdo empieza la relación afectiva entre ambos, aunque siempre bajo la sombra del intimidante y enigmático viejo Murin.

La relación que tienen entre sí el viejo Murin y la joven Katia es un enigma para Ordinov; este no sabe si es su hija o su pareja, aunque ciertos detalles se le irán aclarando a lo largo del relato. En primer lugar, se entera de que Murin era un comerciante muy rico pero que a partir de una serie de desgracias se recluyó en la lectura de textos sagrados y de naturaleza más bien del tipo hermético y esotérico, por lo que Murin es en realidad una especie de adivino, de sabio vidente que ejerce una profunda y terrible influencia sobre Katia. Es respetado y temido por la gente no solo por su aspecto (que nos recuerda al gran inquisidor), sino porque se cuenta que ha logrado “deshacerse” de quienes le han hecho daño.

Más adelante, Ordinov se entera por boca de la propia Katia la historia que hay detrás de su extraño vínculo con Murin. Sucede que este era un comerciante cercano a sus padres cuando Katia aún era adolescente. A Katia le desagradaba Murin, pero un día este le regala unas perlas que ella no desea, por lo que se las trata de dar a su madre, quien se encuentra enferma; desafortunadamente piensa que Murin se las dio a Katia porque esta se le ha entregado, por lo que rechaza duramente de forma airada y ofendida el ofrecimiento de la afligida joven. A los pocos días el padre de Katia vuelve lastimado de un brazo, con lo que se da a entender que tuvo un encuentro violento con Murin. Días después Murin regresa y le ofrece a Katia fugarse con él pero esta se niega. Unos momentos después acontece un

incendio en las bodegas su padre, en las que este muere de manera terrible cayendo en un caldero de agua hirviendo, por lo que los criados piensan que se trata de una obra del diablo. Aprovechando la confusión causada por el incendio, Murin vuelve de nuevo con Katia y entonces esta ya decide, ahora sí, irse con él, pues muerto su padre y rechazada por su madre no parece ver otra opción en su triste futuro. Desde ese momento Murin acoge a Katia, no sin ejercer siempre sobre ella un permanente y terrible influjo que le impedirá desprenderse de él.

Hay ciertas cosas que quedan un poco inciertas o a juicio del lector en la historia. Por ejemplo, si Murin era amante de su madre, y más aún, si Murin pudiera ser en realidad el padre de Katia. Cabos sueltos de este tipo no son nuevos en la literatura rusa ni en la obra de Dostoievski; el gran antecesor en este sentido es Gógol, y de igual forma ya se ha visto algo similar en *El doble*, del propio de Dostoievski, cuando el lector se queda con la duda acerca de si el sosia de Goliadkin es real o no. Este tipo de recursos provienen, además de la influencia de Gógol, del romanticismo alemán, específicamente de Hoffmann, por lo que los elementos góticos y hasta sobrenaturales son parte de esta obra. ¿Era realmente Murin un adivino o una especie de encarnación del mal? Nunca se sabrá con certeza, mas lo importante aquí a destacar, de cara a la lectura que hizo Nietzsche de la obra, es lo siguiente: por una parte, la habilidad de Dostoievski para describir la complejidad de las relaciones humanas, relaciones que evidentemente se destacan por los juegos de dominación y poder que se dan entre ellas, siendo inevitable destacar el tema de la libertad que tanto interesó siempre a Dostoievski. Por otra parte, encontramos algo que a Nietzsche le debió parecer de lo más sugerente, a saber, la figura de esa especie de sacerdote, adivino y asceta que encierra la figura de Murin. Y finalmente, resaltan dos aspectos en torno a esa psicología que tanto nos interesa rastrear en el Dostoievski artista que tan bien se valió de los tipos literarios; hablamos, pues, del soñador, por un lado, y del masoquista, por el otro. Ambas figuras serán recurrentes en la obra dostoievskiana y que de igual forma pudieron haber atraído el interés de Nietzsche. Veamos en qué sentido.

1. La psicología del soñador

Lo primero con lo que debió encontrarse Nietzsche nada más comenzar la obra fue con un personaje con el que pudo haberse identificado, pues al igual que Ordínov, Nietzsche es un filósofo que lleva una vida solitaria y que –por los días que se encuentra con Dostoievski– anda en busca de una habitación en Niza. Además, al igual que Nietzsche, Ordínov es un hombre entregado a la ciencia (al menos aquí debemos entender esta palabra como “saber” o “conocimiento”, incluso “filosofía”):

Devorábale una pasión [...] Aquella su pasión era... la ciencia. Primero, le consumió la juventud, le quitó poco a poco, con su opio mareante, el sueño y a tranquilidad de espíritu; privóle de los manjares sanos y el aire fresco, que jamás tuvo ocasión de penetrar en su ahogada covacha [...].¹⁵⁸

Esta especie de identificación es una posibilidad que nos hace notar Stellino y que podría explicar un primer sentimiento de afinidad para con Dostoievski o al menos para con su personaje.¹⁵⁹ Empero, más allá de las posibles características que del protagonista pudo haber visto Nietzsche en sí mismo, lo que más nos interesa rescatar aquí es la psicología de un tipo literario como es el soñador.

Como ya referimos en la primera parte, el soñador es una figura que se enmarca dentro de la juventud de los años 30 y que se caracterizó por vivir en sus fantasías románticas sin ser capaz de hacer realidad sus propósitos y cavilaciones, lo que derivaba a su vez en un ensimismamiento que le impedía entablar relación con el mundo exterior y con los otros. Ya desde un principio queda claro que Ordínov es un hombre que cumple con este perfil de hombre solitario:

Caminaba ahora por las calles como un forastero ajeno a todo el mundo que, saliendo de pronto de su estúpido villorrio, se encuentra en una ruidosa y alborotada ciudad. Todo le parecía nuevo y raro [...] Ciertamente ha de tenerse en cuenta que él, en casi todos aquellos años, apenas había puesto los pies en la

¹⁵⁸ LP, I, p. 335. Llama la atención las similitudes que pueden indicarse en esta descripción con respecto al hombre del subsuelo, con la diferencia de que Ordínov es un intelectual en toda regla, mientras que el hombre subterráneo es un burócrata.

¹⁵⁹ Stellino (2015), p. 31.

calle, y, además, que nunca, por la razón que fuere, como hoy, sintió atraída su atención por el ambiente callejero.¹⁶⁰

El ensimismamiento del soñador, propio del alma romántica, conducía a este a una nostálgica soledad que lo hundía cada vez más en sus propios pensamientos, atributos todos ellos que encajan perfectamente con Ordinov. Su existencia, hasta entonces, había transcurrido tranquilamente, en medio de una soledad absoluta, nos dice el narrador: «[...] iba el joven pensativo y le dominaba una tristeza extraña, ignorada aún para él mismo [...] en dos años no llegó a tener ninguna amistad».¹⁶¹

Ahora bien, para nuestra indagación sobre la lectura que Nietzsche hizo de Dostoievski, lo más significativo sería la decadencia que encarna el romanticismo metafísico en el personaje de Ordinov. Para entender por qué el romanticismo es sentido como decadente, veamos lo que Frank, retomando palabras de Dostoievski, nos refiere acerca del debilitado e impotente soñador:

¿Qué es un soñador? Podríamos definirlo como la especie culta del tipo de carácter que está determinado por las frustraciones causadas por la vida rusa. Como los demás, el soñador también está "ávido de actividad, ansioso de llevar una vida espontánea, anheloso de realidad"; pero, puesto que no puede satisfacer estas necesidades y, además, su carácter es "débil, femenino, blando", es la clase de persona que se refugia más en los sueños y en las fantasías que en los desahogos mucho más vulgares de los individuos que son menos educados, o que tienen más rasgos viriles. El soñador culto lleva a un grado excesivo la tendencia típica rusa de vivir por completo en el mundo de "nuestras ilusiones, nuestras quimeras inventadas, nuestras remembranzas, y todos aquellos otros remedios mediante los cuales en la actualidad la gente trata de alguna manera de llenar todo el insípido y triste vacío de su vida cotidiana, carente de interés". Es en ese tipo de naturalezas humanas en las que "poco a poco se va formando un estado de permanente ensueño (*mechtatelnost*), y que hace que finalmente un hombre deje de serlo para transformarse en una especie de extraño ser neutro: un soñador. [...] Parafraseando lo que dice Dostoievski, pero con menos brillantez, digamos que

¹⁶⁰ LP, I, p. 336.

¹⁶¹ LP, I, p. 335.

el soñador es un ser ensimismado, solitario, desapegado, de temperamento sumamente inestable, incapaz de ningún esfuerzo constante, ni siquiera en el caso de su ocupación favorita: la lectura. Todo le sirve de excusa para alimentar su capacidad de vivir en ese universo artificial creado por él mismo: un mundo poblado de fantasías e ilusiones que sobrepasa con mucho en atractivo al mundo real. "En ocasiones, noches enteras de placeres indescriptibles transcurren sin notarlo; a menudo en unas pocas horas él [el soñador] experimenta los goces celestiales del amor o de toda una vida; goces inconmensurables, inauditos, desconocidos, maravillosos como un sueño, grandiosamente bellos".¹⁶²

Es en muchos sentidos que este tipo de descripciones encajan con las críticas que Nietzsche hizo frecuentemente contra el romanticismo y que encontramos muy especialmente en *La ciencia jovial*, es decir, mucho antes de haber conocido a Dostoievski:

¡Y qué cantidad de cosas quedan ahora tras de mí! Este trozo de desierto, de agotamiento, de incredulidad, de congelamiento en medio de la juventud, esta ancianidad insertada en un lugar inapropiado; esta tiranía del dolor superada aún por la tiranía del orgullo, que rechazaba las *conclusiones* del dolor —y las conclusiones son consuelos—; este radical quedarse solo como defensa extrema contra un desprecio por los hombres, que se había vuelto enfermizo y clarividente; esta restricción fundamental a lo amargo, áspero y doloroso que posee el conocimiento, tal como la describía la *náusea* que paulatinamente había crecido a partir de una dieta espiritual y condescendencia imprudentes — a eso se llama romanticismo—, : ¡oh, quién podría sentir todo eso conmigo!¹⁶³

Los atributos psicológicos que Ordinov manifiesta bien pudieron representar ese romanticismo del que Nietzsche había tomado distancia unos años atrás. Nietzsche, por tanto, pudo haber sentido una fuerte identificación con Ordinov, como afirma Stellino, pero también pudo haberle parecido una fuerte demostración de la decadencia que significaba el romanticismo no solo para un alma (el carácter de Ordinov es siempre febril y enfermizo, y su final no es feliz) sino para toda una cultura. Un tipo literario, con sus atributos psicológicos perfectamente bien definidos, nos puede conducir a la interpretación de toda una época. A

¹⁶² Frank, I, pp. 312-313.

¹⁶³ GC, Prólogo a la segunda edición, §1, pp. 1-2.

final de cuentas un tipo literario es representativo de un modo de existencia, y más allá del análisis clínico o psicopatológico, lo que a Nietzsche le interesa es la forma en que estos personajes tipo pueden representar la salud y la enfermedad de todo un pueblo.

2. La psicología del masoquismo

Para Frank, en esta obra aparecerá por primera vez la «psicología del masoquismo»,¹⁶⁴ tan característica en varios personajes dostoevskianos, pero que en este relato aparece de manera muy especial en Katia, quien sufriendo como sufre no puede ser capaz de dejar al viejo Murin, pues ya ha llegado al extremo de incluso sentir placer por su sufrimiento, por lo que vive presa de sentimientos encontrados entre la culpa, el terror y el placer. Siguiendo a Rivera, podríamos decir que el sometimiento de Katia a Murin se debe a un triple factor: la rivalidad, el incesto y la culpa.¹⁶⁵ No obstante, los tres bien podrían reducirse a la última, pues la rivalidad y el incesto son conflictivos justamente porque generan culpa. Katia sabe que abandonó a su madre enferma, que de alguna manera se convirtió en su rival al entregarse a Murin y que este, siendo probablemente su padre, fue la causa del mayor pecado de todos:

¿Qué me importa la madre, aunque en todo el mundo no pueda volver a encontrar otra? ¿Qué me importa que en un momento de ira me maldijera? ¿Qué se me da en mi vida anterior, tan libre de penas, de mi cuartito caliente y mi libertad de soltera? ¿Ni qué puede inquietarme la idea de haberme vendido al diablo y haber condenado mi alma a la perdición y que por un poco de dicha haya de ser eternamente culpable? ¡Ah, no, no me importa nada de eso, aunque en ella se cifre mi ruina!¹⁶⁶

Si atendemos al contexto de estas palabras, nos daremos cuenta de que en realidad Katia está diciéndolas con dolor y cierta ironía; en realidad está lamentando haber perdido todo eso que enlista, culpándose y lamentándose por haberse conducido como lo hizo. Ante este sentimiento culpígeno, a Katia no le queda otro recurso que el de autocastigarse hasta el fin de sus días, aunque también sabe que ni el mayor castigo en vida podrá redimir su pecado.

¹⁶⁴ Frank, I, p. 440

¹⁶⁵ Rivera (2015a), p. 257.

¹⁶⁶ LP, IV, p. 368.

El sometimiento a Murin es la penitencia que ella ha aceptado infligirse a sí misma dada la gravedad de sus faltas. Aun así encuentra un placer en su autoflagelación, y ese placer alimenta aún más la culpa que experimenta: «pero lo que me amarga verdaderamente la vida y me destroza el corazón es haberme convertido en la esclava de ese hombre, el que mi deshonor y mi vergüenza me resulten queridas, cual si fuesen un placer y una alegría, y que mi corazón se alboroce a la idea de un desprecio suyo».¹⁶⁷ Es un círculo vicioso.

Si el masoquismo cobra relevancia es, en primer lugar, porque adquiere una importancia destacada en la poética de Dostoievski. Katia anticipa a diversas mujeres de sus obras, pero quizás la más representativa al respecto sea, a saber de Leonid Grossman, Nastasia Filippovna de *El idiota*.¹⁶⁸ Pero sobre todo es importante porque constituye el estudio psicológico de un personaje tipo que, más allá de la «fantasmagoría romántica» que significó para Belinski,¹⁶⁹ esta obra encarna diversos fenómenos que tienen que ver con la culpa y la mala conciencia. ¿Qué significa esto a la luz de los intereses de Nietzsche? Stellino nos da una clave al respecto cuando recupera la figura del sacerdote y el ideal ascético que tan importantes son en *La genealogía de la moral* y que pudieron haberse terminado de nutrir con lo que Nietzsche leyó en *La patrona*.

3. Murin: el sacerdote ascético

Murin, con sus conocimientos esotéricos y su influjo mágico sobre aquellos en los que posa su terrible mirada; con sus prácticas devotas y estampa mística de sabiduría, es alguien que puede ser tomado por demonio lo mismo que por santo. La gente lo consulta al mismo tiempo que le teme, pues a pesar de ser un hombre viejo y enfermo (es decir, físicamente débil), se sabe que una persona que se burló de él murió al poco tiempo, por lo que también se le considera un oscuro y tenebroso adivino. Todos estos son atributos que Yaroslav Ilich, amigo de Ordinov, le cuenta a este en su encuentro que tienen en la taberna.¹⁷⁰ Son atributos que

¹⁶⁷ LP, IV, pp. 368-369.

¹⁶⁸ En Rivera (2015a), p. 259.

¹⁶⁹ Frank, I, p. 435.

¹⁷⁰ Cfr. LP, III, pp. 351-359. Los diálogos suscitados en las tabernas son de gran profundidad en la narrativa dostoiévskiana. En este caso no hay todavía una charla filosófica como las de sus grandes obras, pero suelen constituir casos donde se exponen importantes ideas.

corresponden en muchos sentidos a la figura del sacerdote ascético descrito por Nietzsche en *La genealogía de la moral*. El sacerdote ascético es una figura que, dada su condición inactiva, incapaz de igualar las capacidades guerreras del hombre fuerte, se vio en la necesidad de inspirar miedo, disfrazándose de sacerdote, mago, adivino y de hombre religioso.¹⁷¹ Observemos algunos aspectos del sacerdote ascético y su interesante cercanía con el binomio Murin-Katia, y que en palabras de Nietzsche bien podríamos resumir a través del siguiente pasaje:

El hombre, sufriendo de sí mismo de algún modo, en todo caso de un modo fisiológico, aproximadamente como un animal que está encerrado en una jaula, sin saber con claridad por qué y para qué, anhelante de encontrar razones —pues las razones alivian—, y anhelante también de encontrar remedios y narcóticos, termina por pedir consejo a alguien que conoce incluso lo oculto, y he aquí que recibe una indicación, recibe de su mago, del sacerdote ascético, la *primera* indicación acerca de la «causa» de su sufrimiento: debe buscarla dentro de sí, en una *culpa*, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un *estado de pena...*¹⁷²

A continuación revisaremos dos aspectos que pueden representar muy bien al sacerdote ascético vinculado a Murin, así como su objeto de dominio que en este caso es Katia. En primer lugar, revisaremos las nociones de *culpa* y *mala conciencia*, sin las cuales no se puede entender la eficacia del ideal ascético. Posteriormente veremos cómo el sacerdote ascético encarna, a través de Murin, la versión más nihilista de la voluntad de poder.

Deuda, culpa y mala conciencia

Nietzsche afirma que el término alemán “hombre” (*Mensch, manas*) tiene su origen en la noción de medir, de tasar: «el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el “animal tasador en sí”». ¹⁷³ Así se encuentra en el origen mismo del pensar la relación valoradora entre deudor y acreedor, esto es, la relación entre dos personas que se

¹⁷¹ GM, III, 10, pp. 168-170.

¹⁷² GM, III, 20, p. 205 (cfr. Stellino, 2015, p. 33).

¹⁷³ GM, II, 8, p. 102.

vieron obligadas a medirse y a generar un intercambio, a partir del cual se contraen las deudas. La relación de compraventa entre individuos es más antigua que cualquier forma de organización social, relación que fue posteriormente extrapolada a otros tipos de intercambio. La religión, por ejemplo, surge a partir de la deuda contraída para con los ancestros, a quienes se les debía la existencia de la tribu, por lo que había que pagarles sus favores con diversas acciones que los honraran, ya fueran inmediatas como los sacrificios o mediante una promesa futura, como cuando se esperaba la cosecha para luego brindarles una parte como ofrenda. Fue así como los antepasados se convirtieron en dioses, para luego concentrarse todos ellos en una sola expresión monoteísta, en la que todas las promesas y deudas contraídas se concentraron en un solo Dios omnipotente, omnipresente y omnisapiente, es decir, el Dios judeocristiano, la máxima expresión de una deuda que se vuelve impagable. La pura idea de pecado original es ya un compromiso con el que nace todo ser humano, y si bien la figura de Cristo es la que se supone que redime de esa falta originaria, también es cierto que se adquiere una nueva deuda para con este último. ¿Qué mayor deuda puede haber que la que se adquiere con un Dios que envía a la muerte a su propio hijo para la salvación de los hombres? El cristianismo redime de una deuda originaria para instaurar una nueva de mayor envergadura. Es necesario implementar entonces un dispositivo que garantice el cumplimiento de la promesa ofrecida, el cual no es otro que la memoria, de tal suerte que, suspendiendo la capacidad de olvido, el hombre recuerde y cumpla sus compromisos. Pero para asegurar que la deuda contraída no sea omitida, la memoria debe instaurarse sobre la base del dolor y la crueldad, ya que de otra forma las promesas serían olvidadas; «solo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria», señala Nietzsche.¹⁷⁴ Así surge la pena, como el recurso que garantice la memoria del deudor, y mientras más cruel sea más eficaz será su resultado. De esta forma culpa (deuda) y sufrimiento (pena) encuentran por primera vez el vínculo que en adelante será indisoluble para el cristianismo:

Preguntemos una vez más: ¿en qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de «deudas»? En la medida en que hacer-sufrir produce bienestar en sumo grado, en la medida en que el perjudicado cambiaba el daño, así como

¹⁷⁴ GM, II, 3, p. 88.

el displacer que este le producía, por un extraordinario contra-goce: el *hacer-sufrir*.¹⁷⁵

Mientras mayor fuera la necesidad que la sociedad tenía de instaurar la memoria a su pueblo, mayor y más cruenta era la pena. Los medios utilizados para tal efecto han sido muy variados (Nietzsche nos recuerda varios), pero ninguno tan eficaz y sofisticado como el de la culpa. La palabra “culpa” (*Schuld*) –afirma Nietzsche– comparte la misma raíz que la noción “contraer deudas” (*Schulden*).¹⁷⁶ La culpa es, por tanto, un mecanismo que tiene como fin que el deudor se sienta malvado, es decir, que experimente una *mala conciencia* que asegure el pago de la deuda contraída, ante cuyo incumplimiento se ha de infligir un castigo, el cual puede variar en innumerables formas según sus propósitos (no necesariamente el de pagar la deuda adquirida),¹⁷⁷ pero que en el fondo tiene a su vez la función de asegurar que el deudor no olvide su promesa de pago.

Es por eso que el olvido no es para Nietzsche un fenómeno pasivo; muy al contrario, el olvido es una fuerza activa, positiva y afirmativa, por cuyo efecto el hombre adquiere salud, pues es gracias al olvido que los seres humanos pueden «cerrar las ventanas de la conciencia» de manera que esta se libre de los ruidos que le impiden mantener un presente, por el cual asimilamos a su vez lo nuevo y lo jovial. De hecho, es gracias al olvido que se hace posible la vida, pues como dice Brandes, «el olvido, la discontinuidad, constituyen en cierto modo ese aire envolvente, ese ambiente nebuloso en el cual puede nacer la vida».¹⁷⁸ Si el olvido es, entonces, un fenómeno tan valioso y útil no solo para la salud humana sino incluso para la vida misma, ¿por qué persiste entonces esa incapacidad para olvidar? Pues precisamente porque hay alguien encargado de asegurar que recordemos nuestras deudas, y ese alguien no es otro que la figura del sacerdote, quien se asume como el portavoz de Dios pero que no hace más que administrar los dispositivos que la sociedad ha instituido para que los individuos no descarguen sus instintos más vitales (la agresión, la caza, la fuerza) contra la masa, y tales dispositivos son la culpa y la mala conciencia, mismas que tienen su origen en una memoria persecutoria. De hecho, este es el origen de la conciencia: «la creencia en

¹⁷⁵ GM, II, 6, p. 95.

¹⁷⁶ GM, II, 4, p. 91.

¹⁷⁷ Ver GM, II, 13, pp. 114-117.

¹⁷⁸ Brandes (2008), p. 25.

autoridades es la fuente de la conciencia: no es esta, pues, la voz de Dios en el corazón del hombre, sino la voz de algunos hombres en el hombre», dice Nietzsche.¹⁷⁹ En consecuencia, el sacerdote se convierte en el agente que rige y supervisa el cumplimiento de las deudas contraídas por los individuos para garantizar la supervivencia del rebaño, y su voz será mucho más respetada y temida en la medida en que “provenga” de un dios exigente, que exija sacrificios, privaciones, en una palabra, ascetismo, y el dios judeocristiano, ese en el que cree Murin, es al respecto terriblemente implacable. Es un Dios maestro en la generación de la culpa, en este caso la culpa que experimenta Katia.

Katia ha introyectado un acontecimiento del que no tuvo ninguna responsabilidad, pero que por sus circunstancias y consecuencias se considera culpable. Por un lado, se asume como maldecida por su madre, a causa de un dolor muy grande que como hija le ha infligido, pues considera que pudo haber cambiado el rumbo de los acontecimientos cuando Murin le obsequió las perlas: «Y yo la miré..., y estuve tentada de arrojarme a sus pies; pero en vez de hacerlo fui y dije lo que el espíritu malo me inspiró en aquel instante: “¡Bueno; pues si no son para ti, serán para padre! Cuando vuelva, se las daré, y le diré que vinieron unos comerciantes y se dejaron olvidadas aquí sus mercancías”».¹⁸⁰ Lo que sugiere esta escena es que Katia ha amenazado a su madre con decirle a su padre que esta tiene un amante (o sea Murin), pero ante esta cruel amenaza, la dolida y furibunda respuesta que le da su madre es la convicción que esta tiene de que más bien es la niña quién se ha entregado al comerciante, por lo cual le dice «¡Tú no eres ya mi hija; tú eres una serpiente astuta!». ¹⁸¹ Cinco días después, con su madre ya agonizante por la enfermedad, Murin vuelve y le ofrece a Katia fugarse con él, pero ella se niega y le arroja las perlas; acto seguido se incendia la fábrica de su padre donde este muere. Murin regresa a la habitación de Katia y esta se va con él para siempre, a pesar de la terrible vergüenza que experimenta por lo que ha hecho («el rostro me ardía de vergüenza»¹⁸²). Desde entonces Katia experimenta un profundo sufrimiento a causa de la terrible culpa que le ha generado su aparente insensibilidad mostrada para con su madre agonizante así como por haber “provocado” la muerte de su padre («¡He sido parricida!»¹⁸³),

¹⁷⁹ CS, §52, en HH II, II, p. 139.

¹⁸⁰ LP, IV, p. 365.

¹⁸¹ LP, IV, p. 365.

¹⁸² LP, IV, p. 367.

¹⁸³ LP, IV, p. 363.

pero sobre todo por haberse entregado al perverso Murin: «lo que sí sé es que soy una loca, una desvergonzada, que en la oscuridad de la noche abre a un extraño la puerta de su alcoba de soltera, vende su alma por un pecado mortal y no sabe dominar su necio corazón».¹⁸⁴

Los mecanismos morales que subyacen en los personajes de Katia y Murin no escapan a toda esta psicología de la conciencia que elaboró Nietzsche a partir de la noción de deuda, pues efectivamente Katia ha contraído una deuda (culpa) que ya no puede pagar dado que ha sido contraída con los muertos (sus padres). El sacerdote (Murin), ese que le ofrecerá el remedio (la pena, o quizás sea mejor decir, la penitencia) para expiar sus culpas (sus deudas), será asimismo quien alimente la mala conciencia de la joven, de manera que envenena la herida al mismo tiempo que le ofrece el remedio, de tal suerte que ella ya no pueda desprenderse ni un momento de su lado a pesar de que está en libertad de hacerlo.¹⁸⁵

En muchos sentidos podemos ver en Murin a la figura del sacerdote ascético que infunde la culpa para luego aliviarla, pues «la *mitigación* del sufrimiento» es lo que aparece como «la genialidad misma del sacerdote».¹⁸⁶ Esto es lo que significa Murin para Katia, alguien que otorga seguridad, paz y consuelo a un alma atormentada:

Entonces me parece que él se despierta y me llama..., y luego me acaricia y me tranquiliza..., y siento un gran alivio. Sí; cualquiera que fuese la desgracia que hubiere de caer sobre mí, a su lado no tengo miedo alguno. ¡Él es poderoso! ¡Grande es su palabra!¹⁸⁷

Pero estamos ante un sufrimiento que es causado primero por el sacerdote mismo; es este quien «trae consigo ungüentos y bálsamos, no hay duda; mas para ser médico tiene necesidad de herir antes; mientras calma el dolor producido por la herida, *envenena al mismo tiempo*

¹⁸⁴ LP, IV, pp. 367-368.

¹⁸⁵ No obstante, es una libertad un tanto condicionada o manipulada. Al respecto le dice Murin a Katia en algún momento: «Mira, niña, escúchame –díjome al cabo de una pausa, y clavaba en mí sus ojos de fuego–; yo no hablo por hablar, sino que es muy serio lo que voy a decirte. Mientras tú consientes en hacerme feliz, seré yo para ti un amo cariñoso, pero si tú dejas de quererme..., entonces no creas que voy a derrochar palabras inútiles; no digas nada, no te preocupes; bastaría que me hagas una señal con tus pestañas de cebellina o un gesto con tus deditos para que yo te deje libre y te devuelva tu libertad preciada. ¡Sólo sé que en ese mismo instante, enténdelo bien, orgullosa, terminará mi vida y me acogerá en sus brazos la muerte!» (LP, IV, p. 368).

¹⁸⁶ GM, III, 17, p. 190.

¹⁸⁷ LP, IV, pp. 362-363.

esta». ¹⁸⁸ El resultado es que, como dice Sánchez Pascual, «el remedio que inventan para curar su enfermedad ha sido más peligroso que la enfermedad misma». ¹⁸⁹ O dicho en palabras de Tomás Abraham: «el cristianismo nació para aliviar el corazón, pero luego de abrumarlo. Las exigencias morales son tan gravosas que resultan imposibles de cumplir; en realidad deben ser imposibles de cumplir, porque para eso están hechas. Es bueno que el hombre se sienta malo». ¹⁹⁰

Por consiguiente, la culpa, es la nota característica en la psicología de Katia, la que origina su masoquismo, mientras que la memoria es el instrumento principal de Murin para que aquella no olvide su deuda:

Entonces lo recuerdo todo..., como esa noche..., como siempre, a cada momento, cual si lo tuviera delante... ¡Óyeme, óyeme! Es ya cosa antigua, ni siquiera puedo precisar cuándo ocurrió; y, sin embargo, en la imaginación lo tengo fresco como cosa de ayer, como un sueño de la noche pasada que hasta el amanecer me oprimió el corazón. ¹⁹¹

El sacerdote ascético, dice Nietzsche, hace uso de la culpa (la memoria) como su principal ardid para seducir a las almas enfermas, y si bien la culpa ha sido presentada anteriormente «en su estado bruto», es con el sacerdote ascético en quien cobra una nueva dimensión, esto es, la de pecado:

Él dice –musitó ella con misterio y reteniendo la respiración–, él dice que, cuando se muera, vendrá por mi alma pecadora... Yo le pertenezco. Le he vendido mi alma... Y ahora no hace más que atormentarme y leerme cosas de sus libros... Allí, mira, allí tiene el libro. ¡Allí! El dice que yo estoy en pecado mortal. Mira: allí está su libro. ¡Allí! ¹⁹²

¹⁸⁸ GM, III, 15, p. 185.

¹⁸⁹ En GM (intr.), p. 14.

¹⁹⁰ Abraham (2005), p. 107.

¹⁹¹ LP, IV, p. 363.

¹⁹² LP, IV, p. 362. De acuerdo con Frank (I, p. 436), el libro que leía Murin era un conjunto de manuscritos de los llamados *Antiguos creyentes*. Los Antiguos o “Viejos creyentes”, también llamados *raskolniki* (cismáticos), eran una secta que se separó del tronco dominante ortodoxo a partir de la Reforma de Nikon de 1654 y que por tanto fue duramente perseguida y reprimida. En otras palabras, era un grupo que quiso permanecer con las tradiciones más ortodoxas dentro de la iglesia ortodoxa rusa.

Para aquel que quiera tener a otro en sus manos no hay como instaurarle el sentimiento de culpa, de manera que enferme anímicamente y así poder ofrecerle luego la cura. Esta es quizás la forma más eficaz de dominación.

Voluntad de dominio

La facultad de hacer promesas es un instinto poderoso que, al menos en un principio, solo le estaba reservado a los hombres libres y soberanos. Solo el fuerte, el señor, posee una libertad y una voluntad tan enérgicas que es capaz de empeñar su palabra sin dificultad ni riesgo de fallar, dado que tiene pleno control de sí mismo y de sus circunstancias, incluso frente a las adversidades o frente al destino. Pero cuando es el esclavo quien está obligado a hacer promesas, entonces se le instaura esa memoria que, como ya decíamos, le recuerde su palabra empeñada, siendo el mejor instrumento para ello la culpa. Esta es, en muchos sentidos, la dinámica que se suscita entre Murin y Katia, y seguramente Nietzsche pudo ver algunas sugerencias al respecto cuando leyó la primera parte de *L'esprit souterrain*.

El sacerdote ascético posee una condición paradójica, pues al ser un tipo reactivo vinculado a los débiles y enfermos posee al mismo tiempo una voluntad de poder fuerte, sin cuya presencia sería imposible ejercer su dominio sobre los débiles. Más aun, necesita defender lo ganado y proteger incluso a su rebaño contra los sanos.¹⁹³ Dentro de las fuerzas que entran en juego en la voluntad de poder, están aquellas que se han desplegado históricamente ya sea como activas o bien como reactivas. En este respecto, para Nietzsche el ideal ascético tuvo un aspecto positivo en la fase premoral, pues gracias a ese ideal es que el filósofo ganó en profundidad y amplitud hacia su interior.¹⁹⁴ Por eso Murin es un hombre sabio, pues ha ganado en profundidad gracias a su ascetismo. En cambio, es en la fase moral de la historia cuando el ideal ascético adquiere un aspecto reactivo, en el que el sacerdote, de condición débil y enferma, enfermó a su vez a los otros, generando así una dinámica ascética que conduce hacia la nada. El sacerdote se aprovechó de los que sufren y ganó terreno gracias al miedo de estos. Al respecto dice Nietzsche:

¹⁹³ GM, III, 15, p. 184.

¹⁹⁴ GM, II, p. 122.

El *dominio sobre quienes sufren es su reino*, a ese dominio le conduce su instinto, en él tiene su arte más propia, su maestría, su especie de felicidad. Él mismo tiene que estar enfermo, tiene que estar emparentado de raíz con los enfermos y tarados para entenderlos, — para entenderse con ellos; pero también tiene que ser fuerte, ser más señor de sí que de los demás, es decir, mantener intacta su voluntad de poder, para tener la confianza y el miedo de los enfermos, para poder ser para ellos sostén, resistencia, apoyo, exigencia, azote, tirano, dios.¹⁹⁵

Nuevamente tenemos una descripción consistente con la figura de Murin quien, como sacerdote ascético, solo ofrece remedios paliativos que no pueden curar realmente. Como médico, el sacerdote ascético está lejos de curar; más bien solo adormece y anestesia la depresión, la tristeza de los esclavos;¹⁹⁶ «no hay nada que hacer... es incurable», dice Murin con respecto a Katia, a quien considera enferma.¹⁹⁷ Esta declaración es importante porque, de acuerdo con Frank, nos plantea la posibilidad de que Katia esté realmente trastornada, y que tal como lo narra Murin, ella haya sido quien ocasionó el incendio donde pereció su padre, siendo que Murin no es más que un viejo comerciante que perdió su patrimonio y que se convirtió en un hombre solitario y devoto. Más allá de esta fascinante duda que nos deja el artista Dostoievski, lo importante —más allá de la veracidad de los hechos narrados— está en lo que Katia cree que es verdad.¹⁹⁸ Esa verdad, aunque sea puesta en duda, es finalmente lo que la enferma o lo que la sigue manteniendo enferma gracias al terrible y mágico influjo que Murin ejerce sobre ella. Hablamos, pues, de una voluntad de poder que gracias a la vida ascética de Murin se caracteriza por enfermar y mantener la enfermedad antes que curarla. Es una voluntad de poder que conduce al ideal ascético, esto es, a la negación de la vida, al nihilismo más negativo. Dice Deleuze sobre el ideal ascético, al que llama “momento de la sublimación”:

Lo que finalmente quiere la vida débil o reactiva es la negación de la vida. Su voluntad de poder es voluntad de nada, como condición de su triunfo. La voluntad de nada, al revés, solo tolera la vida débil, mutilada reactiva: estados cercanos a cero. Se fragua entonces la inquietante alianza. La vida será juzgada según

¹⁹⁵ GM, III, 15. p. 184.

¹⁹⁶ GM, III, 20, 204-205.

¹⁹⁷ LP, VI, p. 382.

¹⁹⁸ Frank, I, pp. 435-436.

valores piadosos llamados superiores a la vida: aquellos valores piadosos se oponen a la vida, la condenan, la conducen a la nada; solamente prometen la salvación a las formas más reactivas, más débiles y más enfermas de la vida. Esta es la alianza del Dios-Nada y del Hombre-Reactivo.¹⁹⁹

La voluntad del sacerdote ascético es una voluntad de la nada, negadora de la vida, nihilista, decadente. El hombre, ante el *horror vacui*, necesitó de todas formas una meta, una finalidad, y en el caso del hombre reactivo, del sacerdote ascético, fue que prefirió entonces la nada, pues esa voluntad «prefiere querer *la nada* a no querer».²⁰⁰ De esta forma la vida ascética se convierte en un fin en sí mismo, pues conduce a la nada, o dicho de otra forma, no conduce a nada que no sea la negación de la vida; no propone, no crea, no cura, no se expande, pues tiene como meta negar la voluntad en vez de afirmarla como condición de vida.

¿Se habrá sentido Nietzsche seducido por esta forma de poder que ejerce el viejo asceta sobre la indefensa Katia? Stellino nos dice que sí, que Nietzsche «fue capaz de descubrir, bajo el superficial velo de una historia romántica, la dinámica psicológica, moral y religiosa del poder y la esclavitud, de control y sumisión, descrita en *La patrona*».²⁰¹ En este sentido, continúa Stellino, Nietzsche reconoció en esta obra «la presencia de un refinado análisis psicológico que, en cierto sentido, concordaba con su propia visión idiosincrática del alma humana».²⁰²

Las dinámicas de poder entre amo y esclavo encierran, por tanto, una serie de aspectos y situaciones que al final resultan en un tema que, en opinión de Frank, es el principal de *La patrona*, a saber, el de la libertad. Si bien este relato aborda nuevamente con un estilo oscuro y romántico la miserable suerte de las “pobres gentes”, también es cierto que hay un cambio en la psicología de los personajes: a diferencia de Devushkin (*Pobres gentes*) o Goliadkin (*El doble*), quienes son víctimas de las condiciones sociales del sistema, en *La patrona* ya se percibe un cierto desplazamiento de la responsabilidad de la condición de los personajes hacia sí mismos. Por un lado, es Katia quien no desea abandonar a Murin,

¹⁹⁹ Deleuze (2000), p. 37.

²⁰⁰ GM, III, 1, p. 144.

²⁰¹ Stellino, 2015, p. 34 (en lo subsecuente, las citas textuales correspondientes a esta fuente son todas traducción mía).

²⁰² Stellino, 2015, p. 35.

lo cual coincide con la visión que este último tiene de la libertad (visión muy cercana a la del Gran Inquisidor): «Pues otro tanto le ocurre con la voluntad libre; no tienes más que infundírsela a ese hombre débil de carácter, y al punto verás cómo el mismo busca el modo de atarse y te la devuelve».²⁰³ No hay, pues, una víctima pasiva de las desigualdades e injusticias sociales, sino un placer patológico por el sufrimiento así como un rechazo voluntario del libre albedrío. A esta evolución en la concepción de Dostoievski de la psicología humana Frank le da un nombre: en los casos anteriores, digamos los de personajes como Devushkin o Goliadkin, hablamos de «lo psicológico social», mientras que ahora en *La patrona* podemos hablar de «lo psicológico moral». En el primer caso hablamos de las condiciones sociales que prevalecen como origen o detonante de los modos de existencia de los personajes, mientras que en el segundo caso se despliegan sus luchas internas (deseo, placer, libertad...) así como sus consecuentes decisiones.²⁰⁴ Esto es muy importante para la presente investigación, pues el contraste entre el entorno y el libre albedrío con respecto a los factores que determinan la condición psicológica del hombre será sustancial para dilucidar cuál es esa psicología que subyace en las obras de Dostoievski. Pero también porque el conflicto que se da entre las relaciones de dominio sino también las que se suscitan de manera interna en la conciencia del personaje será un aspecto fundamental para comprender la polifonía que al menos para Bajtín tanto caracterizó la poética de Dostoievski.

Por lo demás, si bien *La patrona* es una obra menor, destrozada por la crítica de Belinski pero también criticada por su mismo autor varios años después, también es cierto que es importante dentro de la narrativa dostoievskiana porque aparecen ciertos tipos y temas que el autor retomará en el futuro.²⁰⁵ Como hemos visto, el masoquismo sería uno de ellos. Ordinov, por su parte, prefigura a diversos personajes muy dostoievskianos en los que se conjugará fatalmente el egoísmo y el tipo del soñador intelectual,²⁰⁶ como el mismo hombre subterráneo, Raskólnikov o Hipólito. Murin, por su parte, parece anticipar al Gran Inquisidor en varios sentidos y Katia será un tipo de mujer muy frecuente en el futuro, especialmente

²⁰³ LP, VI, p. 386.

²⁰⁴ Frank, I, p. 440.

²⁰⁵ Frank, I, p. 435

²⁰⁶ Frank, I, p. 434

en lo que a Nastasia Filippovna, de *El idiota*, se refiere, quien sufriendo ella misma necesita hacer sufrir a los demás.

II. MEMORIAS DEL SUBSUELO (“LISA”)

Memorias del subsuelo (también traducida al español como *Apuntes del subsuelo*) es una de las obras más conocidas de Dostoievski. Está compuesta de dos partes. La primera contiene una disertación, una especie de monólogo que el protagonista, de quien nunca tendremos el nombre, lanza contra las ideas de los radicales rusos que comenzaban a adquirir una fuerte presencia en los mundos del periodismo y las letras, muy cercanos a los personajes nihilistas como Bazárov, de *Padres e hijos*, o a los revolucionarios como los protagonistas de *¿Qué hacer?* Aparte de la esperanza en una utopía futura en torno al falansterio y a las comunas owenianas, son varios los postulados que esta nueva generación enarbola, todos ellos más radicales que la generación anterior: el determinismo social que no da cabida al libre albedrío; las ideas progresistas que desafiaban a toda autoridad y discurso tradicional (nihilismo); la ciencia como única vía legítima de conocimiento; la racionalidad exacerbada con el egoísmo como principio rector y a partir del cual es posible –paradójicamente– un verdadero beneficio colectivo, así como el materialismo y el utilitarismo. Todos estos eran los principios rectores de un proyecto que podía condensarse en un solo símbolo que representaba la utopía del progreso y la felicidad, a saber, el *Palacio de Cristal* de Londres. Es así como, sin nombrarlos explícitamente, el hombre subterráneo desarrolla un discurso provocador y corrosivo que tiene como fin protestar contra todos estos principios que enaltecían los radicales rusos que comenzaban a influir en las ideas de los años 60’s. Esto en cuanto a la primera parte.

En la segunda parte de la obra tenemos al mismo narrador, quien comienza a escribir sus memorias, esto es, ciertos recuerdos que tiene necesidad de confesar. Pero no son unas confesiones a la manera de San Agustín o Rousseau, pues no tienen ningún propósito filosófico, redentor o edificante, sino que buscan sacar a la luz actos del pasado que de alguna forma lo han atormentado desde que tuvieron lugar. Si la primera parte la ha escrito en el

presente, cuando tiene unos 40 años de edad, en la segunda parte el narrador se desplazará hacia los recuerdos de 20 años atrás, cuando más joven mantenía relaciones de lo más enfermizas con sus compañeros de trabajo, a quienes llama “hombres de acción” y que son jóvenes ejemplares con prometedores futuros a los que trata de retar y confrontar sin ningún éxito, al mismo tiempo que conoce a Lisa, una joven prostituta que le profesa verdadero respeto y amor al protagonista y por quien este siente un verdadero afecto, pero que, por las ratas que habitan en el sótano de su corazón y que roen su conciencia, es imposible de asumir con todo lo que implica.

El hombre del subsuelo es incapaz de sentir amor a no ser que sea bajo relaciones de sumisión y dominio,²⁰⁷ pues cuando deja transparentar un poco sus verdaderos sentimientos ante Lisa, es entonces cuando se siente más vulnerable, por lo que busca restituir tal indefensión por medio de la humillación hacia esta, que no ha hecho más que tratar de comprenderlo y profesarle cariño. Así, por ende, al sentirse humillado por esta especie de compasión, busca entonces hacer lo propio con ella, dándole un billete después de haber tenido un encuentro sexual. La crueldad hacia sí mismo se dirige hacia ella. Entonces Lisa lo abandona sumamente afligida y consternada no sin antes rechazar el dinero, quedando así el protagonista como lo encontramos al principio de la obra: solo, arrinconado en su ratonera, rumiando su propia culpa, sin otra compañía que su cobardía y resentimiento. Cuando sale a buscarla, arrepentido, ya no la encuentra y la pierde para siempre, por lo que lo único que le queda es justificarse a sí mismo como salvador, argumentando que le ha prodigado un sufrimiento pero que la purificará para toda la vida. «¿Qué es mejor: una felicidad vulgar o un sufrimiento elevado?»,²⁰⁸ son las palabras con las que se plantea nuestro personaje su «disyuntiva perversa».²⁰⁹

Ante el esplendor, amplitud y luminosidad del Palacio de Cristal, el hombre del subsuelo representa la condición opuesta desde su ratonera, oscura, apartada y subterránea desde la cual escribe.²¹⁰ De esta forma nuestro antihéroe nos conduce a ciertos lugares soterrados del alma humana que son puestos bajo la lupa, y que si bien los analiza con

²⁰⁷ Rivera (2015b), p. 872.

²⁰⁸ MS, II, X, p. 151.

²⁰⁹ Rivera (2015b), p. 873.

²¹⁰ Cfr. Llinares (2011).

impecable agudeza y honestidad, también es cierto que lo hace con ese fuerte tono de cinismo, crueldad y de cólera que siempre acompaña su relato y que parece no conducirle a nada. De acuerdo con Cicovacki, si en la primera parte de *Memorias del subsuelo* la operación se dirige contra la razón, es en la segunda parte donde las pasiones son las que se someten a escrutinio.²¹¹ Al igual que en *La patrona*, aquí también observamos un masoquismo en la primera parte, mismo que se convierte en sadismo en la segunda. La crueldad contra sí mismo se vuelca contra la otra.²¹²

1. Físio-psicología del hombre enfermo

La físio-psicología que plantea Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* puede ser muy bien representada en este relato, en el que sin duda podemos observar cómo en el hombre subterráneo se combinan las fuerzas reactivas con ciertas pulsiones debilitantes de un cuerpo fisiológicamente enfermo: «Soy un enfermo... Soy un malvado. Soy un hombre odioso. Creo que estoy enfermo del hígado», comienza diciendo el protagonista de *Memorias del subsuelo*.

La vida es para Nietzsche «una multiplicidad de fuerzas ligadas mediante un proceso común de alimentación».²¹³ Pero el cuerpo es más que una simple serie de datos biológicos; antes bien, es el hilo conductor de toda interpretación, como ya lo ha señalado enfáticamente Sánchez Meca.²¹⁴ Del mismo modo afirma Bacarlett que «el cuerpo, como texto, interpreta las fuerzas y los signos que le presionan y circundan; cada cuerpo hace una interpretación inédita y creativa de su medio».²¹⁵ Por tal motivo, la postura nietzscheana sobre el cuerpo no se reduce a una concepción puramente biológica, sino que más bien adquiere un sentido (aparte del somático) semiótico, semántico y hermenéutico. Ahora bien, ¿qué pasa cuando lo que interpreta es un cuerpo enfermo? Al respecto debemos comprender que interpretar es poner en perspectiva (de ahí el perspectivismo nietzscheano), por lo que un organismo

²¹¹ En Rivera (2015b), p. 871.

²¹² Para saber más acerca de la génesis de *Memorias del subsuelo* véase Trueba (2023), pp. 186-194, así como Linares (2011).

²¹³ FP, III, Invierno de 1883, 24 (14), p. 445.

²¹⁴ Sánchez Meca (2008), p. 124.

²¹⁵ Bacarlett (2006), p. 148.

enfermo interpretará al mundo desde su perspectiva debilitada. Para Nietzsche, salud y enfermedad son dos condiciones vinculadas entre sí, de manera que una no se entiende sin la otra; sin embargo, la respuesta que un organismo ofrece desde y frente a la enfermedad que inmoviliza es la que puede hacer la diferencia entre un espíritu saludable o no, y el hombre subterráneo es justamente un hombre paralizado.

La salud es para Nietzsche una conquista, algo que surge y se gana a partir del combate. Es por eso que la enfermedad no es la antítesis de la salud, sino más bien algo que la complementa, pues la salud sin la enfermedad sería constancia, regularidad, equilibrio; atributos todos ellos que no favorecen la vida, sino que la atrofian al estancarla y no exigirle sus mayores posibilidades de expansión. Un organismo que no se enfrenta a ciertos tipos de adversidades simplemente deja de desarrollar sus fuerzas porque no las ejercita. La enfermedad es aquello que justamente permite al organismo librar esa lucha que a la larga lo fortalece, y una vez superada, trae como resultado un organismo más fuerte y vigoroso, tanto fisiológica como anímicamente, pues se sabe triunfante después de la desgastante batalla. «La voluntad de poder es cuerpo, pero, ¿qué sabríamos del cuerpo sin la enfermedad que nos lo hace conocer?», dice Deleuze.²¹⁶

Al no ser entonces la salud pasividad ni un indolente equilibrio, sino acción, lucha, pugna, es entonces la enfermedad la que posibilita el despliegue de fuerzas, de manera que la dolencia es un estado que exige al organismo superarse a sí mismo, pues de otra forma sucumbiría. El ganado que está más consentido, dice Nietzsche, es aquel más enfermizo, mientras que aquellos especímenes que no disponen tan fácilmente de los recursos son los que se convierten en los más fuertes y saludables.²¹⁷ La salud está, por consiguiente, asociada inherentemente a la lucha, a un despliegue de fuerzas que pugnan entre sí por prevalecer. En suma, para Nietzsche, dice Podolsky,²¹⁸ el grado de conflicto al interior de un individuo es lo que representa su grado de salud. De esta manera, es más saludable vivir en la disputa que en la cómoda conciliación, pues la naturaleza es fundamentalmente intensidad y demasía, y suprimir esta realidad conlleva a debilitar los instintos de fuerza y creación que hacen posible

²¹⁶ Deleuze (1998), p. 97.

²¹⁷ MBM, §262, p. 280.

²¹⁸ En Bacarlett (2006), p. 73.

la vida.²¹⁹ La enfermedad, en otras palabras, es constitutiva de la salud. La enfermedad es la posibilidad de abrirse a otras nuevas saludes,²²⁰ y más aún, a otras formas de vida. En la salud el organismo no busca pasivamente conservarse, contenerse, mantenerse *in firme* (en-fermo), esto es, inmóvil, paralizado, sino que busca expandirse, superar el estado anterior a la enfermedad, cambiar, transformarse. Por eso solo el que ha enfermado puede aspirar a la *Gran salud*, pues gracias a la enfermedad es que ha podido inventarse una nueva salud. La vida necesita de la enfermedad para expandirse y tonificarse.²²¹

Esta es la visión positiva que Nietzsche tiene de la enfermedad. Ahora bien, si el organismo aspira no a la acción sino a la pura pasividad, esto es, no a actuar sino solo a reaccionar, es entonces cuando la enfermedad prevalece de una forma negativa. El hombre que evita la lucha y anhela no combatir, con la esperanza de que su cuerpo se mantenga en la estabilidad y equilibrio que le han sido prometidos (tanto por la religión como por la ciencia), y espera pasivamente la resolución del combate, entonces sí puede ser considerado un ser *enfermo* en toda la extensión de la palabra. En otros términos, cuando el cuerpo se somete pasiva y sumisamente a las fuerzas que lo debilitan, es cuando hablamos de una enfermedad negativa que más bien atrofia las posibilidades de la vida. Es lo mismo que sucede en el hombre del subsuelo, quien se mantiene inmóvil, arrinconado e incapaz de movilizarse para la acción.

2. El cuerpo en Dostoievski

Vladimir Nabokov señala en su *Curso de literatura rusa* que se dará a la tarea de desmitificar la figura de Dostoievski. De entrada, afirma que es un escritor malo, de mal gusto, y que sus obras no difieren mucho de una nota periodística.²²² Pero algo que nos interesa mucho es el

²¹⁹ Bacarlett (2006), p. 95

²²⁰ Nietzsche vuelve a cuestionar los instintos gregarios de la cultura democrática, pues al hablar de “saludes” lo hace precisamente para señalar que no hay una sola salud normal e igual para todos los hombres (cfr. GC, §120, pp. 111-112.).

²²¹ Bacarlett (2006), p. 207.

²²² Nabokov, p. 209.

papel que para Nabokov juega el cuerpo en la obra de Dostoievski. Veamos qué dice el autor de *Lolita* al respecto:

Examinando atentamente cualquiera de sus obras, pongamos *Los hermanos Karamázov*, se observa que el telón de fondo natural y todas las cosas pertinentes para la percepción sensorial apenas existen. El paisaje es un paisaje de ideas, un paisaje moral. En ese mundo no existe el clima, por lo cual poco importa cómo se vista la gente. Dostoyevski caracteriza a su gente a través de la situación, a través de cuestiones éticas, de sus reacciones psicológicas, de sus estremecimientos interiores. Una vez que ha descrito el aspecto de un personaje, se acoge al trasnochado procedimiento de no volver a referirse a su aspecto físico concreto en las escenas en que aparece. No es así como trabaja un artista, digamos Tolstoi, que todo el tiempo está viendo mentalmente a su personaje y sabe exactamente qué ademán específico va a emplear en tal o cual momento.²²³

¿Tiene razón Nabokov? ¿Será que realmente no le interesaba a Dostoievski el trasfondo físico y la descripción corporal de sus personajes? Llinares responde a Nabokov y dirá que no, que incluso es de notar que, «a pesar del hondo dialogismo que atraviesa la novelística de Dostoievski, este prefiera los gestos corporales como las expresiones máximas del entendimiento posible entre dos seres humanos».²²⁴ ¿Qué mayor gesto corporal que la enfermedad misma, tan frecuente en las obras de Dostoievski? El mismo Nabokov hace toda una clasificación de las patologías en la narrativa dostoievskiana, dividiendo a los personajes en *Epilépticos*, *Dementes seniles*, *Histéricos* y hasta *Psicópatas*,²²⁵ y todos ellos poseen un lenguaje corporal propio que suele ser ampliamente descrito en sus novelas.

La enfermedad, indeseable para todo ser viviente, es para Nietzsche, como ya vimos, ocasión de superación de sí, y, aunque en otro sentido, también lo es para Dostoievski, pues implica una oportunidad de redención.²²⁶ La enfermedad, por ende, se reconoce en las obras

²²³ Nabokov (2006), p. 206.

²²⁴ Llinares (2007), p. 203.

²²⁵ Nabokov (2006), pp. 211-214.

²²⁶ Como afirma Földényi (2013), redención y salud se encuentran relacionados en la obra de Dostoievski: «[el sufrimiento], en vez de consumir al hombre por dentro cuando queda reprimido, [conduce] a algo así como la redención, es decir, el equilibrio interno, la salud».

del autor de *Crimen y castigo* no como una simple afección del cuerpo, como si el fondo orgánico que la caracteriza no tuviera mayores significados más allá de lo biológico, sino que más bien, *soma* (cuerpo) y *sema* (signo), confluyen en un estado de salud que no solo es patrimonio del cuerpo sino también de la vida psíquica y moral. Quizás Raskólnikov sea el más claro ejemplo de esto,²²⁷ pero ya en el hombre subterráneo se comienza a vislumbrar esta relación donde la decadencia fisiológica va acompañada de la degradación psicológico-moral, y al menos en el caso que nos ocupa aquí, el hombre subterráneo no encuentra ningún tipo de redención a través de sus dolencias, sino que, todo lo contrario, se percibe una degeneración progresiva hacia la nada. Podríamos decir que esa “maldad” del hombre del subsuelo tiene su correlato en una dolencia corporal (específicamente se queja del hígado y más adelante de un dolor de muelas). Lo que sigue es una reflexión honesta acerca de la miseria que inunda el corazón del personaje. Enojo, venganza y resentimiento se entretajan en una narrativa donde la hipertrofia de conciencia del protagonista parece ser la causa de todos sus males: «Os juro, señores, que tener conciencia de muchas cosas es una enfermedad, una verdadera enfermedad».²²⁸ El hombre del subsuelo mastica los eventos que durante el día y en otros años tuvieron lugar, rumiando de forma autolacerante todas las sensaciones que acontecían a partir de un hecho que para cualquier otro sería de lo más insignificante: «y me roía interiormente [...], me daba dentelladas, me destrozaba, me despedazaba tanto que la angustia, por fin, llegaba a ser una dulzura vergonzosa y maldita».²²⁹ Es un hombre cargado de un resentimiento tan profundo que no hace más que prolongar y seguir alimentando su masoquista amargura. Es un personaje excluido, desterrado, incomprendido que se sustrae de la sociedad y del mundo pero que al mismo tiempo parece gozar con ello.

El subsuelo del antihéroe dostoiévskiano tiene así un doble significado, uno simbólico y otro real. En el primer caso nos deja ver lo más profundo de sus abismos, aquello que subyace en lo más oculto, en los sótanos de su conciencia, en la que escarba profundamente descubriendo cosas –“demasiado humanas”, quizás– que no estará dispuesto a confesar más allá de un papel que nadie leerá. Por otro lado es realmente un hombre subterráneo, pues vive

²²⁷ «La fiebre, el cansancio, el sueño, los desmayos y desvanecimientos, las pérdidas de conciencia, los delirios, los súbitos calores o escalofríos... todas esas vivencias del cuerpo las sufre Raskólnikov» (Llinares, 2007, p. 196).

²²⁸ MS, I, II, p. 17.

²²⁹ MS, I, II, p. 18.

en una especie de rincón apartado donde puede aislarse del mundo, lejos de la luz y de la vida. En ambos casos nos habla de un hombre enfermo. «Cuando uno está enfermo debe esconderse en alguna “caverna”: así se tiene la razón para sí, solo así se es animal», dice Nietzsche.²³⁰

A diferencia de los “hombres de acción” que tanto desprecia y que encuentran voz en sus compañeros de trabajo a los que también desea humillar sin éxito,²³¹ el hombre del subsuelo, a causa de su conciencia hiperdesarrollada, está paralizado, arrinconado, oculto y apartado del mundo, conteniendo los impulsos que los eventos le producen. Es decir, el hombre subterráneo no actúa –aunque lo desea– frente a las afrentas de sus amigos, sino que solo reacciona, pero de una forma interiorizada, retrotraída, tan impotente e ineficaz que el único resultado posible es una patética inmovilidad (enfermedad) que lo único que puede germinar en él es un profundo resentimiento. Sin embargo, también es necesario aclarar que si bien es enfermizo y débil, también es inteligente y profundo. Termina siendo un hombre interesante que fascina y seduce a través del cual también se manifiesta una voluntad de poder reactiva.

La enfermedad nos vuelve reactivos, pues como afirma Deleuze, ella «limita mis posibilidades y me condena a un medio empujado al que no puedo hacer menos que adaptarme».²³² El hombre del subsuelo es un hombre débil, cargado de resentimiento, cuyos «instintos más vivaces», de acuerdo con el hombre del resentimiento nietzscheano, «se desarrollan juntamente con las emociones deprimentes, con la sospecha, con el miedo, con el deshonor», a partir de los cuales se reúnen los elementos que dan lugar a «la fórmula de la degeneración fisiológica».²³³ En consecuencia, en el hombre del subsuelo, la degeneración fisiológica va acompañada de la degeneración psicológica, en un movimiento circular de fuerzas donde cuerpo y cultura, individuo y sociedad, se alimentan mutuamente a través de las ideologías que dan forma a una dinámica fisio-psicológica por demás enfermiza y que, de

²³⁰ FP, IV, Otoño de 1887, 9 [103], p. 266.

²³¹ Estos personajes son eco de los “hombres de acción”, es decir, “dichosos”, de la novela de Chernyshevski (Rivera, 2015b, p. 873).

²³² Deleuze (1998), p. 96.

²³³ CI, Incursiones de un intemporal, §45, p. 145.

acuerdo con Deleuze, nos habla del camino recorrido por el fenómeno del nihilismo a través de una «tipología de las profundidades».²³⁴

Es así que a la luz el hombre del subsuelo podemos comprender mejor el papel que juega el cuerpo en el pensamiento nietzscheano, en el que la decadencia está relacionada con una constitución fisiológica débil, no a manera causal, pero sí vinculante. Y es que la condición fisiológica, si bien se remite al cuerpo, no es exclusiva de este. De acuerdo con Sánchez Meca, no hay que entender al cuerpo en Nietzsche como una mera entidad física, sino como «conjunto de configuraciones de instintos que garantizan ciertas condiciones de existencia, y que son el resultado de la forma particular en la que se efectúa el trabajo de interpretación de la voluntad de poder».²³⁵ Esto significa que las pulsiones e instintos no son solamente innatos, ni siquiera puramente animales, sino que devienen, sufren modificaciones.²³⁶ La constitución fisiológica tiene que ver también con el estado anímico y con las formas de valoración. Es por ello que el cuerpo está conformado por toda esa trama de pulsiones atravesadas a su vez por los valores que se le han impuesto como formas de vida. «Los juicios de valor de un hombre están implicados en todas sus actividades y funciones, incluidas las funciones sensoriales y orgánicas».²³⁷ Recordemos cómo el protagonista de *Memorias del subsuelo* comienza enunciando una especie de dicotomía entre su maldad y su enfermedad. De esta forma, el cuerpo tiene una función hermenéutica a través de la cual una determinada forma de voluntad de poder lleva a cabo sus juicios de valor acerca de la realidad y del mundo. «Toda creación cultural (religión, moral, ciencia, arte, etc.) es la proyección de sensaciones elementales orgánicas, fisiológicas, relativas a un determinado grado o de voluntad de poder. Por tanto, es el cuerpo quien interpreta».²³⁸

²³⁴ Deleuze (2000), p. 36.

²³⁵ Sánchez Meca (2008), p. 253.

²³⁶ «También los instintos han devenido; ellos no demuestran nada de lo suprasensible, ni siquiera de lo animal, ni siquiera de lo típicamente humano» (FP, III, Abril-Junio de 1885, 34 [81], p. 732).

²³⁷ Sánchez Meca (2008), p. 255.

²³⁸ Sánchez Meca (2008), p. 130

3. Del hombre del subsuelo al hombre del resentimiento

Retomando *La genealogía de la moral*, Nietzsche describe diferentes formas de reaccionar frente a la ofensa. En un caso tenemos al hombre normal, quien se lanza impulsiva e inmediatamente contra su agresor, desahogando así, prontamente, la ofensa recibida. Este hombre ya no se queda masticando la afrenta porque la ha descargado inmediatamente. En cuanto al hombre noble se refiere, tampoco resulta afectado porque se sacude con una encogida de hombros los «gusanos» que en otros «anidan subterráneamente».²³⁹ Por el contrario, para el hombre del resentimiento esto es imposible dada su enfermiza hipertrofia de conciencia, por cuya causa se queda paralizado debido a las dudas que la acción a tomar le genera.²⁴⁰ Este último tipo corresponde perfectamente al hombre que Stellino llama “de hiperconciencia” y que no es otro que el hombre del subsuelo. El hombre hiperconsciente es el germen del hombre del resentimiento nietzscheano, caracterizado a su vez en *La genealogía de la moral* como un hombre “fisiológicamente lisiado”, carcomido por una venganza subterránea e interesado por introducir a la conciencia de los afortunados su propia miseria.²⁴¹ Por eso “ama los escondrijos”, pues desconfía de todos, de manera que lo suyo es lo encubierto, el callarse, el no olvidar, «el empequeñecerse y humillarse transitoriamente».²⁴²

En lo que respecta a la memoria, es la incapacidad para el olvido otro rasgo característico del hombre del subsuelo, quien gracias a su conciencia hiperdesarrollada se la pasa rumiando los acontecimientos del pasado de una forma por demás masoquista:

[...] y me roía internamente por esto, me daba dentelladas, me destrozaba, me despezzaba tanto que la angustia, por fin, llegaba a ser una dulzura vergonzosa y maldita y acababa convirtiéndose en un placer. ¡Sí, en un placer, en un placer! Insisto en este punto.²⁴³

Aquí es necesario recordar lo que ya hemos referido acerca del carácter activo que Nietzsche le asigna al olvido, tan necesario para no quedarse justamente instalado en los sótanos oscuros

²³⁹ GM, I, 10, p. 59.

²⁴⁰ Stellino (2015), p. 38.

²⁴¹ GM, III, 14, p. 182.

²⁴² GM, I, 10, p. 58.

²⁴³ MS, I, II, p. 18.

de la conciencia. De igual forma afirma en la segunda consideración intempestiva que la esencia de la felicidad es poder olvidar, pues no es posible vivir recordando todo el tiempo: «hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en que se resiente y finalmente sucumbe lo vivo, ya se trate de un ser humano, de un pueblo o de una cultura».²⁴⁴ Del mismo modo el hombre del subsuelo tiene una pequeña historia: la suya propia, la cual es masticada persistentemente al grado de enfermar a nuestro personaje, sin darse cuenta que, tal como lo sugiere Nietzsche, debe cerrar ciertas puertas y ventanas para poder vivir:

Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tabula rasa* de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica) —este es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*. [...] Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud *vigorosa*.²⁴⁵

Si el olvido es signo de vigor, luego entonces el hombre del subsuelo, al igual que el hombre del resentimiento, es la encarnación de la debilidad. Pues bien, es precisamente su conciencia sobresaturada la que lo impulsa a comunicar (escribir) todo ese resentimiento que tanto lo enferma. El hombre del resentimiento es un ser débil que no puede competir en fuerza y poder con el hombre noble, por lo que inventó un recurso nuevo: la inteligencia. Para Nietzsche, mientras que en los hombres fuertes la inteligencia no pasa de ser un simple lujo, un gesto de refinamiento, para el hombre resentido se convierte en su mejor arma, convirtiéndose así en su «más importante condición de existencia».²⁴⁶ Por tal motivo, la inteligencia se tornó en el principal instrumento del hombre débil, gracias a la cual terminará

²⁴⁴ UPH, §1, en *Obras completas*, vol. I, p. 698.

²⁴⁵ GM, II, 1, p. 84.

²⁴⁶ GM, I, 10, p. 58.

este por triunfar frente al hombre fuerte gracias a la inversión de valores que aquél ha desplegado, de la misma forma que el hombre del subsuelo lo ha hecho con respecto a los hombres de acción. «Siempre me he tenido por el más inteligente de todos los que me rodean», afirma nuestro personaje,²⁴⁷ sin darse cuenta de que el hombre débil interpreta su propia debilidad como virtud.

Quizás no sea casual que encontremos tantas similitudes entre el hombre del subsuelo dostoievskiano y el hombre del resentimiento nietzscheano. Las características de este último, descritas en *La genealogía de la moral*, tales como la pasividad, la impotencia, la debilidad, la enfermedad, la incapacidad para la acción, de conciencia carcomida, rumiante, anidando deseos subterráneos de venganza, fisiológicamente lisiado, deseoso de introducir en los demás su propia miseria y amante de su confort y seguridad, corresponden en su totalidad al hombre del subsuelo.²⁴⁸ El mismo Stellino termina por concluir que la lectura de esta obra fue determinante para que Nietzsche desarrollara su caracterización del hombre del resentimiento, quien recibía el nombre de “hombre espiritualmente limitado” en la sección 219 de *Más allá del bien y del mal*, pero después de leer *L'esprit souterrain* se convirtió en el “hombre del resentimiento” en *La genealogía de la moral*: «en esta obra, Nietzsche desarrolló el análisis del resentimiento de Dostoievski e hizo que este sentimiento jugara un papel destacado en la historia de la moral cristiana», afirma Stellino.²⁴⁹ Es así que en el profundo y exhaustivo análisis que realiza al respecto, Stellino lamenta el hecho de que «los estudiosos de Nietzsche todavía tienden a ignorar la enorme importancia que tuvo la lectura de la segunda parte de *El espíritu subterráneo* en la comprensión y caracterización del resentimiento de Nietzsche.²⁵⁰

Podemos así encontrar un paralelismo entre los rasgos psicológicos de las tipologías que concibieron Nietzsche y Dostoievski. Este como hombre del subsuelo y aquel como hombre del resentimiento. Ambos son análogos y se corresponden mutuamente. Si Nietzsche vio una psicología en Dostoievski probablemente tuvo que ver con lo que esa psicología le

²⁴⁷ MS, I, II, p. 19.

²⁴⁸ La mayoría de estas características vienen señaladas en GM, III, 14; otras pueden encontrarse en GM, I, 10.

²⁴⁹ Stellino (2015), p. 51.

²⁵⁰ Stellino (2015), p. 50.

mostró acerca de la formación cultural de un pueblo o una raza, la cual, según sus valores, generarán diferentes tipos de hombres o condiciones de existencia.

4. Un escarnio del “Conócete a ti mismo”

Observamos a través de sus escritos que justamente lo que se propone socavar el hombre del subsuelo es la basura que se ha asentado durante años en su memoria, de tal suerte que el resultado que obtenemos es una confesión de lo más honesta pero al mismo tiempo de lo más patética (sufriente). En efecto, el estilo confesional usado aquí es solo un instrumento que le sirve al personaje para intentar traer a la superficie una serie de pensamientos y sentimientos que lo están enfermando. Su mirada se ha volcado hacia su propio interior con el fin de auscultar lo que hay por debajo de la superficie. En otras palabras, la hiperconciencia enfermiza deriva en un acto de profunda introspección donde el hollín acumulado sale a la superficie de formas bastante perturbadoras, como si el agua de un pozo se agitara y el sedimento que estaba en el fondo no hiciera más que enturbiarla. No hay duda de que el hombre del subsuelo tiene una gran capacidad para reconocer y describir lo que acontece en su mundo interior, por lo que parece representar como nadie el mandato delfico del “conócete a ti mismo”. No obstante cabe preguntarse: ¿le sirve esto de algo?

Como sabemos, esta es una máxima antigua relacionada con Apolo, en cuyo templo de Delfos se leía γνῶθι σεαυτόν (*gnóthi seautón*, “Conócete a ti mismo”). ¿Por qué afirmó Nietzsche en su carta a Overbeck que la segunda parte del relato que ha leído (es decir, la que corresponde a *Memorias del subsuelo*) es un autoescarnio de dicha máxima? Para Stellino, una primera respuesta la encontramos en una cuestión de lo más incidental y arbitraria: fueron los editores franceses quienes mencionaron la famosa sentencia cuando afirman, en la introducción a la obra, que el destino del protagonista es «una triste respuesta a la antigua máxima del “conócete a ti mismo”», por lo que «no es bueno que el hombre se conozca a sí mismo».²⁵¹ A partir de estas palabras, Stellino considera que Nietzsche se ha visto influenciado al leer el relato, interpretando a partir de esta idea diversos aspectos de la personalidad del protagonista. Uno de ellos es que el conocimiento de sí no le sirve al

²⁵¹ En Stellino (2015), p. 37.

protagonista para cambiar sus acciones. Él posee un alto grado de autoconocimiento, pero gracias a que también es dueño de una conciencia demasiado desarrollada –que paraliza– es incapaz de obtener algún beneficio de tal virtud. Stellino describe así los efectos psicológicos de este autoconocimiento:

Provisto de una conciencia hipertrófica, el hombre subterráneo sondea las profundidades de sus oscuros pensamientos. La introspección es llevada meticulosamente, pero el resultado no es positivo. Mala voluntad, cobardía, estrechez de miras, egoísmo, desconfianza, pereza y falta de autoestima: entre otras, estas características emergen claramente del despiadado autoanálisis del antihéroe de Dostoievski. En lugar de ayudar al hombre subterráneo a encontrar una salida a su situación paralizante, la búsqueda del autoconocimiento lo lleva a reconocer que lo que brotó de él fue solo una “eterna e irónica negación”.²⁵²

Este tipo de rasgos debieron causarle a Nietzsche una reacción bastante entusiasta, pues más adelante de la primera carta referida, Nietzsche le comenta al mismo Overbeck que la mayor agudeza en la visión psicológica no puede añadir nada al valor de un hombre, siendo este el mayor problema que le interesó a Dostoievski, pues el hombre del subsuelo es un claro ejemplo de dicha paradoja,²⁵³ ya que no parece ser una mejor persona solo por el alto grado de autoconocimiento que despliega. Es como una burla del destino que un hombre con tanta penetración psicológica se encuentre al mismo tiempo tan incapacitado para vivir.

Si bien Nietzsche tuvo al principio una consideración positiva del dicho delfico, pues gracias a este los griegos «organizaron el caos» y se concentraron en sí mismos atendiendo sus necesidades básicas antes que a las falsas,²⁵⁴ con el tiempo el filósofo de Röcken cambia de opinión. Por ejemplo, ya en una nota de 1880, Nietzsche afirma que la tarea del ser humano no era la de conocerse a sí mismo, sino la de hacerse a sí mismo.²⁵⁵ Posteriormente, en *La ciencia jovial* afirma que la fórmula “conócete a ti mismo” es, «en boca de un Dios y dicho a los hombres, casi una maledicencia», pues «cada uno es para sí mismo el más lejano».²⁵⁶

²⁵² En Stellino (2015), p. 38.

²⁵³ CO, V, #847, p. 306.

²⁵⁴ UPH, §10, en *Obras completas*, vol. I, p. 748.

²⁵⁵ FP, II, Finales de 1880, 7 [2013], p. 709.

²⁵⁶ GC, §335, p. 192.

Luego, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche refiere una «indomeñable desconfianza con respecto a la *posibilidad* del autoconocimiento», por el cual ha logrado percibir una *contradictio in adjeto* [SIC] acerca «del concepto de “conocimiento inmediato” que los teóricos se permiten».²⁵⁷

El autoconocimiento es paradójico porque de alguna manera deja de serlo en cuanto se suscita, ya que el mismo acto e introspección genera por sí mismo un cambio en la conciencia. Es una idea que nos recuerda a Heráclito. El hombre subterráneo dice algo y al siguiente paso se contradice o se burla de lo que dijo. Es difícil saber qué piensa y en qué creer con respecto a sus declaraciones, lo cual nos ilustra la imposibilidad del yo, porque el yo no es unitario sino fragmentado y dinámico, nunca el mismo. Luego entonces, el mandato delfico no es posible cumplirlo a cabalidad debido a la realidad dinámica propia de todo lo viviente; dinámica que, justamente por estar en continuo movimiento, nos impide mantener una personalidad regular y constante; lo que hoy se cree quizás ya no se crea mañana, y de igual forma con respecto a lo que me genera placer o aflicción. La condición humana es corporal, agonal, conflictiva y dinámica porque así es la voluntad de poder que la constituye. No se entra dos veces en el mismo río, de la misma forma que tampoco nosotros somos los mismos al entrar por segunda vez. Si lo que nos constituye es el devenir y la lucha, ¿cómo podemos conocernos? Lo que hoy somos podría ser distinto de lo que seremos mañana o en un año. Ahora bien, es importante aclarar que Nietzsche no niega la conciencia, el pensamiento o el acto mismo de (auto)conocer. Lo que Nietzsche argumenta es que no hay conciencia como sustancia absoluta, pues esta es solo un efecto de superficie, así como tampoco hay certeza inmediata de un “yo” que conoce, pues el yo es más bien una interpretación antes que algo que interpreta.²⁵⁸

Es que así que uno de los aspectos que más peso tuvieron para Nietzsche al leer esta obra es que el autoconocimiento es sobre todo algo inútil para el hombre del subsuelo. Es decir, si de alguna forma es posible, tampoco significa que reditúe algún beneficio. Es por eso que hablar de la conciencia en la obra de Dostoievski adquiere bastante relevancia para esta investigación por varios motivos. En primer lugar, porque es frecuente que sus

²⁵⁷ MBM, §281, p. 300.

²⁵⁸ Cfr. MBM, §17, pp. 48-49.

personajes muestren una conciencia tan despierta y reflexiva que puede llegar a enfermarlos o a sumergirlos en profundos conflictos psicológicos. En segundo lugar, porque el autor es capaz de asomarse a esos aspectos de la vida humana que no están en la superficie, y es en ese sentido que ha sido señalado por muchos como precursor del psicoanálisis. En tercer lugar, porque también nos sugiere un acto de introspección y una intención de autoconocimiento. Y en último lugar porque la conciencia adquiere una dimensión moral que siempre estará presente como hilo argumentativo.

5. Dos generaciones, dos psicologías enfrentadas

Nietzsche no estaría tan equivocado al considerar *Memorias del subsuelo* una autoburla del cóncete a ti mismo si tomamos en cuenta lo siguiente: en opinión de Frank, esta obra es una sátira doble. En la primera parte, Dostoievski lleva hasta el extremo del absurdo la ideología del hombre de acción y de ciencia que representó primero Turgueniev en la figura de Bazárov y después Chernyshevski en sus cuatro personajes de *¿Qué hacer?*, todos ellos radicales nihilistas,²⁵⁹ mientras que en la segunda parte la sátira consiste en el extremo del absurdo desempeño del soñador de los años 40.²⁶⁰ En ambos casos, Dostoievski llevó al extremo las consecuencias de la ideología y comportamiento de estas dos generaciones que se encontraban en pugna no solo en el mundo ficcional de las letras, sino en el mismo terreno donde se desplegaba la lucha política de la Rusia de ese entonces. Por un lado, en la primera parte de *Memorias del subsuelo*, Dostoievski nos muestra a un hombre cuya postura ante el mundo puede resumirse en una hiperconciencia que no es más que la acción de la razón (esa cuyo símbolo es el Palacio de Cristal) llevada al extremo.²⁶¹ Luego, en la segunda parte, el tipo intelectual romántico incapaz de movilizarse a favor de acciones afirmativas, es representado patéticamente a través de la ineptitud que el personaje muestra para actuar así como para entablar relaciones sociales sanas y duraderas; la ratonera de su conciencia hipertrófica lo ha llevado a habitar un submundo lleno de gusanos y animales rastreros que

²⁵⁹ Cuyas ideologías llevará Dostoievski hasta sus últimas consecuencias en *Los demonios*.

²⁶⁰ Frank, III, pp. 451-452.

²⁶¹ Frank, III, p. 426.

le impiden participar del amor y lo alejan del mundo.²⁶² De hecho, toda la novela puede condensarse en la frase que el hombre del subsuelo le espeta cruelmente a Lisa: «¡Pues que se hunda el mundo, pero que no me falte mi té!»²⁶³

Dostoievski está presentando dos tipos literarios que corresponden a su vez a dos tipos socio-ideológicos, cada uno con sus propios atributos psicológicos. Por un lado tenemos al protagonista, aquel que pertenece a la generación de los 40, romántico, idealista, soñador, todavía religioso, amante del arte y seguidor del idealismo alemán, pero paralizado por las dudas que le plantea cada aspecto de la vida; incapacitado para la acción gracias a los recuerdos que se le presentan a todo momento y que le impiden movilizarse para bien o para mal. Por otro lado tenemos a la siguiente generación, la de los años 60, que hartos de la inactividad e ineficacia de sus padres para conducir a verdaderas soluciones ante las problemáticas sociales, han adquirido ideologías más radicales, más científicas y menos románticas; más prácticas y despojadas de todo aquello que no pueda significar una utilidad concreta y que tenían como símbolo de tal evolución al Palacio de Cristal. Ambos tipos son –cada uno por su parte– un tipo psicológico con sus propia ideología y tabla de valores, por cuyo influjo se orientan hacia un determinado modo de existencia. ¿Qué estamos presenciando aquí? Un aspecto que, si bien es un atributo artístico de Dostoievski, es el que nos permite interpretar la lectura que como psicólogo hizo del novelista no solo Nietzsche sino todas las generaciones posteriores. Este aspecto es que la psicología del hombre está precedida por sus ideas. En otras palabras, la psicología de una persona (comportamientos, sentimientos, valores) está conformada por las ideologías que ha absorbido. Esto no parecería una novedad hoy en día, pues la escuela cognitiva de psicología afirmaría algo similar al considerar que las emociones y los comportamientos son efectos de nuestras creencias; pero lo que hallamos en Dostoievski tiene una carga más cultural, ideológica y dialógica. El hombre del subsuelo escribe para sí mismo, y asegura que lo hace con tanta honestidad porque nadie leerá el texto, pero al mismo tiempo está dialogando con las voces a las que está interpelando. Su psicología no puede desligarse de la cultura y el tiempo en los que le

²⁶² «En este terreno del autodesprecio, auténtico terreno cenagoso, crece toda mala hierba, toda planta venenosa, y todo ello muy pequeño, muy escondido, muy honesto, muy dulzón. Aquí pululan los gusanos de los sentimientos de venganza y rencor» (GM, III, 14, pp. 179-180).

²⁶³ MS, II, IX, p. 144.

tocó vivir, dialogando siempre con las múltiples voces ideológicas que lo circundan. Esto es algo que desarrolló ampliamente Bajtín y que describió bajo la noción de polifonía, misma que veremos en el último capítulo.

Antes de *Memorias del subsuelo* Dostoievski nos había mostrado las consecuencias que las condiciones sociales y económicas producen en la psicología de un hombre: ya sea su colapso mental (Goliadkin) o su colapso físico (Projarchin, protagonista de *El señor Projarchin*, o Shumkov, de *Un corazón débil*), pero no había mostrado las consecuencias de las ideas, las creencias y la educación recibida por sus personajes. Curiosamente es quizás Ordinov (protagonista de *La patrona*) quien mejor pueda anticipar este aspecto: aunque su triste final es causado por las afecciones amorosas, también es verdad que, al igual que el hombre del subsuelo, pertenece a esa generación soñadora que nada pudo hacer en concreto con sus ideas; o mejor dicho: fueron sus mismas ideas las que lo paralizaron. El vínculo, por tanto, entre *La patrona* y *Memorias del subsuelo* no es tan insensato o arbitrario si lo vemos a la luz de este hecho. Presentar a Ordinov como el mismo personaje de *Memorias del subsuelo*, tal como lo hicieron los editores franceses de *L'esprit souterrain*, tiene sentido si consideramos que ambos representan la misma generación. Estamos ante la caracterización de un antihéroe armado arbitrariamente por los editores a partir de dos personajes diferentes, pero que ciertamente se encuentran conectados por una misma formación cultural recibida, esto es, la del romanticismo.

Al respecto del hombre del subsuelo, Frank afirma algo que sin duda pudo haber suscrito Nietzsche: «El hombre del subterráneo debe existir como tipo porque es el producto inevitable de semejante formación cultural; y su carácter encarna y refleja en realidad dos fases de esta evolución histórica».²⁶⁴ No es un personaje nihilista, pero representa a la generación que produjo al nihilismo con su movilidad metafísica.

²⁶⁴ Frank, III, p. 426.

CAPÍTULO IV

LA PSICOLOGÍA DEL CRIMINAL

A pesar de la profundidad psicológica que encontramos en *Memorias del subsuelo*, es quizás en *Memorias de la casa muerta* donde reconocemos al Dostoievski con mayor oficio de psicólogo. Y es que, si bien es cierto que el novelista ruso aclaró enfáticamente que él no lo era, también es válido decir que es en *Memorias de la casa muerta* donde más se puede reconocer su habilidad para la observación del comportamiento humano y sus motivaciones.

Como hemos visto a lo largo de lo expuesto hasta aquí, el ejercicio psicológico ha sido vinculado muchas veces con el acto de observar. El psicólogo es alguien que ante todo observa. No es casualidad que Paul Rée titulara a una de sus obras *Observaciones psicológicas*. En todos los casos, el psicólogo es aquel que ausculta los comportamientos para descubrir aquello que se esconde en el fondo de los mismos, y esto es justamente lo que hizo Dostoievski en los cuatro años que estuvo en prisión.

Memorias de la casa muerta (también conocida como *Recuerdos de la casa muerta* o *El sepulcro de los vivos*), cuenta las vivencias de un hombre llamado Alexándor Petróvich Goriánchikov, noble ruso terrateniente que recibe una condena de diez años en Siberia por haber matado a su esposa. Los recuerdos de este personaje, que es el narrador y protagonista, se remiten en gran medida al primer mes de reclusión, y luego solamente al primer año, pues considera que a partir del segundo año ya no hay nada diferente que contar. La obra se divide en dos partes. En la primera parte el narrador describe las instalaciones de la prisión, sus primeros pasos en la vida del penal, algunos personajes y los días de fiesta. En la segunda parte nos narra diversas situaciones y personajes con los que se encuentra, desde sus estancias en el hospital –todo un mundo aparte–, hasta la temporada de verano, además de ciertas anécdotas relacionadas con los animales del presidio, entre otros acontecimientos y relatos, concluyendo la obra con su puesta en libertad. Por su parte, Frank identifica dos partes en las que puede dividirse: los primeros seis capítulos (primera parte) tenemos a un observador

externo, que solo a partir del séptimo (segunda parte) se adentra a las profundidades de este terrible mundo.²⁶⁵

Quizás solo falte mencionar que Goriánchikov es una especie de alter ego de Dostoievski, y que lo que aquí narra son prácticamente las vivencias que el autor tuvo durante sus cuatro años de reclusión, con los respectivos cambios de nombres y otras diferencias tales como el tiempo que estuvo preso el protagonista o la causa de su encarcelamiento. Por lo demás, lo narrado en esta obra es sumamente fiel a la realidad, al grado de que la obra generó una fuerte reacción de los periodistas y los críticos contra el sistema penitenciario, así como un acalorado debate sobre diversos sucesos que se narran en el libro, algunos de los cuales comentaremos aquí.²⁶⁶

Es importante recordar que para Dostoievski su experiencia de presidio significó una conversión ideológica. Sus convicciones revolucionarias, aquellas por las que precisamente lo encarcelaron, dieron paso a una vuelta al cristianismo, pero no un cristianismo demasiado institucional, sino más bien vinculado a la tierra y al campesino rusos. Después de Siberia escribe esta obra, que lo devuelve al escenario intelectual de su país, y unos años más adelante escribe *Memorias del subsuelo*, de la que ya hablamos y en donde justamente arremete contra los revolucionarios con los que antes se vinculó tan estrechamente. Para quien guste adentrarse más en lo que significó la experiencia de presidio para nuestro autor y el cambio personal que su encierro operó en él, puede revisar el apéndice que se adjunta en este trabajo. Mientras tanto vayamos de lleno a nuestro asunto.

I. GORIÁNCHIKOV Y LA OBSERVACIÓN PSICOLÓGICA

A pesar de no estar dentro de lo que tradicionalmente se consideran las grandes novelas de Dostoievski, *Memorias de la casa muerta* es quizás su obra más psicológica, en gran medida porque constituye una precisa y profunda descripción de la psicología del criminal, pues en ella se detallan de manera detallada los diversos comportamientos de los prisioneros dentro de una cárcel, así como los intentos del protagonista por encontrar una explicación de los

²⁶⁵ Frank, III, p. 303.

²⁶⁶ Frank, III, p. 295.

mismos. Esto es lo que constituye exactamente el ejercicio de la psicología: la descripción del comportamiento humano, así como la comprensión de aquello que lo origina. Es justamente lo que hace Dostoievski en esta novela, y lo hace de una forma sumamente aguda, como si hubiese estado observando a sus compañeros de prisión en una Cámara Gesell.²⁶⁷ Ya desde un principio, el narrador nos informa con respecto a sus compañeros de presidio que le gusta «contemplar sus rostros sombríos, marcados al rojo vivo, y adivinar en qué pensaban».²⁶⁸ Más adelante nos dice en el mismo sentido que «les miraba y, por sus caras y sus movimientos, intentaba adivinar qué clase de gente era y qué carácter tenía».²⁶⁹ Ese “adivinar” se convirtió evidentemente en algo mucho más profundo, pues aunque no lo cree posible, nuestro narrador alcanza una penetración psicológica de lo más aguda. Más adelante se pregunta: «¿quién puede decir que ha penetrado en las profundidades de esos corazones degenerados y que ha leído en ellos lo que está oculto a todo el mundo?»²⁷⁰ Pues bien, es justamente Dostoievski, en boca de su protagonista, el que ha logrado acceder a eso que yace por debajo de la superficie de los hombres aun cuando su personaje dude de tal posibilidad.

Muy pronto Goriánchikov nos deja ver su capacidad de observación, si bien sigue refiriéndose a esta capacidad como un simple adivinar. Su camastro se encuentra próximo al de un joven musulmán llamado Alí, al que Goriánchikov enseña a leer y por quien profesa un verdadero afecto. En algún momento entablan una breve conversación en la que el protagonista “adivina” la tristeza de Alí; pero lo que realmente hace es inferir y conectar ciertos eventos que lo conducen a una conclusión lógica:

–¿Qué, Alí, seguro que ahora estabas pensando en cómo celebrar esta fiesta en Daguestán? Seguro que allí se está bien.

–Sí –respondió con ardor y sus ojos resplandecieron–. Pero ¿por qué sabes que estaba pensando en eso?

²⁶⁷ «Diseñada por el psicólogo y pediatra estadounidense Arnold Gesell, se trata de un laboratorio de experimentación y observación de la conducta humana que consiste en dos espacios, divididos por un espejo unidireccional de gran tamaño, que permite ver desde un espacio lo que ocurre en el otro, pero no al revés. Dotado de tecnología, cuenta con equipos de audio y de vídeo para la grabación de diferentes experimentos» (UEMC, 2020).

²⁶⁸ MCM, I, I, p. 16.

²⁶⁹ MCM, I, VI, p. 105.

²⁷⁰ MCM, I, I, p. 24.

- ¡Cómo no lo voy a saber! ¿No se está allí mejor que aquí?
- ¡Oh! ¿Por qué dices eso?...
- ¡Qué flores debe haber ahora allí, qué paraíso!
- ¡Oh!... No sigas... –Estaba muy conmovido.

Previo a esta breve charla, Goriánchikov sabe que en esas fechas se celebraba «una festividad musulmana» (podríamos suponer que el ramadán) y que por eso Alí no está trabajando. La manera en que posteriormente hace conjeturas le permite deducir (“adivinar”) los sentimientos que Alí está experimentando en ese momento a pesar de no haber hecho nada en particular para demostrarlos.

Pero el psicólogo que observa y registra todo lo que va sucediendo a su alrededor también reconoce sus límites. Goriánchikov se da cuenta de que también hay conductas que le resultan simplemente inexplicables, como el caso de un recluso muy religioso que un día, ladrillo en mano, se lanzó repentina e impulsivamente contra el jefe del penal con la intención de golpearlo, aunque reconociendo después que lo hizo sin mayor rencor; ante este hecho, Goriánchikov supone que hay conductas desesperadas ante las cuales la única salida posible es la del martirio, la inmolación, pero al mismo tiempo termina reconociendo que no sabe «qué proceso psicológico se habría verificado entonces en su alma» de aquel hombre.²⁷¹ De igual forma, tampoco logra explicarse por qué ante una protesta reprimida y castigada que algunos reclusos dirigen a causa de la comida del penal, nadie de estos se enfada ni guarda resentimiento contra aquellos que no la apoyaron y que se mantuvieron al margen de la misma.²⁷²

De esta forma Dostoievski, a través de su alter ego, realiza un estudio psicológico de la vida en prisión. De hecho, si bien el narrador aclara que no es posible forzar al alma a entrar a una categoría preestablecida, la obra contiene una serie de clasificaciones y tipologías que sin duda tendrían mucha vigencia hoy en día, tales como las referidas a los mismos reclusos, a los verdugos e incluso a los jefes. En nuestros tiempos, este tipo de clasificaciones constituyen una parte muy importante de las teorías de la personalidad, a partir de las cuales numerosos psicólogos contemporáneos han intentado describir los diferentes rasgos de

²⁷¹ MCM, II, VII, p. 318.

²⁷² MCM, II, VII, p. 337.

carácter que posee el ser humano. Por eso es muy interesante la manera en que Dostoievski nos describe la psicología de aquellos que están a su alrededor y la manera en que concluye las causas de esos comportamientos. Eso es algo que está presente todo el tiempo y para ello hace uso de grandes recursos no solo psicológicos sino sobre todo artísticos. Dice Frank que Dostoievski era un observador preciso y que registró fielmente la mentalidad campesina y la jerga propia del penal.²⁷³ Es como si ante la representación de una escena, el autor fijara en su mente cada detalle: la mugre de un trapo, la vastedad de la estepa, el hedor de una habitación hacinada, una bacínica usada por muchos hombres o el cadáver de un recluso. El acto más simple, que para los ojos del mundo sería insignificante, para el narrador se convierte en todo un fenómeno lleno de significado y profundidad. Es capaz de auscultar con tal precisión el interior de un compañero, que el conocimiento que alcanza de este es incluso mayor que el que ese compañero tiene de sí mismo, como cuando observa charlar a dos presidiarios en el hospital en plena noche y nos cuenta lo siguiente: «[Shishkov] quizás se diera cuenta de que a Cherevin prácticamente le traía sin cuidado su relato, pero se diría que trataba de convencerse de que su oyente era todo oídos, y tal vez le hubiera resultado muy doloroso convencerse de lo contrario».²⁷⁴ Este es el psicólogo Dostoievski que seguramente vio Nietzsche y que no puede escindirse de la maestría del artista. Un psicólogo que, a través de recursos literarios, hace gala del estudio de los fenómenos más humanos, los más humanos quizás. Quizás por eso le dice Nietzsche a Peter Gast que este libro es uno de los más humanos jamás escritos.²⁷⁵

II. LA PSICOLOGÍA DEL CRIMINAL

Con relación a la experiencia de Dostoievski como presidiario, dice de Vogüé que el novelista ruso «se obstinará en el estudio psicológico del condenado a muerte», y que gracias a los años de encarcelamiento se derivaron «estudios psicológicos incomparables». Luego, el mismo crítico francés escribirá un prólogo en la obra *Memorias de la casa muerta*, en el que afirma sobre el escritor moscovita que «su talento se benefició de sus sufrimientos, que

²⁷³ Frank, II, p. 131.

²⁷⁴ MCM, II, IV, p. 266.

²⁷⁵ CO, V, #814, p. 280.

desarrollaron en él el sentido del análisis psicológico». Y finalmente, refiriéndose a *Crimen y Castigo*, refiere que esta obra es «el estudio más profundo de psicología criminal que se haya escrito desde *Macbeth*».²⁷⁶ Si consideramos además lo que nos dice Llinares acerca de que de Vogüé escribía en una revista a la que Nietzsche era muy asiduo, es de suponerse entonces que este último leyó estas o alguna de estas afirmaciones hechas por el crítico francés, lo que pudo haber sugerido o reforzado la imagen que del ruso se hizo como psicólogo. Y es que el estudio psicológico acerca del criminal que despliega Dostoievski en esta obra es tan profundo que bien podría hacerse todo un tratado sobre el tema solo a partir de ella. A través de su protagonista, Dostoievski nos muestra una serie de observaciones psicológicas de lo más agudas acerca del presidiario. El narrador intenta a lo largo de toda la obra comprender la razón de diversos comportamientos que observa a diario y que en realidad no son muy distintos de los que se encuentran en libertad salvo por una circunstancia: que el amontonamiento obligado que tanto caracteriza a una prisión hace que «los roces y odios mutuos» surjan mucho antes que fuera de ella.²⁷⁷ Es como si el encarcelamiento solo precipitara los comportamientos que ya están contenidos y latentes en cualquier persona en libertad.

Uno de los más recurrentes objetos de reflexión de Goriánchikov es lo que él suele llamar “pueblo llano”, el cual constituye el grueso de la población del penal y que está compuesto principalmente por el *mujik* (campesino), el siervo, el soldado y el obrero, entre otros. Considera que para este grupo la cárcel es su sociedad, y que incluso es probable que encuentre mejores condiciones de vida que en su condición de siervo.²⁷⁸ En cambio, nuestro narrador, al pertenecer a la clase alta, se encuentra completamente fuera de su ambiente, situación que lo frustra todo el tiempo porque nunca logra ser aceptado por el resto, lo que constituye a su vez una de sus mayores fuentes de sufrimiento.²⁷⁹ Pero tampoco aquellos que son nobles como él, específicamente un grupo de polacos que son presos políticos, cultos y de buena familia, tampoco merecen la simpatía de Goriánchikov, pues este los considera los más enfermos moralmente: a sus ojos son rencorosos, atormentados, irritables, biliosos y

²⁷⁶ En Llinares (2012), p. 127.

²⁷⁷ MCM, II, VIII, p. 342.

²⁷⁸ MCM, I, IV, p. 84.

²⁷⁹ «No hay nada más terrible que vivir fuera del propio ambiente» (MCM, II, VII, p. 321).

suspicious.²⁸⁰ En consecuencia, el protagonista es un hombre que se siente completamente solo, pues no haya su lugar con ningún grupo de presos y es incapaz de establecer lazos afectivos o de identidad sólidos. Al final de la novela, no obstante, reconoce que esa misma soledad es la que le permitió elaborar un juicio más adecuado sobre sí mismo y su propia vida pasada.²⁸¹ Ahora bien, como lo hace notar Frank, la obra contiene muy poco acerca de los propios sentimientos del protagonista, por lo que el autoanálisis de lo que se suscita en él es lo que menos aparece. Al respecto resulta relevante descubrir que, a pesar de ser un gran psicólogo, Dostoievski (entiéndase el narrador) jamás analiza en esta obra «las profundidades de su [propia] mente, salvo en los más vagos términos».²⁸² Al respecto, Frank retoma unas palabras del mismo Dostoievski escritas en una carta: «Pero mi alma, mi corazón, mi mente; lo que ha crecido, lo que ha madurado, lo que ha sido desechado junto con las malas hierbas, eso no puede ser comunicado y registrado en una hoja de papel».²⁸³ Luego entonces, si bien la soledad del presidio le permitió a Dostoievski reflexionar sobre sí mismo, la realidad es que lo que halló en su introspección no pudo comunicarlo, por lo que mejor prefirió escribir acerca de los demás, con lo que nos proporcionó un verdadero estudio de psicología sobre la vida en el presidio, pero sin decir mucho sobre lo que implicó esta experiencia para sí mismo.

Es así que Dostoievski nos proporciona diversas descripciones y anécdotas de diversos personajes o grupos de personajes. Nos puede hablar del temible y violento gigante Gazin, intratable e incontrolable cuando bebía, pero también del servil y sumiso Sushílov.²⁸⁴ Desde un principio intenta mostrarnos cuál era el tono general y común en toda esa gente que habitaba el penal, identificando así los rasgos más característicos de todo presidiario. En primer lugar, recién comenzado el libro, el narrador señala los principales tormentos que se experimentan en prisión: la privación de la libertad, el aburrimiento y la convivencia forzada, así como el trabajo impuesto, inútil o sinsentido.²⁸⁵ Todas estas son situaciones constantes e

²⁸⁰ MCM, I, IV, pp. 84; II, VIII, 341.

²⁸¹ MCM, II, IX, p. 359

²⁸² Frank, II, p. 134.

²⁸³ Frank, II, p. 134.

²⁸⁴ De nuevo remito al lector al apéndice para conocer un poco más acerca de Gazin; sobre Sushílov hablaremos más en el tercer apartado de este mismo capítulo cuando abordemos el tema del *pathos* de la distancia.

²⁸⁵ MCM, I, II, pp. 32-33.

inevitables que todos, sin excepción, experimentarán en la reclusión forzada, frente a las cuales el presidiario no tiene otra opción que la de adaptarse, pues como nos dice el narrador, «el hombre se acostumbra a todo; esa es, pienso, su mejor definición».²⁸⁶ Claro que también hay casos particulares que pueden ser mucho más sufrientes o insoportables para muchos, y que por consiguiente no tienen un carácter universal e inevitable, sino que dependen de la personalidad y la astucia de cada quien, como pueden ser los aspectos relacionados con los castigos o con el dinero. Por ejemplo, hay presos que tienen más dinero que otros ya sea por los recursos, mañas o habilidades con los que cada uno cuenta, o bien quienes simplemente no lo necesitan del mismo modo; como sea, esto puede ser la diferencia entre llevar una vida más o menos placentera y llevadera dentro del penal o no.

La cuestión de los castigos es algo a lo que el protagonista le dedica varias páginas hacia el final de la obra, reflexionando sobre diversas conductas irracionales del condenado previas al suplicio; el estado de ánimo que se muestra antes y después del mismo; los diferentes tipos de talante y de fuerza moral que muestran algunos o que a otros les falta, e incluso los diferentes tipos de verdugos, quienes dependiendo de su condición o de su origen pueden ser crueles o no, respetados o no, e incluso apreciados o no por los reclusos. Todo este análisis que se desarrolla a lo largo de diferentes momentos de la obra constituye un estudio muy pormenorizado de la pena y el castigo, en la que el protagonista reflexiona acerca de su función, de su necesidad y de sus consecuencias, en donde la crueldad y el poder juegan un papel que a Nietzsche le debieron resultar de lo más significativos dado el tratamiento que hace de estos temas en la *Genealogía de la moral*. Abordaremos varias de estas cuestiones en unos momentos.

1. El criminal como hombre fuerte

No es casualidad que Nietzsche le atribuyera el oficio de psicólogo a Dostoievski justo en un párrafo de *El ocaso de los ídolos* donde habla del delincuente, en el que afirma que este es

²⁸⁶ MCM, I, I, p. 17.

un hombre fuerte que por condiciones desfavorables ha enfermado. Luego dice en relación al novelista:

Para el problema que aquí se presenta tiene importancia el testimonio de Dostoievski, el único psicólogo, dicho sea de pasada, del cual yo podría aprender algo: es uno de los más afortunados casos de mi vida, aún mejor que el descubrimiento de Stendhal. Este hombre profundo, que tuvo diez veces razón para estimar poco a los superficiales alemanes, recibió impresiones más diversas de las que se esperaba de parte de los forzados en los presidios siberianos, con los cuales vivió mucho tiempo; verdaderos delincuentes graves, para los que estaba cerrado todo nuevo acceso en la sociedad, le hicieron la impresión de estar tallados en la madera más preciosa y más dura que crece en el suelo ruso.²⁸⁷

En este fragmento saltan dos cosas que merecen retomarse. En primer lugar, el aprecio que Nietzsche muestra nuevamente por Dostoievski como psicólogo; en segundo lugar, el aprecio de Nietzsche por la figura-tipo del delincuente. En cuanto al primer caso, podemos observar que Nietzsche le llama psicólogo por una razón: ser profundo. En otras palabras, Dostoievski no es alguien que se queda en la superficie, como sería el caso de los alemanes según la visión de Nietzsche,²⁸⁸ sino que accede a las profundidades del corazón humano. Por eso nuestro novelista es para el de Röcken un psicólogo, pues es capaz de acceder a las capas más soterradas del alma; pero además el alma que explora Dostoievski no es la de la gente vulgar, sino la de aquellos que para Nietzsche son los hombres más fuertes, esto es, los criminales. Si en *Memorias del subsuelo* asistimos a la exploración psicológica del hombre débil, reactivo, del resentimiento, en *Memorias de la casa muerta* tenemos una psicología de los tipos fuertes que no obstante degeneran y devienen enfermos a causa de la represión de sus instintos que la sociedad les inflige.²⁸⁹

²⁸⁷ CI, Incursiones de un intemporal, §45, p. 146.

²⁸⁸ Tanto en Dostoievski como en la literatura rusa en general en el siglo de oro, los alemanes suelen ser representados como personas con valores o atributos un tanto inferiores. En el caso de *Memorias de la casa muerta* no es la excepción, donde Dostoievski refiere sobre los alemanes que los demás sólo se ríen de ellos (MCM, II, VIII, p. 341).

²⁸⁹ CI, Incursiones de un intemporal, §45, p. 145.

Por otra parte, Stellino afirma que a Nietzsche le llamaron la atención especialmente dos aspectos de esta obra: por un lado, el antropológico, y por otro el psicológico.²⁹⁰ El primero lo reconocemos en la inclinación de Nietzsche por ver en los prisioneros a “la porción más fuerte del pueblo ruso”, mientras que el aspecto psicológico corresponde a la falta de remordimiento del presidiario, señalada innumerables veces por el narrador. Ambos aspectos van de la mano, conformando así un mismo fenómeno psico-cultural. Como ya lo hemos sostenido anteriormente, la psicología en Dostoievski no puede desligarse de la cultura, y algo similar sucede con Nietzsche.

El crimen, nos dice Goriánchikov, «no puede ser comprendido a partir de puntos de vista predeterminados y establecidos de antemano, y su filosofía es un poco más difícil de lo que se supone».²⁹¹ Quizás por eso se comprenda por qué dice Stellino que Nietzsche ha realizado una transvaloración del tipo criminal, pues el de Röcken considera al delincuente como un portador de instintos activos, fuertes y saludables, cualidades todas ellas que una sociedad «castrada» mira con recelo, razón por la cual termina condenando a este tipo de hombre.²⁹² Nietzsche afirma en *La genealogía de la moral* que el delincuente termina convenciéndose de que sus instintos son reprobables, lo que da lugar a la culpa y a la mala conciencia. Para cuando escribe esto último, Nietzsche aun no se había encontrado con Dostoievski, y de hecho ya Zaratustra habla de cómo el criminal palidece ante el peso de su culpa.²⁹³ Pero es el encuentro con *Memorias de la casa muerta* el que le ha permitido a Nietzsche terminar de elaborar una transvaloración del criminal, encontrando en este tipo de hombre a un modelo de fortaleza y salud que degenera a causa de la mala conciencia. A propósito de esto, uno de los personajes que debió causarle mayor impresión a Nietzsche es el de Orlov.

Orlov era un bandido, un soldado desertor del que dice el narrador que degollaba a sangre fría a niños y ancianos, y que poseía una «terrible fuerza de voluntad, orgulloso y consciente de su fuerza».²⁹⁴ Este hombre, a pesar de ser bajo y de complexión débil, mostraba

²⁹⁰ Stellino (2015), p. 59.

²⁹¹ MCM, I, I, p. 24.

²⁹² Stellino (2015), pp. 59-60.

²⁹³ Cfr. Za, I, Del pálido delincuente, pp. 84-87.

²⁹⁴ MCM, I, IV, p. 73.

un tremendo dominio sobre sí mismo. El día que lo llevan a ser castigado por baquetas termina tan maltrecho físicamente que los médicos tienen que suspender el castigo por el riesgo que se corría de que no sobreviviera. Lo llevan casi moribundo al hospital, lo curan toda la noche y se repone rápidamente, por lo que al día siguiente se levanta y le manifiesta a Goriánchikov que espera curarse lo más pronto posible para terminar de una vez por todas de sufrir su castigo. Cabe aquí mencionar que, en otra parte del relato, el narrador comenta el profundo grado de angustia que presentaban los reclusos antes de los castigos, y cómo incluso había quienes cometían una acción desesperada, como lanzarse contra algún oficial o un compañero cuchillo en mano solamente para que fueran sometidos a otro juicio y así poder postergar un tiempo más los golpes. Dicho esto, entendamos ahora la entereza de Orlov que hasta se mostraba alegre y de buen humor durante los días en los que se reponía de la primera parte del castigo: «en él podía verse una cierta energía, sed de actividad, sed de venganza, ansia por conquistar la meta propuesta». Y después de señalar su «singular arrogancia», nuestro narrador agrega: «Lo miraba todo desde una altura inverosímil, aunque sin esforzarse en ponerse unos zancos, sino de una forma que parecía natural». Y finalmente: «Pienso que no había nadie en el mundo capaz de imponerse a él por su sola autoridad. Lo miraba todo con una calma inesperada, como si no hubiera nada que pudiera asombrarle».²⁹⁵ Es comprensible que Frank suponga que Nietzsche debió encontrar en Orlov la figura consumada del superhombre, incluso más que el mismo Raskólnikov, que es a quien más se ha asociado con dicho modelo nietzscheano.²⁹⁶ Volveremos a referirnos a Orlov cuando hablemos del *pathos* de la distancia, pero solo digamos algo más: esta altivez, esta calma que no se deja agitar por nada, solo es posible si se carece de una condición llamada culpa.

2. El hombre sin culpa

Nos cuenta Goriánchikov que conoció a asesinos que eran «tan alegres, tan despreocupados, que se hubiera podido apostar que su conciencia nunca les había reprochado nada».²⁹⁷ La falta de conciencia moral (*das Gewissen*) en el criminal fue siempre motivo de asombro para

²⁹⁵ MCM, I, IV, pp. 72-74.

²⁹⁶ Frank, II, pp. 217-218.

²⁹⁷ MCM, I, I, p. 19.

Dostoievski. Son muchos los pasajes en los que hace alusión a la falta de culpa y remordimiento del presidiario, y Dostoievski desea dejarlo muy claro desde el principio cuando el narrador afirma que los nombres de “recluso” y “presidiario” constituían una especie de orgullo y dignidad en los que no había «ninguna señal de vergüenza, ni de arrepentimiento»,²⁹⁸ y que la mayoría se consideraba en su fuero interno completamente personas justas,²⁹⁹ como aquel hombre que falsificaba monedas y no obstante estaba absolutamente convencido de que era una persona honesta.³⁰⁰ También tenemos el caso también de Akim Akimich, un noble oficial que comandaba una fortaleza en el Cáucaso y que había sido encarcelado por haber fusilado sin juicio previo y mediante ciertos engaños para atraerlo a un príncipe vecino que había intentado atacar su fortín. En este caso, Akimich reconocía que había actuado de manera incorrecta, pero no podía entender cuál era en realidad su culpa, como si simplemente no hubiera tenido otra opción.³⁰¹

Es justamente esta falta de mala conciencia la que también llamó fuertemente la atención de Nietzsche, pues como es bien sabido, para este, la culpa y la mala conciencia son rasgos de una moral decadente. Como dice en *El caminante y su sombra*, «el remordimiento es, como la mordedura de un perro en una piedra, una estupidez».³⁰² Pero hay en los fragmentos póstumos una anotación de la primavera de 1888 que bien podría resumir toda su postura con respecto a este punto; dice lo siguiente:

La moral como *décadence*

Vemos cómo la *moral*

- a) *envenena* la entera concepción del mundo
- b) corta el camino hacia el conocimiento, hacia la *ciencia*
- c) disuelve y mina todos los instintos reales (enseñando a considerar sus raíces como *inmorales*)

Nosotros vemos que ante nosotros está trabajando un terrible instrumento de la *décadence*, el cual tiene su sostén en los nombres y gestos más santos.³⁰³

²⁹⁸ MCM, I, I, p. 21.

²⁹⁹ MCM, I, I, p. 24.

³⁰⁰ MCM, II, I, p. 210.

³⁰¹ MCM, I, II, p. 41.

³⁰² CS, §38, en HH II, II, p. 135.

³⁰³ FP, T. IV, 14 [154], Primavera 1888, p. 581.

Quizá estas breves líneas condensan toda la postura que Nietzsche tenía frente a la moral debilitante de occidente. Sin embargo, es específicamente el tercer inciso el que puede aplicarse a los criminales, para quienes los instintos más auténticos son socavados y destruidos para dar paso a una moral que somete y empobrece. Pero es en el siguiente fragmento póstumo donde encontramos unas anotaciones que él mismo refiere como “psicología del arrepentimiento”. Comienza diciendo, entre otras cosas, lo siguiente:

La religión como *décadence*

Contra el arrepentimiento y su tratamiento puramente psicológico [...]

No quedar en paz con una vivencia es ya un signo de *décadence*. Ese volver a abrirse las viejas heridas, el revolcarse en el desprecio de sí mismo y en la contrición, es una enfermedad más, de la que nunca jamás puede surgir la «salvación del alma», sino siempre solo una nueva forma de enfermedad de la misma...

[...]

Esa práctica entera del restablecimiento psíquico ha de volverse a poner sobre una base *fisiológica*: el «remordimiento» como tal es un obstáculo para la curación, — tenemos que tratar de equilibrarlo todo mediante nuevas acciones y hemos de intentar, lo más pronto posible, el padecimiento de la *autotortura*...³⁰⁴

La posición de Nietzsche no es solamente un arrebato antirreligioso, sino que entiende que el remordimiento no sana sino que enferma más; la “autotortura” de la culpa no conduce a ningún restablecimiento de la salud psicológica, sino que, todo lo contrario, la atrofia más. Cuando más adelante escriba *Crimen y castigo*, Dostoievski presentará a un Raskólnikov cada vez más febril y frenético a causa de su remordimiento de conciencia. Pero falta algo más que referir sobre este último fragmento póstumo que hemos citado y que en gran medida demuestra la influencia que recibió de Dostoievski para la construcción de su tipo de criminal. Dice lo siguiente:

La práctica seguida hasta ahora, una práctica puramente psicológica y religiosa, se ha dirigido solamente a la *alteración de los síntomas*: esa práctica ha considerado restablecido a un ser humano cuando este se humillaba ante la cruz

³⁰⁴ FP, T. IV, 14 [155], Primavera 1888, p. 582.

y hacía votos de ser una buena persona... Pero un criminal que con una cierta seriedad sombría mantiene firmemente su destino y que, después de haber hecho algo, no va calumniando lo que ha hecho, tiene *más salud del alma*... Los criminales con los que Dostoiévski vivió en la penitenciaría eran todos y cada uno de ellos naturalezas íntegras, — ¿no valen ellos cien veces más que un cristiano «hecho pedazos»?³⁰⁵

Esto último es contundente y nos dice mucho acerca de la percepción que tenía Nietzsche del criminal, percepción que fue alimentada o al menos reforzada por Dostoiévski. Más allá de justificar el acto criminal, de lo que está convencido Nietzsche —y que lo reafirmó con la lectura de Dostoiévski— es de que un delincuente íntegro es mucho más valioso que un cristiano hecho pedazos.

De la misma forma que lo intentará fallidamente más adelante Raskólnikov, el superhombre nietzscheano está por encima de la conciencia moral, o dicho de otra forma, más allá del bien y del mal; luego entonces estos hombres presidiarios dostoiévskianos debieron significar para Nietzsche un modelo de fortaleza y salud que de alguna forma confirmaba lo que ya había escrito años antes en Aurora:

Como criminal reconocido no se sufre por el crimen, sino por la vergüenza o por irritación ante una tontería cometida o por carencia del elemento acostumbrado, y se necesita una sutileza poco corriente para distinguir entre estos factores. Todo el que haya visitado mucho las prisiones y las cárceles se asombra de lo poco frecuente que es en ellas un genuino «remordimiento de conciencia»: tanto más, sin embargo, la nostalgia del viejo, malo y querido crimen.³⁰⁶

Nietzsche ya reconoce desde entonces que el criminal carece de verdadero sentimiento de culpa, pero el encuentro con Dostoiévski parece haber afinado esta posición. Esa es la opinión de Stellino.³⁰⁷ Ahora bien, es importante no asumir que nuestros dos autores pensaban igual al respecto. La explicación que el novelista ofrece sobre la falta de culpa en el delincuente requiere de algunas consideraciones que deben tomarse en cuenta. En primer

³⁰⁵ FP, T. IV, 14 [155], Primavera 1888, p. 582.

³⁰⁶ A, §366, pp. 265-266.

³⁰⁷ Stellino (2015), p. 62.

lugar, Goriánchikov nos dice que el prisionero se asume como alguien que está limpio porque ya está pagando el castigo por su falta, pues de esta forma ya «ha saldado su cuenta».³⁰⁸ Es como el pecador que, una vez hecha su penitencia, ya se siente libre de la falta que cometió, aun cuando muchas veces el daño permanezca o no haya sido resarcido. Pero en otro pasaje de la historia el protagonista nos ofrece una explicación más elaborada sobre la falta de culpa en los criminales, sobre todo cuando el delito fue dirigido contra clases superiores. Así, el narrador supone que los reclusos tienen la conciencia tranquila porque su crimen contra los jefes es legítimo, mientras que no lo sería contra los suyos, los de su misma condición; es por eso que estos últimos lo arropan, no lo juzgan, por lo que se siente absuelto por ellos. Y, aun así, comprende también que las autoridades vean en su acto un crimen, por lo que el castigo es plenamente justificado. En otras palabras, el criminal es consciente de que las autoridades tienen una visión distinta de sus acciones y que incluso tienen derecho a castigarlo, por lo que acepta la pena incluso sin resentimiento frente a los que lo condenan. Al final, el presidiario «tiene la conciencia tranquila, y de su conciencia le viene la fuerza: no se altera moralmente, y eso es lo importante», dice Goriánchikov.³⁰⁹

III. RELACIONES DE PODER Y DOMINIO

Ya desde la introducción se nos dice que los presidiarios son personas caídas en desgracia,³¹⁰ como si fueran víctimas más que victimarios, como si tan solo hubiesen tenido una mala circunstancia o como si su condición de siervos los obligara a cometer los delitos que cometen. Es interesante notar que Nietzsche afirma algo similar cuando dice que «si gente como nosotros no tiene ningún crimen, por ejemplo un asesinato, sobre su conciencia — ¿de qué depende? De que nos han faltado un par de circunstancias que lo favorecieran».³¹¹

Como sabemos, la Rusia de Dostoievski era un imperio donde todavía existía la servidumbre.³¹² Esta es una institución no muy diferente del feudalismo o incluso de la

³⁰⁸ MCM, I, I, p. 25.

³⁰⁹ MCM, II, II, p. 234.

³¹⁰ MCM, I, intr., p. 14; I, IV, 71.

³¹¹ FP, IV, Otoño de 1887, 10 [50], p. 312.

³¹² La servidumbre se abolió todavía en vida de Dostoievski (1861), pero para cuando escribió la obra que aquí estamos tratando todavía existía.

esclavitud. Es por ello que en todas las obras de Dostoievski se manifiestan relaciones de poder entre clases, pero también entre amo y esclavo, y a pesar de que, adentro del penal, se supone que todos son iguales y que en teoría no hay privilegios, tales relaciones no dejan de existir, tanto entre los mismos presidiarios como entre estos y los jefes o guardias del penal, o entre los presidiarios y los verdugos. Más aun, Frank considera que la *katorga* es una sociedad donde el amo se convierte en el más bajo.³¹³ Como ya hemos referido, los delitos de los presidiarios solo eran la respuesta a los abusos de sus superiores, o como dice Chestov acerca de aquellos, para Dostoievski «no eran en rigor verdaderos criminales, sino más bien protestantes, que se habían levantado contra monstruosidades de la servidumbre».³¹⁴ Es decir, desde el punto de vista del criminal, los delitos de los reclusos contra sus superiores no pueden considerarse como tales, sino que simplemente son su forma de protestar y de rebelarse, «un episodio más en la eterna lucha de clases».³¹⁵ Nietzsche afirma algo parecido cuando en unas notas del otoño de 1887 escribe que el crimen debe entenderse como un acto de sublevación contra el orden social, sublevación que dadas las características de la sociedad «no tiene en si nada despreciable».³¹⁶

El clima social en tiempos de Dostoievski es el de una agitación política donde pensadores y escritores con espíritu revolucionario ya se interesaban en abolir la servidumbre. La eterna lucha de clases, donde el siervo se rebela frente al señor, con su correspondiente inversión de valores, comienza a tomar forma revolucionaria en Rusia desde la década de 1820 con la revuelta decembrista, hasta encontrar su culmen en la revolución bolchevique de 1917. Es en el ínter de estas dos revoluciones donde Dostoievski, el preso político, escribe estas memorias acerca de un lugar que parece un sepulcro para los vivos, en el que la lucha de clases y la dialéctica entre amo y esclavo siguen su curso, de manera que, también en la cárcel, se observa una psicología que está atravesada por las relaciones de dominio que se despliegan a través de las fuerzas que conocemos con el nombre de voluntad de poder. Al respecto, la novela está llena de elementos y situaciones donde se hace patente una lucha de fuerzas entre aquel que sirve y el que es servido; entre aquel que manda y el

³¹³ Frank, II, p. 120.

³¹⁴ Chestov (1949), p. 116.

³¹⁵ Frank, II, p. 208.

³¹⁶ FP, IV, Otoño de 1887, 10 [50], pp. 311-312.

que es mandado, pero también entre el que sigue siendo siervo y el que sigue siendo noble a pesar de ser ambos presidiarios.

1. Sobre las normas y autoritarismo

El análisis de personajes autoritarios constituye uno de los despliegues psicológicos más finos de Dostoievski, al grado de adentrarse en su mecanismo de pensamiento. Un personaje muy interesante en este sentido es el del Mayor que funge como jefe del penal. Es el personaje con la máxima autoridad adentro del presidio y goza de poder absoluto. Es un hombre duro, cruel, rígido, corrupto, autoritario e inflexible al que temen todos los presidiarios:

Aquel mayor era un ser fatídico para los presos, hasta tal punto que temblaban ante él. Era de una severidad cercana a la locura, “atropellaba a la gente”, como decían los presidiarios. Lo que más temían era su mirada penetrante, de lince, a la que no se le podía ocultar nada. Parecía que veía sin mirar.³¹⁷

Hay un momento en la narración donde algunos de los presos intentan protestar por la mala comida del penal, pero la furia del Mayor es suficiente para someterlos sin que nadie fuera castigado con demasiada severidad gracias a que los instigadores pidieron perdón.³¹⁸ Es así que el Mayor gozaba con su poder y se deleitaba en ostentarlo al grado de la megalomanía: «Yo soy el Zar y soy Dios», dice en algún momento.³¹⁹ Es a causa de esta última expresión que Goriánchikov elabora la siguiente reflexión: aquellos más autoritarios son los que antes fueron simples subordinados; solo que de repente adquirieron un poder que los ha embriagado si bien siguen siendo serviles con sus superiores. Al final son los más déspotas

³¹⁷ MCM, I, I, p. 23. Este personaje, que no tiene nombre en la novela, es una alusión directa al Mayor Krivtsov, jefe verdadero del penal en el que estuvo recluso Dostoievski y al que Frank describe como «mezquino tirano y un valentón sádico», al grado de que azotaba a quien durmiera del lado derecho, pues él creía que Cristo dormía del lado izquierdo. Es así que, realidad, el Mayor real era más temible que el pintado en la novela; quizás Dostoievski lo hizo así para evitar la censura. Frank también refiere el testimonio del doctor Riesenkampf, médico del presidio de Omsk y antiguo amigo de Dostoievski, quien afirma que el primer ataque de epilepsia que este sufrió fue como consecuencia de un duro castigo infligido por el Mayor Krivtsov. Sin embargo, Frank pone en duda ese hecho con argumentos bastante convincentes (v. Frank, t. II, parte II, cap. VI, pp. 123-127).

³¹⁸ MCM, II, VII, pp. 332-335.

³¹⁹ MCM, I, VIII, p. 137.

frente a aquellos que son inferiores.³²⁰ Agrega además que un hombre como el Mayor requiere tener a todas horas a quién oprimir, de manera que pueda ejercer su autoridad en cualquier lugar; son personas que no reconocen los alcances de sus acciones, por lo que los disturbios son precisamente causados por su mismo despotismo, disturbios que a su vez no les pueden preocupar porque asumen que para eso está el castigo, como si la pena fuera el recurso por excelencia ante el desorden y el desequilibrio en vez de considerar las causas de los comportamientos disruptivos. Personas como el Mayor aplican la ley al pie de la letra de manera rígida e inflexible como si eso constituyera su mejor virtud.³²¹ De lo anterior podríamos concluir que, en el fondo, el hombre autoritario lo es porque, a pesar de que las circunstancias lo convirtieron en amo, no deja de manifestar su condición de esclavo. Por eso tienen que valerse de reglas autoritarias y absurdas, pues de otra forma teme no tener el don natural necesario para ejercer la autoridad y el mando.

Las reglas absurdas y autoritarias son también motivo de reflexión del protagonista. Por ejemplo, cuenta cómo en el hospital (siempre atestado de ocupantes hacinados), cuando cerraban las puertas de la sala donde se encontraban los enfermos, los guardias dejaban adentro una bacinica para el uso de todos los presos. Una sola. Esto significa que la sala, de por sí llena de aire encerrado y enrarecido durante las noches (noches muy largas durante el invierno) a causa de los hombres enfermos que la llenaban, así como de las velas y los innumerables ungüentos aplicados, se llenaba del olor fétido que expelía el contenido del balde. A Goriánchikov esto le parece no solo nauseabundo sino absolutamente innecesario y cruel. Innecesario porque durante el día se podía salir a hacer las necesidades fisiológicas, y no había razón para que no se hiciera lo mismo durante la noche, por lo que medidas así eran sumamente crueles y sin sentido alguno. La psicología del criminal conlleva necesariamente la psicología de la autoridad.³²²

³²⁰ MCM, I, VIII, pp. 137-138.

³²¹ MCM, I, XI, pp. 181.

³²² Una de las pocas obras que ha abordado el tema de la autoridad, aunque desde una visión hegeliana, es la de Kojève (2006).

2. Poder, crueldad y sadismo

Una reflexión que Dostoievski pone de manifiesto en esta obra y que resulta de lo más sustanciosa para los fines de la presente investigación es la siguiente:

Quien ha experimentado una sola vez el poder, el dominio ilimitado sobre el cuerpo, la sangre y el espíritu de otro hombre igual a él, que ha sido creado de la misma manera, que es su hermano por la ley de Cristo; quien ha experimentado el poder y la capacidad absoluta para humillar de la forma más denigrante a otra criatura portadora de la imagen divina, ése pierde por fuerza el control sobre sus propios sentimientos. La crueldad es un hábito: es susceptible de desarrollarse, y de hecho se desarrolla hasta convertirse en una enfermedad [...] En resumen, el derecho al castigo corporal, otorgado a una persona para ejercerlo sobre otras, es una de las lacras de la sociedad, así como uno de los medios más poderosos para exterminar en ella todo embrión, toda tentativa de desarrollar el espíritu cívico, y constituye la base más sólida para su descomposición absoluta e irreversible.³²³

Es evidente que para Dostoievski el castigo corporal es un acto de suma crueldad, y tener el poder de ejercerlo es una cuestión que carece de legitimidad moral, pues va en contra de la igualdad que por la condición de hijos de Dios hermanados en Cristo poseerían todos los hombres, además del atentado que significa contra el mandato –también cristiano– del amor. Evidentemente un argumento así le resultaría de lo más chocante a Nietzsche, pues concebir a todos los hombres como iguales es una idea que justamente va en contra del *pathos* de la distancia, una condición propia del aristocratismo. Pero sobre todo hay algo que Nietzsche entiende muy bien con respecto a la psicología humana, y es el hecho de reconocer en la crueldad un elemento configurador del alma y de la conciencia. Esto es, que el hombre no puede entenderse sin la crueldad que se requiere para imprimir con el yerro candente de la culpa el recuerdo de aquella deuda contraída que referimos antes. En este punto se hace pertinente recuperar algunas cuestiones al respecto.

Ya vimos anteriormente cómo la (mala) conciencia fue instaurada a sangre y fuego con el fin de lograr que el acreedor no olvide su deuda contraída para con los dioses y con la sociedad. La culpa es cruel porque carcome y corroe la conciencia poco a poco. De esta

³²³ MCM, II, III, p. 246.

forma, la mala conciencia es el resultado de la vuelta contra sí mismo de aquellos instintos más salvajes que el hombre manifestó orgullosamente en sus fases más primitivas. Pero luego, en las épocas más tardías, se desarrolló un recelo frente a esos instintos salvajes que parecen atentar contra la armonía virtuosa de una felicidad para todos. Este proceso de interiorización, de retracción de las pulsiones, fue lo que constituyó eso que llamamos *alma*, de tal suerte que el mundo interno fue ampliándose, espiritualizándose, divinizándose; «fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*». ³²⁴ Toda “cultura superior” «se basa en la espiritualización y profundización de la *crueledad*», por lo que aquel animal rapaz que se ha querido abolir por medio de la mala conciencia, realmente sigue presente en innumerables formas sublimadas como el arte y la religión. ³²⁵ De alguna forma, la crueldad se convirtió en algo placentero, especialmente cuando que se dirige contra sí mismo.

Nietzsche cree, por tanto, que la crueldad no es un fenómeno que solo tenga que ver con el espectáculo del sufrimiento ajeno, sino que el sufrimiento propio, el hacerse sufrir a sí mismo, produce también un placer de lo más potente; es una crueldad que no solo emplea medios físicos para su satisfacción, como la automutilación genital de los fenicios, sino que también adquiere dimensiones más psicológicas como la desensualización, o más religiosas como la contrición. ³²⁶ Es así que Nietzsche critica a la «psicología cretina» que ha omitido este goce que se experimenta ante el propio sufrimiento, pues reconocerlo significaría un revés para la moral occidental dominante, en cuyo origen encontraríamos más masoquismo que virtudes elevadas. Dice Zaratustra que el hombre es consigo el más cruel de los animales cuando se llama a sí mismo “pecador”. ³²⁷ Pero Dostoievski es incapaz de reconocer la importancia de la crueldad como elemento constitutivo y hasta necesario para la espiritualidad del hombre. Si Dostoievski hubiera tenido la oportunidad de leer a Nietzsche seguramente le hubiera contrariado mucho ver que este entendería al cristianismo como un acto de crueldad y de instintos salvajes vueltos contra sí. Pero esto no significa que Dostoievski no haya sido reflexivo con el asunto de la crueldad. Ya vimos que el

³²⁴ GM, II, §16, p. 122.

³²⁵ MBM, §229, pp. 218.

³²⁶ MBM, §229, pp. 219.

³²⁷ Za, II, El convaleciente, §2, p. 354

masoquismo adquirió un lugar importante en varias de sus obras; pero en el caso de la obra que aquí nos ocupa, la crueldad merece mucha de su atención porque forma parte de la vida diaria del penal y porque suele estar asociada a diversas manifestaciones de poder.

Más adelante Dostoievski retoma un tema de lo más sugerente para quien haga una lectura nietzscheana de la obra: el sadismo de aquellos que castigan. Al respecto el narrador nos dice que hay dos tipos de verdugos: por un lado, están aquellos que provienen del pueblo, al igual que los presidiarios, y no son más que hombres que cumplen con un trabajo, limitándose a hacer lo estrictamente necesario para efectuar la tarea encomendada. No castigan más de lo necesario porque hacen su trabajo por simple obligación, siendo incluso apreciados por los castigados ya que no se ensañan. Por otra parte, están los verdugos que se ofrecen como voluntarios y que no pertenecen al pueblo llano, sino que están más relacionados con la nobleza; por ejemplo, un militar de cierto rango puede ofrecerse a ejecutar un castigo. Este tipo de verdugos son los más crueles, pues hacen su trabajo con gusto y se reconfortan en ello. Son verdugos que requieren de la súplica del condenado para no ser demasiado crueles, y si en un principio tenían la intención de cumplir su tarea de forma leve, al no escuchar los gritos y los ruegos del penado se encarnizan más y más en el castigo. Los verdugos que hacen su trabajo por obligación pueden llegar a entusiasmarse, pero jamás se ensañan ni guardan un odio personal contra la víctima, mientras que con los verdugos voluntarios hay un goce realmente sádico. Recordemos las palabras de Nietzsche cuando dice, hablando de la crueldad, que «el animal salvaje no ha muerto en absoluto», pues este subsiste en esa crueldad que solamente se ha espiritualizado en eso que llamamos “cultura superior”.³²⁸ La narración de Dostoievski nos demuestra que aquellos que poseen una cultura más alta son justamente los más crueles.

Entonces, si Dostoievski encuentra en estos actos de crueldad los mayores actos de barbarie, para Nietzsche es todo lo contrario, pues la crueldad constituye justamente lo más humano: «ver-sufrir produce bienestar; hacer sufrir, más bienestar todavía –esta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano– demasiado humano». ³²⁹ Más aun, la crueldad no solo es algo humano, sino que convierte al ser humano en el más cruel de los

³²⁸ MBM, §229, pp. 218.

³²⁹ GM, II, §6, pp. 96-97.

animales,³³⁰ justamente por esa espiritualización en la que dicha crueldad ha devenido. En otras palabras, la crueldad le ha dado forma a la cultura. Al respecto ya decía Nietzsche desde *Humano, demasiado humano* que las fuerzas salvajes destruyen para luego allanar el camino de la civilización, de manera que «las energías más pavorosas –lo que se llama el mal– son los ciclópeos arquitectos e ingenieros de caminos de la humanidad».³³¹ Luego, más adelante, Zaratustra dirá algo similar cuando afirme que «el hombre necesita, para sus mejores cosas, lo peor que hay en él».³³² Paradójicamente, esas “peores cosas” ante las que retrocedemos aterrorizados son, en realidad, esas fuerzas temibles con las que el hombre ha construido sus “mejores cosas”. Esas “peores cosas” son, justamente, los instintos fuertes y nobles que han sido mutilados en el criminal y que Nietzsche cree que debieran revalorarse a la luz de los parámetros más vitales en lugar de aquellos que someten y debilitan como sucede con las virtudes que el cristianismo ha enaltecido. Ante la figura del criminal, la inversión de los valores se hace necesaria para reconocer en él la forma en que la sociedad, con su crueldad, iguala y nivela hacia abajo a aquellos hombres fuertes que tan bien retrató Dostoievski. No se trata de hacer una apología del crimen, sino de reconocer en la figura del criminal la respuesta de una cultura que somete y reprime las fuerzas más vitales de un individuo, cuyo sentimiento de altura y de distancia debe ser inmediatamente nivelado conforme a la masa y el rebaño. Esa igualdad cristiana a la que anhelaba Dostoievski es transvalorada por Nietzsche.

3. *Pathos* de la distancia

La distancia que separa a los estamentos así como a unos hombres del resto, es otro elemento a considerar como parte del análisis de *Memorias de la casa muerta*. La noción nietzscheana del *pathos de la distancia* puede ser muy bien reconocida en esta obra desde el momento en que Goriánchikov se percata de que, al ser noble, es sujeto de rechazo por los demás presidiarios, que son en su gran mayoría parte del pueblo (siervos, campesinos, soldados). A lo largo de la obra van sucediéndose reflexiones al respecto, pero quizás encuentran su

³³⁰ Za, II, El convaleciente, §2, p. 354.

³³¹ HH I, §246, p. 162.

³³² Za, II, El convaleciente, §2, p. 355.

culmen hacia el final cuando afirma que el *mujik*, venga de donde venga, puede encontrar en el presidio a su propia gente, pero que personas como él siempre estarán separadas del pueblo por más que quieran acortar las distancias. Los nobles «están separados del pueblo llano por un profundo abismo», y no habrá servido de nada haber tenido algún tipo de relación con el hombre bajo, incluso si fue de toda la vida, incluso si fue una relación muy afectiva, para reducir o eliminar las distancias. Esa aparente intención que puede tener un noble de hacerse pueblo por voluntad propia, convirtiéndose incluso en un benefactor, «no pasará de ser una ilusión óptica y nada más».³³³ Quizás en ninguna obra como esta Dostoievski se interesó tanto por reflejar las enormes diferencias y distancias que hay entre pueblo y nobleza, así como entre autoridades y presidiarios.

Las tipologías requieren de ciertos rasgos psicológicos definidos para poder situarlas adecuadamente dentro de la narrativa. En el caso de *Memorias de la casa muerta*, podríamos decir que es el *pathos* de la distancia el que articula las diferencias entre algunas clasificaciones de personajes-tipo, y en el caso de Nietzsche, es de igual forma el que articula las diferencias entre una moral de señores y una moral de esclavos. El *pathos* de la distancia, por tanto, nos remite a una noción del Nietzsche maduro con la que se designa la jerarquía entre individuos y grupos, tal como lo hace ver desde que usó el término por primera vez en uno de sus fragmentos póstumos cuando lo define como «el sentimiento de la diferencia de rango» en el que se encuentra el fundamento de toda moral.³³⁴ Ya hemos referido el tratamiento que Nietzsche hace de los términos “bueno” y “malo”, en el que señala que los que están arriba, esto es, los nobles, son los que determinan los valores en contraposición a lo que está abajo:

Antes bien, fueron «los buenos mismos», es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos, quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea, como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo.³³⁵

³³³ MCM, II, VII, pp. 321-322.

³³⁴ PF, IV, Otoño de 1885-Primavera de 1886, 1 [10], pp. 45-46.

³³⁵ GM, I, §2, p. 42.

El sentimiento moral se desarrolló primero en relación con una condición de existencia, y solo después es transferido «a acciones y rasgos de carácter».³³⁶ ¿Qué nos está diciendo Nietzsche con esto? Que el *pathos* de la distancia es lo que define en gran medida la psicología de los individuos, esto es, su manera de concebir al mundo y por ende la forma en que se enfrenta a él: «el sentimiento de pertenecer a la jerarquía superior es dominante en el sentimiento ético: es el testimonio que se da a sí misma la casta superior, cuyas acciones y estados después valen, a su vez, como signos de un modo de pensar con el que se *pertenece* o se *debe* pertenecer a esa casta».³³⁷

Uno de los ejemplos más claros es el terrible Orlov, aquel preso impávido con “terrible fuerza de voluntad” de quien ya hemos hablado, quien se muestra muy por encima de los castigos e incluso de sus mismos capataces y verdugos. Es muy claro su sentimiento de superioridad frente a Goriánchikov cuando este afirma que aquel lo miró «con tanto desprecio y con tanta altivez como si de pronto me hubiera convertido a sus ojos en un niño pequeño y tonto», mirada que además fue acompañada de un semblante compasivo y «una risa bonachona, sin ironía alguna».³³⁸ Orlov se asume a sí mismo como un hombre superior, incluso frente a nobles como Goriánchikov, por lo que piensa y se conduce en consonancia con ese sentimiento de jerarquía.

En contraste, un caso completamente opuesto sería el del preso Sushílov, quien desde un principio presta sus servicios al narrador haciendo todo lo que este necesita, incluido el lavado de ropa, entre otras actividades como preparar el té, hacer recados, procurar cosas, limpiar el abrigo o engrasar el calzado. Al respecto dice el protagonista que Sushílov no podía estar sin servir a alguien y que era del tipo de personas que se caracterizaban por «anular su personalidad siempre y en todas partes, casi ante todos, y en los asuntos comunes desempeñan un papel no ya secundario, sino de tercer orden».³³⁹ Alguien como Sushílov no se encuentra ni siquiera a la altura de las clases medias o bajas, sino por debajo incluso de

³³⁶ PF, IV, Otoño de 1885-Primavera de 1886, 1 [7], p. 45.

³³⁷ PF, IV, Otoño de 1885-Primavera de 1886, 1 [6], p. 45.

³³⁸ MCM, I, IV, pp. 74-75.

³³⁹ MCM, I, V, p. 90.

estas, y parecería que no tiene posibilidad de tener otro modo de existencia que ese, el de una naturaleza servil y complaciente que vive para satisfacer a los demás.

No deja de ser interesante que, si bien el protagonista sufre un permanente rechazo por su condición de noble, también es cierto que en cuanto a relaciones personales (de individuo a individuo) las cosas son diferentes. Él mantiene un vínculo amigable y hasta afectivo con Alí, el chico musulmán a quien enseña a leer, y del mismo modo tiene una relación muy respetuosa y cercana con su servidor Sushílov. De igual forma, durante las representaciones de teatro en los días de fiesta, él recibe un trato bastante considerado y respetuoso dados sus conocimientos literarios. Al final del libro, cuando sale del penal, son varios los presos de quienes se despide calurosamente. Luego entonces, ¿por qué está recordándonos continuamente que nunca fue aceptado por el pueblo? La respuesta es que hay dos tipos de relación: una vista desde el plano individual y otra vista desde el plano de clases. Como individuo, Goriánchikov puede mantener un trato respetuoso, amable y hasta afectuoso con varios de sus compañeros, pero al mismo tiempo no deja de representar una clase que, por más que se “baje” a las condiciones de los siervos, jamás será uno de estos. El rechazo que experimenta el narrador no es tanto en el trato personal, sino en el ámbito sociológico donde lo que está en juego es la identidad y la pertenencia a un grupo, mismas que son necesarias para que todo individuo pueda sentirse acogido, seguro e identificado. Como miembro de una clase que le recuerda a los demás la opresión que ha sufrido el siervo, Goriánchikov no puede ser aceptado como parte de del grupo de los explotados por mucho que aquel se esfuerce por integrarse.

Ahora bien, el *pathos* de la distancia no es lo más originario, pues faltaría por ver qué es lo que suscita ese sentimiento de jerarquía que se encuentra en todo individuo y en todo pueblo, a partir del cual reconoce o bien disputa su lugar en el mundo. Estamos hablando, pues, de la voluntad de poder, con lo que se nos aclara poco a poco hacia dónde apunta, en su forma más originaria, la psicología nietzscheana.

IV. DOSTOIEVSKI FRENTE AL CRIMINAL

Si bien hasta aquí hemos encontrado algunas afinidades entre lo que Nietzsche creía acerca de los criminales y la descripción que Dostoievski hace de estos, también es cierto que existen varias diferencias, mismas que, en opinión de Stellino, fueron omitidas adrede por Nietzsche.³⁴⁰ Incluso cree que Nietzsche ha sacado las afirmaciones de Dostoievski de contexto y que ha malinterpretado la concepción que tenía del criminal. Efectivamente nos dice Goriánchikov que esa gente con la que convivió tantos años era «gente extraordinaria» y que se trataba de las personas más dotadas y fuertes del pueblo ruso.³⁴¹ Asimismo afirma que algunos de ellos eran hombres de carácter fuerte, acostumbrados a destruir y mandar,³⁴² pero que lamentablemente el presidio «exprime el jugo vital del hombre».³⁴³ De hecho, la narración concluye con el siguiente lamento del protagonista: «cuántas fuerzas sucumbidas en vano».³⁴⁴ Coincidentemente, Nietzsche creará que esa es la función de la moral cristiana: exprimir las potencias vitales en el ser humano. Domesticar. Convertir al hombre fuerte en animal de rebaño. Si la moral no doma esa abundancia de fuerza, entonces la sociedad recurre a otra instancia más punitiva como es el presidio, donde el hombre es inmune a la moral de afuera, por lo que se recurre a otras prácticas de sometimiento para privarlo de sus fuerzas vitales, tales como el castigo físico, la crueldad y la humillación. Son estrategias y dispositivos que nos abren una ventana hacia Foucault y su sociedad disciplinaria pero que lamentable ya no podemos abordar aquí, por lo que debemos regresar a nuestro asunto, sobre el cual es pertinente hacernos entonces dos preguntas: ¿realmente apreciaba Dostoievski al criminal? Y luego: ¿realmente Nietzsche interpretó mal a Dostoievski?

Suele decirse en la iglesia católica que Dios rechaza al pecado, mas no al pecador. Más allá de los problemas que implicaría una afirmación así, digamos que en cierta medida puede aplicar a Dostoievski con respecto al criminal. De alguna forma, el novelista ha visto en el presidiario a un hombre como cualquier otro pero que ha “caído en desgracia”, y que no obstante mantiene su humanidad y sus deseos de vida: «¿Quién sabe? Esta gente quizás

³⁴⁰ Stellino (2015), p. 65.

³⁴¹ MCM, II, VII, p. 377.

³⁴² MCM, I, I, p. 22.

³⁴³ MCM, I, I, p. 24.

³⁴⁴ MCM, II, VII, p. 377.

no sea, después de todo, peor que la otra, la de ahí afuera», dice el narrador.³⁴⁵ Esto no significa que el novelista justificara los actos criminales de estas personas, sino que más bien hace una distinción entre la persona y sus actos. Los actos viles que han cometido adentro de la cárcel los atribuye nuestro escritor a las circunstancias del encarcelamiento, pues es un entorno que requiere ignorar los filtros morales a los que estaban habituados en la vida en libertad. Por ejemplo, todos robaban en el penal, pero en el fondo los reclusos son hombres que siguen conservando ciertos valores morales. Si bien no muestra culpa o remordimiento por sus crímenes, no significa que el presidiario no posea moral alguna. Todo esto puede hacernos pensar (y no solo a Nietzsche) que Dostoievski reconocía en los presidiarios las conductas más virtuosas y que, por extensión, justificaba el delito. ¿Cuál es la posición, por tanto, de Dostoievski frente al criminal? Pues bien, la de alguien que aprecia al hombre por su dignidad de hijo de Dios, incluso si es un delincuente, pero que por otro lado rechaza al delito. No confunde a la acción con el agente del obrar. Dostoievski vio en el presidiario a un hombre desafortunado que a pesar de sus conductas delictivas seguía siendo piadoso y capaz de acciones de lo más elevadas, como cuando el protagonista se muestra convencido de que el presidiario puede transformarse moralmente a través de expresiones como la del teatro, siendo incluso que había actores mucho mejores que los que había en las grandes salas de las ciudades rusas, pero lamentablemente eran talentos que se perdían debido a la servidumbre (esclavitud) y la adversidad.³⁴⁶ Quizás lo que le conmovió más fue ver la manera en que, en las fiestas litúrgicas, los reclusos eran capaces de mostrar la mayor piedad y fervor religiosos dando incluso limosnas. Es en aspectos como estos donde Dostoievski encontró lo que para él eran grandes naturalezas que tristemente serán desechadas en la *katorga*: «¡Y cuánta juventud había sido inútilmente sepultada entre estas paredes, cuántas fuerzas grandiosas habían sucumbido en vano!», dice el narrador al final del libro.³⁴⁷ Sin embargo, considera Stellino, esto sería una visión parcial sobre la postura de Dostoievski frente al criminal, pues si bien el narrador expresa continuamente una valoración positiva de los prisioneros, también hay innumerables ocasiones en que hace lo contrario, como cuando afirma que «entre esa gente verdaderamente fuerte, algunos eran de una vanidad extrema,

³⁴⁵ MCM, I, V, p. 88.

³⁴⁶ MCM, I, XI, p. 200.

³⁴⁷ MCM, II, X, p. 377.

casi enfermiza [...] La mayoría estaba corrompida y era terriblemente vil». ³⁴⁸ No obstante, Stellino omite, por otra parte, algo que está presente a lo largo de toda la obra y que seguramente Nietzsche fue absorbiendo con especial valoración: la fortaleza y resistencia tanto físicas como psicológicas del criminal ante la adversidad y el castigo.

Ya hemos visto que desde las primeras páginas el narrador ha dicho que dentro de los presidiarios se encontraba la gente más fuerte y dotada del pueblo ruso. Así seguirá expresando más opiniones al respecto a lo largo de la obra. Por ejemplo, señala que no se puede hacer de un hombre un cadáver, y que a pesar de sus condiciones, los presos siguen sedientos de venganza y de vida. ³⁴⁹ Luego, en otra parte se referirá a aquellos que caminan con aire de superioridad, con una «mirada insolente y maliciosa y una sonrisa descarada». ³⁵⁰ Pero algo que llamó mucho la atención de Dostoievski y que está presente a lo largo de la obra es la increíble resistencia al dolor que caracteriza al presidiario, y si bien describe el caso de Orlov, quien a pesar de mantenerse ecuánime y hasta alegre después de su primera tanda de azotes termina muriendo en el hospital a causa de los mismos, la generalidad que describe el narrador es la de una resistencia que hasta los presos más pusilánimes poseen, además de aquellos más acostumbrados que han «endurecido su espalda y su ánimo» al grado de perderle miedo al castigo y verlo solo como un simple contratiempo. ³⁵¹ De igual forma sugiere que la causa de esta resistencia se halla en la condición de campesino a la que la mayoría de los reclusos pertenece, pero también da a entender que gran parte de la capacidad para resistir y superar los azotes se halla en la fuerza psicológica del condenado, quien aprendía a enfrentar el castigo con valor aunque solo fuera para que la angustia pasara más pronto. Dostoievski intenta comprender el estado psicológico de aquellos que marchan al suplicio, describiendo así el terror que sentían previamente mostrándose sombríos, taciturnos, abstraídos y obnubilados, con su ser moral anulado, pero siempre recuperando su entereza al momento del castigo, sin que manifestaran queja alguna durante su convalecencia a pesar de haber sido vapuleados de un modo espantoso. ³⁵²

³⁴⁸ MCM, I, I, pp. 21-22.

³⁴⁹ MCM, I, IV, p. 69.

³⁵⁰ MCM, I, VI, p. 105.

³⁵¹ MCM, II, II, p. 231.

³⁵² Cfr. MCM, II, III, pp. 242-245.

En suma, Dostoievski vio en el presidiario a un hombre y no a un desecho despreciable de la sociedad. Es un humanista, pues nada humano le es ajeno. Por eso quiso redimirlo y restituir su dignidad dada su condición tan humillada y miserable, más que justificar sus crímenes. El recluso es un ser despojado de su humanidad de muchas formas, y Goriánchikov nos describe varias al respecto. Hay una, por ejemplo, que acontece en el hospital con características de lo más repugnantes. Cuenta cómo un enfermo ya anciano no paraba de estornudar, por lo cual se sonaba y limpiaba la nariz con el mismo pañuelo que traía siempre; acto seguido lo extendía para observar con detalle los residuos que había dejado en el mismo, para posteriormente restregarlo en su bata de enfermo a manera de limpieza. Esa operación se repitió durante una semana, ensuciando cada vez con sus inmundicias tanto el pañuelo como la bata, siendo que esa misma bata, en algún momento, le correspondería a otro enfermo más adelante, sin que necesariamente fuera lavada salvo por el forro interior que conservaría siempre los rastros de las pomadas y ungüentos de otros enfermos que la habían usado anteriormente y que normalmente eran hombres azotados, por lo que tales prendas mantenían el olor de todos esos fluidos que se iban acumulando con el paso del tiempo. Lo que más le llama la atención a Goriánchikov es que nadie protestaba por la acción del anciano, aun a sabiendas de que a cualquiera podría tocarle esa misma bata más adelante, de manera que nuestro protagonista termina por concluir que la gente sencilla «parece incapaz de sentir asco o repugnancia por nada».³⁵³

De alguna forma podría pensarse que, dada su situación, el presidiario puede aceptar cualquier humillación o afrenta, pues ya ha perdido todo rastro de orgullo y no podría caer más bajo. Pero si bien el presidiario puede aceptar la suciedad de una ropa ajena, el uso de un balde donde todos vierten sus desechos corporales o la ducha masiva en una atmósfera sofocante y hedionda, en el fondo también es cierto que valora el trato respetuoso de sus capataces y superiores, de manera que por muy humillada que esté, «aunque sea de una manera instintiva e inconsciente», toda persona exige respeto a su dignidad humana.³⁵⁴ A diferencia de Nietzsche, Dostoievski no ve en los instintos una fuente natural de fuerza y agresividad, sino un anhelo natural de respeto y compasión, pero incluso esta compasión tendría sus límites, pues además afirma, en una observación de lo más interesante, que a los

³⁵³ MCM, II, I, p. 215.

³⁵⁴ MCM, I, VIII, p. 138.

presos no les gusta que se les trate con demasiada familiaridad y benevolencia, pues quieren a un jefe que se dé a respetar, por lo que demasiada bondad e indulgencia le haría perder el respeto: «El preso quiere, por ejemplo, que el jefe posea condecoraciones, que tenga buena presencia, que goce de la gracia de sus superiores, que sea severo, importante y justo y que vele por su dignidad».³⁵⁵ En pocas palabras, los presos quieren un jefe que se comporte como tal, pero que no los ofenda.

Es probable que Nietzsche haya leído esto con especial entusiasmo, pues recordemos que son innumerables sus referencias a cómo la adversidad genera salud, como aquella imagen del ganado que es más fuerte al no tener tan al alcance sus recursos. De hecho, el mismo Dostoievski, a pesar de sus ataques epilépticos, salió fortalecido de Siberia, así nos lo hace saber Frank:

Dostoievski se había despojado de su paralizante inseguridad e hipocondría en el campamento de condenados. "Si crees que en mí permanece algo de esta nerviosidad, de ese recelo, de esa tendencia a sospechar que yo tenía cualquier enfermedad imaginable, como me ocurría en Petersburgo –le comenta a Mijail–, por favor cambia de opinión: no existe la menor huella de eso, ni de muchas otras cosas." Dostoievski había sido fortalecido por el sufrimiento.³⁵⁶

Stellino, al afirmar que Nietzsche interpretó mal a Dostoievski y que hizo una lectura sesgada de esta obra, quizás esté omitiendo el panorama global del presidiario, donde los criminales expresan una fuerza y una resistencia superiores al hombre normal no solo en términos físicos sino también psicológicos. En muchos sentidos, hay presos que salen fortalecidos del penal. Como quiera que sea, en lo que ambos estarán de acuerdo, es en que el criminal es un miembro fuerte amputado de la sociedad:³⁵⁷ «las brasas se cubrían de ceniza», dice Goriánchikov al final.³⁵⁸

³⁵⁵ MCM, I, VIII, p. 139.

³⁵⁶ Frank, II, p. 337.

³⁵⁷ MCM, I, I, pp. 18; II, III, p. 263; CI, Incursiones de un intemporal, §45, p. 146.

³⁵⁸ MCM, II, XVIII, p. 352.

V. EL GIRO PSICOLÓGICO

La prisión fue para Dostoievski un escenario de estudio sumamente rico para la observación psicológica, pues pocos lugares ofrecen condiciones de presión psíquica tan extremas. Y es que el ser humano está contenido por un montón de filtros morales que regulan –o incluso reprimen– su actuar, pero si lo llevamos a situaciones límite donde tales filtros se suspenden o al menos pasan a segundo plano, entonces podemos observar de una forma menos diluida la conducta humana. Es lo que pasa en situaciones como la guerra o las condiciones de miseria, donde el entorno es tan adverso que el ser humano puede hacer cosas que de otra forma serían imposibles de imaginar. Es como si experiencias de gran estrés físico y psicológico sirvieran de catalizador para revelar el estado más salvaje de nuestra condición y que a final de cuentas es, quizás, el más real. Al final del día, el hombre no es un ser tan distinto de los animales, y nuestras pulsiones e instintos están más cerca de la naturaleza salvaje de lo que nos gusta admitir.

Pero hay de animales a animales. Algunos son aves rapaces, depredadoras, mientras que otros son animales de presa. Algunos animales están llamados a consumir y atraer a otros para sí, mientras que otros están al servicio de las necesidades vitales de lo más fuertes. En esto consiste la vida en su expresión más elemental: «apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil».³⁵⁹ También hay organismos que buscan ser absorbidos por otros porque de esa forma incrementan su poder, como sucede en muchas relaciones biológicas parasitarias, por lo que no siempre se impone la fortaleza, sino que a veces se requiere ser más hábil, más inteligente o más numeroso para prevalecer sobre el otro. De esta forma, la voluntad de poder, a diferencia de la voluntad concebida por Schopenhauer, no solo busca vivir sino además dominar, expandirse, y se expresa de formas muy diversas en una atmósfera como la que nos ha descrito en esta obra Dostoievski: en la fortaleza y en la ausencia de culpa que vio Nietzsche en el criminal, pero también en la crueldad, el autoritarismo, las protestas y el *pathos* de la distancia que aquí hemos referido. No hay, pues, prácticamente, ningún elemento que escape a la dinámica de la voluntad de poder en esta obra literaria. Gracias a su penetrante observación psicológica, Dostoievski pintó condiciones de existencia que luego Nietzsche recogió para darles forma de expresiones de

³⁵⁹ MBM, pp. 271-272.

voluntad de poder. Dostoievski no estaba pensando en términos de voluntad de poder, pero sí comprendió que la psicología de un individuo dependía en gran medida de la manera en que le tocó ejercer ya sea el poder o bien la servidumbre. Si se es siervo o campesino se desarrollará una psicología acorde a esa condición, y lo mismo se puede decir de aquellos que cumplen el rol de amos y señores. ¿Significa esto que, para Dostoievski, el comportamiento de un individuo dependerá completamente de las condiciones de existencia que le tocaron vivir, como si hubiese un cierto determinismo ambiental y genético del que no fuera posible escapar? Hasta antes de su encarcelamiento podríamos decir que sí, que para él las condiciones del entorno y de la sociedad son las que determinarán no solo la psicología de un sujeto sino también su suerte y su lugar en el mundo. Sin embargo, después de Siberia, Dostoievski tendrá una visión distinta al respecto, pues la perspectiva que tenía del mundo, de la vida y del hombre cambió a pesar de que las condiciones del entorno siguieron siendo las mismas. ¿Cómo fue que se suscitó este cambio?

Dostoievski fue llevado al extremo de sus resistencias en la cárcel. En opinión de Frank, esta es la fórmula idónea para generar una conversión de creencias. Retomando las teorías de Pavlov, de William James y William Sargant, Frank concluye que Dostoievski sufrió en prisión todas las condiciones de presión extrema que hacen posible los actos religiosos de conversión, ya que luchó durante mucho tiempo con la profunda frustración que le causaba el no ser aceptado por el resto de sus compañeros de presidio debido a su estatus social superior, además de los terribles efectos causados por sus crisis epilépticas. No obstante, fue gracias al recuerdo del campesino Maréi que Dostoievski fue capaz de cambiar de perspectiva aun cuando el entorno siguió siendo el mismo.³⁶⁰ Esto es, que en lugar de esperar que el entorno cambiase, fue Dostoievski quien cambió la perspectiva con la que se venía enfrentando a un ambiente tan hostil; comprendió que dentro del receloso preso-campesino ruso había un alma noble, piadosa y generosa que no había podido ver cegado por el infinito rencor y sufrimiento que le causaba su suerte. De alguna forma, Dostoievski comprendió que las acciones de los hombres están más allá del medio que los envuelve. Dice Goriánchikov al respecto:

³⁶⁰ Cfr. Frank, II, 178-186. Pueden conocerse más detalles sobre esta historia en el apéndice.

Ya es hora de que nos dejemos de protestas apáticas contra un medio que nos ha engullido. Es cierto que el medio nos engulle en muchos sentidos, pero nunca por completo, y a menudo el pícaro astuto que se da cuenta de todo sabe muy bien cómo invocar la influencia del medio para encubrir y justificar no solo su debilidad, sino también en muchos casos su auténtica villanía, sobre todo si sabe hablar o escribir con elocuencia.³⁶¹

Si bien Dostoievski reconoce cierta influencia del medio en la suerte y las acciones humanas, también es cierto que considera que no es determinante, sino que al final está la libertad de actuar conforme a los principios y valores cristianos y humanitarios. Esto es una pulla al determinismo social de los personajes de *¿Qué hacer?* de Chernyshevski, por lo que también es una clara señal del cambio que se ha suscitado en Dostoievski a partir del cual ha tomado distancia del socialismo. Es por ello que, si queremos comprender la psicología que se manifestará a partir de ahora en los héroes dostoievskianos, deberemos identificar este cambio de perspectiva de Dostoievski, en el que las condiciones injustas y desfavorables del entorno ya no serán las que determinen el comportamiento y el ánimo de los individuos, sino que lo más determinante será la visión que este tenga del mundo. A dicha visión podríamos llamarla *ideología*, y de alguna u otra forma la ostentarán todos los personajes dostoievskianos a partir de ahora; es lo que Bajtín llama “la idea en el hombre”. Para este teórico literario, la novedad de la poética dostoievskiana consiste en una polifonía donde las voces de todos los personajes están en constante diálogo entre sí, todas las cuales, tanto las del héroe como las de sus interlocutores, son portadoras de una ideología. Prácticamente no hay personajes en la obra de Dostoievski que no desplieguen una psicología que se deriva de una idea, misma que a su vez entra en diálogo y conflicto con otras conciencias también portadoras de ideas. Tendremos así desde los personajes más cristianos y piadosos –vehículos de redención– como Sonia, Mishkin o Aliosha, hasta los más cínicos y degenerados como Smerdiakov o Piotr Verjovenski, pasando por aquellas figuras fascinantes y seductoras nihilistas como Raskólnikov, Stavroguin o Iván Karamázov. Son tales ideas las que dirigen la psicología de los personajes; pero como estas no son estáticas sino que todo el tiempo entran en juego y conflicto con otras ideas, es entonces que los mecanismos psicológicos tampoco son estáticos, aunque tampoco implican un desarrollo o una evolución

³⁶¹ MCM, II, II, p. 227.

(como quería Nabokov cuando afirma que los personajes de Dostoievski no muestran un desarrollo psicológico³⁶²), sino que más bien están solamente en constante agitación, en constante movimiento, sin que necesariamente haya una desembocadura saludable o feliz, razón por la cual muchos grandes nombres de la narrativa dostoievskiana tienen finales trágicos: la enfermedad, la cárcel, el suicidio, el asesinato... Todas estas no son más que consecuencias de esa dinámica dialógica pero conflictiva e irresoluble de las ideas que entran en juego entre y hacia el interior de sus héroes. Pues bien, este atributo de la obra de Dostoievski, si bien ya se puede observar desde sus obras tempranas, será pulido y perfeccionado a partir de su encarcelamiento en Siberia, donde nuestro novelista se dio cuenta que son las ideas que se tengan acerca del entorno (y no el entorno como tal) las que de alguna manera determinen los estados psicológicos del individuo. Como veremos en el siguiente capítulo, ante un Dostoievski ya más maduro, esta postura se mostrará de manera más refinada.

Por otra parte, recordemos que Frank considera que sería un error atribuir a Dostoievski una teoría psicológica universal.³⁶³ Esto se ve confirmado cuando Goriánchikov reconoce –antes de intentar ofrecernos una clasificación de los tipos de reclusos– que la realidad es muy variable y que no admite divisiones tajantes, de manera que no es posible someter al alma humana a una escala determinada.³⁶⁴ Es decir, establecer una psicología dostoievskiana requiere tomar distancia de todos o muchos de los supuestos científicistas que caracterizan a la psicología actual, especialmente en lo que respecta a las innumerables teorías de la personalidad que buscan clasificar y encajonar los atributos de los individuos en una serie de categorías absolutas y reduccionistas. Aun así, nuestro novelista es capaz de describir comportamientos y sus respectivos estados interiores que los generan, tanto emotivos como cognoscitivos. Es en este sentido que la psicología de Dostoievski se hace de lo más relevante y vigente, pues nos enseña que el origen de los actos humanos se encuentra no solamente en ciertas condiciones del entorno, sino sobre todo en las ideas que

³⁶² «[...] los personajes de Dostoyevski poseen además otra característica notable: no se desarrollan como personalidades a lo largo de la obra. Se nos dan de una pieza al comienzo de la narración, y se conservan tal cual, sin cambios marcados, aunque su entorno se altere y les ocurran las cosas más extraordinarias». (Nabokov, 2006, p. 214).

³⁶³ Frank, II, p. 216.

³⁶⁴ MCM, II, VII, pp. 319-320.

se forma el sujeto acerca del mundo. Luego entonces, lo que habría que discutir con Dostoievski es si la creencia es algo que se decide o no libremente; si a su vez está determinada por el entorno o nosotros la elegimos, o ambas cosas. Para el Dostoievski que se reconvirtió al cristianismo después del presidio, definitivamente es una elección, misma que es incluso preferible por encima de la verdad: «si alguien me demostrara que Cristo está apartado de la verdad, y que en realidad la verdad se encuentra alejada de Cristo, preferiría permanecer con Cristo y no con la verdad», le dice Dostoievski a Natalia Fonvizina, una mujer noble y muy culta que conoció camino al presidio y que se convirtió en su benefactora.³⁶⁵

Evidentemente Nietzsche no compartiría esta postura. En lo que respecta a *Memorias de la casa muerta*, Frank nos recuerda que no debemos caer en el mismo error de Chestov al medir a Dostoievski con las «normas extranjeras» de Nietzsche.³⁶⁶ Pero, por otro lado, tampoco debemos caer en el error de subestimar lo que la lectura de Dostoievski pudo arrojar a los ojos de Nietzsche, creyendo que este lo leyó con cierto sesgo o que incluso fue un tanto ingenuo. Si el filósofo malinterpretó al novelista es hasta cierto punto irrelevante, pues la intención de aquel fue la de restituir la buena conciencia del hombre que la sociedad concibe como malo, y gracias a Dostoievski reafirmó la idea de que el hombre “malo” es justamente el hombre fuerte.³⁶⁷ Si Dostoievski, como opina Frank, redimió a los parias y criminales al pintarlos con profunda comprensión en esta obra,³⁶⁸ Nietzsche, por su parte, también lo hizo al devolverles la buena conciencia. Si bien podría parecer escandaloso e inaceptable algo así, también es probable que esta postura de Nietzsche podría ser considerada por muchos de lo más humanista, muy afín a los propósitos cada vez más institucionalizados que tienen el objetivo de preservar los derechos de los criminales, quienes no dejan de ser, justamente, seres humanos. No es casualidad que Nietzsche haya considerado esta obra como una de las más humanas jamás escritas.³⁶⁹

³⁶⁵ En Frank, II, p. 233.

³⁶⁶ Frank, II, p. 160.

³⁶⁷ VP, §782, p. 522.

³⁶⁸ Frank, III, p. 296.

³⁶⁹ CO, V, #814, p. 280.

Ahora podemos responder una de las preguntas que dio origen a esta investigación, a saber, por qué Nietzsche consideró a Dostoievski el único psicólogo de quien podía aprender algo. Y es que, *Memorias de la casa muerta*, constituye el más agudo y profundo análisis de Dostoievski de la psicología humana. Es en la experiencia límite del presidio donde se revelan los comportamientos más humanos (más allá de su valoración moral) y que Dostoievski pudo describir tan bien. Nadie como él supo leer el alma rusa.

CAPÍTULO V

LA PSICOLOGÍA DEL NIHILISMO

Tanto para Nietzsche como para Dostoievski, el nihilismo fue adquiriendo un lugar cada vez más importante conforme maduraban, al grado de poder afirmar sin temor alguno que el nihilismo fue el denominador común donde desembocó el cúmulo de ideas e inquietudes que ambos fueron tejiendo a lo largo de sus vidas.

En el presente capítulo, nos proponemos desmenuzar la relación que se estableció entre ambos autores en torno al nihilismo, y lo haremos a partir de la obra en la que Dostoievski lo denunció con mayor fuerza, a saber, *Los demonios*, novela que Nietzsche leyó con mucha atención al grado incluso de transcribir de forma íntegra diversos pasajes, por lo que se puede afirmar que influyó en la concepción que el filósofo alemán se hizo de tal fenómeno. Si bien puede haber algunas diferencias, también es cierto que en ambos autores el nihilismo se manifestó como un fenómeno moral fuertemente vinculado a la decadencia. Por un lado, Dostoievski dota a sus personajes de una constitución psicológica que explica en gran medida las condiciones que permitieron que se gesten en ellos las ideas y que luego portarán y transmitirán a otros.³⁷⁰ Esas ideas son justamente los “demonios” que los han poseído y a los que hace alusión el título de la obra.³⁷¹ Es decir, los demonios no son personas sino ideas. Por otro lado, en las anotaciones que hace Nietzsche sobre la obra, específicamente sobre el personaje de Stavroguin, las encabeza bajo el título de “Para la psicología del nihilista”, donde identifica algunas condiciones que conducen a una persona a convertirse en nihilista; condiciones que si bien son personales, también es cierto que remiten a diversas formas culturales de valoración.³⁷² Luego, cuando transcribe pasajes de los discursos de Kirilov, lo hace bajo el título de “Lógica del ateísmo”, en los que, con el más fino tacto de psicólogo, indaga los mecanismos cognoscitivos que conducen a alguien por el

³⁷⁰ Cfr. Frank, IV, p. 522.

³⁷¹ Rebón, en D (intr.), p. 13; Frank,

³⁷² FP, IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [332], p. 459.

camino del ateísmo.³⁷³ En otras palabras, el oficio de psicólogo que ambos autores despliegan se hace patente como en ninguna otra parte cuando de comprender la emergencia del nihilismo se trata.

Demos paso entonces al presente capítulo comenzando, como lo hemos hecho con anterioridad, con una breve sinopsis de la obra.

I. LA OBRA

Ambientada en la incipiente década rusa de 1870, *Los demonios*, también conocida en español como *Los poseídos* o simplemente *Demonios*, fue la penúltima novela de Dostoievski. Terminada de publicar en 1872, constituye lo que para muchos es uno de sus mayores logros. Considerada por Frank como un «poema trágico»,³⁷⁴ es también una novela política que busca retratar las consecuencias del nihilismo como nadie lo había hecho más allá de concepciones idealizadas como las de Turgueniev y Chernyshevski. Por su parte, Djermanović considera que es la novela más social del autor, con un alto nivel político-ideológico, aunque siempre con un trasfondo metafísico.³⁷⁵

Como contexto sociohistórico de la trama está la ruptura ya referida con anterioridad entre dos generaciones: la de los padres, románticos e idealistas liberales de la generación del 40, y la de los hijos, nihilistas revolucionarios pertenecientes a la generación de los años 60's. Los primeros están representados por Stepán Verjovenski, un intelectual soñador, incapaz de terminar algún proyecto, que tiene en alta estima al arte y que vive de sus funciones como preceptor en la casa de Varvara Petrovna, madre de Nicolai Stavroguin. Stavroguin es el protagonista; es un joven educado, inteligente y atractivo, originario de la pequeña ciudad de provincia donde acontecen los eventos. Es un personaje sumamente seductor que no deja indiferente a nadie que se cruce con él. Su nihilismo es extremo, lo que lo convierte en un hombre de lo más indiferente frente a todo, incluso frente a sus propias ideas, si bien no deja de tener comportamientos de lo más atípicos. Luego, la generación de

³⁷³ FP, IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [334], p. 460.

³⁷⁴ Frank, IV, p. 522.

³⁷⁵ Djermanović (2006), p. 160.

los hijos es representada por Piotr Verjovenski, hijo de Stepán, quien se hace pasar por un enviado revolucionario encargado de formar una célula anarquista que tiene como fin socavar y destruir los valores y las instituciones más sagrados de la sociedad. Dentro de esta célula hay otros personajes que completan el cuadro principal. Por un lado está Shátov, figura central de la novela que representa a un revolucionario que desea salir del grupo. También está Kirílov, un nihilista y ateo consumado que lleva hasta sus últimas consecuencias su idea sobre la libertad y la voluntad. Y también tenemos a Shigaliiov, un socialista empedernido que sostiene una teoría llamada “shigaliiovismo”, la cual se basa en una postura despótica de la igualdad. Como se verá, ya con este breve vistazo de los personajes podremos darnos una idea de los diferentes vínculos que comienzan a entretorse con respecto a la filosofía nietzscheana.

Hay otros personajes menos protagónicos pero que articulan muchos eventos. Tal es el caso de Lebiadkin, un militar retirado, resentido, pendenciero y alcohólico a través del cual se conducen diversas intrigas. Están también los gobernadores de la provincia, Andréi Antónovich von Lembke, un ruso de origen alemán torpe e incompetente con aires de nobleza, y su esposa, Yulia Mijáilovna, una mujer que con presunciones progresistas intenta ganarse las causas revolucionarias pero que solo será utilizada por los anarquistas. Está asimismo Daria, la hermana de Shátov, protegida de Varvara Petrovna y a quien esta quiere casar con Stepán. Y Lisa, joven bella y de buenos sentimientos proveniente del extranjero quien se establece un vínculo amoroso con Stavroguin. De igual forma tenemos a Karmazínov, caricatura de Turgueniev, quien representa la decadencia en la que se ha sumido Rusia. Y finalmente tenemos a la secundaria pero muy importante figura de María Timoféievna, hermana de Lebiadkin, mujer madura de belleza apagada y trastornada mental que es sometida y violentada por su hermano, pero que adquiere una importancia muy grande como símbolo de la unión entre la madre tierra rusa y el Dios cristiano, unión muy importante para los *pochvenniki* con los cuales congeniaba Dostoievski.³⁷⁶

La novela cuenta los acontecimientos que se suscitan a partir de la llegada de Stavroguin y Piotr a la provincia (cuyo nombre no se menciona) después de haber pasado

³⁷⁶ Se refiere a aquellos que pertenecían al *pochvennichestvo*, un movimiento ligado a la tierra y a la piedad popular del campesino. Más adelante profundizaremos en este concepto.

varios años viajado por Europa absorbiendo las ideas revolucionarias de occidente. Piotr Verjovenski ha formado en la localidad una célula anarquista compuesta de cinco hombres aparte de él: Shátov, Kirílov, Shigalióv, Lebiadkin y Liputin. Tienen la intención de sembrar el caos con el fin de destruir los cimientos de la sociedad. Para ello, Piotr se filtra en las altas esferas, incluyendo la del gobernador y su esposa, así como de la madre de Stavroguin, Varvara Petrovna (quien conduce la vida social de la ciudad), logrando posicionarse en la cima. Al mismo tiempo planea matar Shátov, quien desea dejar la célula, para lo cual se auxilia de los otros integrantes de la misma, así como del asesino y exconvicto Fedka.

Ahora bien, a pesar de ser Piotr quien dirige todas las intrigas, es Stavroguin el verdadero hilo conductor de la novela, pues fue este quien años atrás inspiró y adoctrinó a todos los involucrados en la conspiración que ahora tiene lugar. Stavroguin es un personaje que ejerce una fuerte influencia sobre todos aquellos con los que se cruza, dejando un rastro de fatalidad a su paso. Por su parte, Stepán Verjovenski, padre de Piotr, es quien ha detonado con sus acciones del pasado muchos de los acontecimientos presentes, pues fue él quien educó a Stavroguin y quien abandonó a su propio hijo Piotr, además de ser una especie de consejero o al menos confidente de Varvara Petrovna, con quien mantiene una relación bastante conflictiva y tormentosa. La trama culmina con el asesinato de Shátov y termina con la aprehensión de Piotr, el autoexilio de Stepán y el suicidio de Stavroguin, entre otras muertes (13 en total).

1. Padres e hijos

Esta obra fue el resultado final de una serie de inquietudes que Dostoievski llevaba varios años acumulando: por un lado, su intención inicial de hacer una gran novela sobre la vida de “un gran pecador”, en la cual buscaba tratar el tema del ateísmo; y por otro lado su interés en el tema del nihilismo, en el que veía una contaminación llegada de occidente que traía consigo serios riesgos para Rusia. Cabe señalar que el eslavofilismo de Dostoievski se intensificó después de varios años de vivir en Europa, época en la que justamente fue construyendo la novela, cuya publicación coincidió a su vez con su regreso a San Petersburgo. Luego entonces, en esta novela desembocan una serie de circunstancias que se

fueron cocinando a lo largo de varios años en la vida de Dostoievski y que dieron como resultado una obra que contiene temas metafísicos, religiosos, morales, filosóficos y políticos, sin que por ello se hayan sacrificado los aspectos artísticos, a pesar de que su autor creyó que así fue. En general, lo que Dostoievski quería con esta novela era traer al mundo literario los problemas contemporáneos más urgentes de la época, «aun cuando el arte salga perdiendo».³⁷⁷ Aun así, Frank afirma que esta novela sí es, ante todo, una obra de arte, y no solo una historia literal o una especie de semireportaje.³⁷⁸

Pues bien, un acontecimiento que no podía ser más contemporáneo porque sucedió justo en los días que ya estaba en fase de construcción la novela fue el caso del asesinato del joven Iván Ivanov, un estudiante de la Academia Agrícola Petrovski de Moscú, a manos de Serguéi Nechaev, joven revolucionario que actuaba bajo el amparo de Bakunin.³⁷⁹ El personaje de Piotr Verjovenski se ha inspirado casi por completo en Nechaev, y muchos de sus discursos, diálogos y proclamas aparecidos en la novela son en gran medida copias de las noticias que Dostoievski leyó acerca del asesinato estando todavía en Europa, así como de extractos del *Catecismo de revolucionario. El libro maldito de la anarquía*, publicado bajo la coautoría de Nechaev y Bakunin. Esto es de interés mencionarlo porque con ello nos podemos dar cuenta de que Dostoievski está recogiendo acontecimientos de su actualidad que están relacionados con lo que hoy son figuras históricas del anarquismo. Además, nuestro novelista está continuamente atribuyendo el origen de la decadencia rusa a las ideas occidentales, lo que nos da una clave para comprender la lectura nietzscheana de esta obra, pues podríamos suponer sin temor a equivocarnos que Nietzsche está reconociendo los fenómenos sociales que Dostoievski está pintando en esta novela.

Por otra parte, la obra sigue el impulso que habían dejado dos obras anteriores acerca del tema de las nuevas generaciones. Por un lado, *Padres e hijos*, de Turgueniev, y por otro lado *¿Qué hacer?* de Chernyshevski. Si bien Dostoievski respondió a esta última con *Memorias del subsuelo*, es en *Los demonios* donde busca «combatir a los nihilistas en su

³⁷⁷ Dostoievski, en Frank, IV, pp. 502; 511.

³⁷⁸ Frank, IV, p. 552

³⁷⁹ No quiero dar a entender que el asesinato de Ivanov fue promovido por Bakunin. En lo que a mí respecta, no encontré en ninguna fuente algún comentario o tan siquiera alguna insinuación al respecto. De hecho, como veremos unas páginas más adelante, Bakunin tomó distancia de Nechaev.

propio terreno y en volver sus propias armas contra ellos».³⁸⁰ De igual forma nuestro autor busca retratar a la nueva generación, al nihilista que se había pintado con el Bazárov Turgueniev y al “hombre nuevo” radical que había descrito Chernyshevski, con la diferencia de que en *Los demonios* se mostrarán las fatales consecuencias de aquellos que siguen el camino revolucionario.

Originalmente, el término *nihilismo* tiene un sentido peyorativo: el primero en usarlo fue Jacobi para referirse a la filosofía de Fichte, pues aquel creía que la filosofía de este representaba una filosofía de la nada, lo que implica a su vez diversas consecuencias para el ser ideal de la realidad empírica, razón por la cual se opuso a la filosofía fichteana.³⁸¹ Pero fue hasta que Turgueniev lo utilizó a través del protagonista de su novela *Padres e hijos*, Bazárov, cuando el término cobró fuerza. De entrada, usa la palabra *nihilismo* para referir un atributo que por sí mismo no parece ser necesariamente negativo, pues solamente indica a alguien que niega los valores tradicionales y arraigados, pero que sobre todo niega toda autoridad moral; de hecho, en la medida en que más arraigados son los valores y las creencias, más obligado está el nihilista a negarlos:

- ¿Qué es Bazárov? –Arcadi soltó una risita irónica–. ¿Quiere usted, títo, que le diga lo que es en realidad?
- Haz el favor, sobrino.
- Es nihilista.
- ¿Cómo? –preguntó Nikolai; Pável alzó el cuchillo al aire con un trozo de mantequilla en el extremo y se quedó inmóvil.
- Es nihilista –repitió Arcadi.
- Nihilista –balbuceó Nikolai–. Eso viene del latín *nihil*, «nada», por cuanto puedo yo juzgar; entonces, esta palabra define a un hombre que... ¿Qué no reconoce nada?
- Di mejor: que no respeta nada –se apresuró a decir Pável, y de nuevo se ocupó de la mantequilla.
- Que lo considera todo desde un punto de vista crítico –puntualizó Arkadi.
- ¿Y no es lo mismo? –preguntó Pável Petróvich.

³⁸⁰ Frank, IV, p. 535.

³⁸¹ Maureira (2010), p. 1.

– No, no es lo mismo. El nihilista es un hombre que no se doblega ante ninguna autoridad, que no acepta ningún principio como artículo de fe, por grande que sea el respeto que se dé a ese principio.³⁸²

En este diálogo, Arkadi es el amigo de Bazárov, y Pável es el tío de Arkadi, un hombre de la generación del 40 especialmente romántico que siente bastante aversión contra el nihilista Bazárov, representante de la generación de los años 60. Y es que hay, particularmente, algo contra lo que está Bazárov: las ideas estéticas, lo que para un alma romántica representa un insulto. Todo lo que tenga que ver con el aprecio y las reflexiones sobre el arte y la belleza son para este nihilista empedernido algo de lo más fútil e innecesario. El arte no conduce a nada realmente útil y práctico, y la mejor muestra de ello es la generación anterior, la de los padres, quienes con su espíritu idealista y romántico se la pasaron elucubrando digresiones sobre la belleza sin llegar a hacer nada con tales ideas. Luego entonces, los hijos nihilistas de estos románticos soñadores respondieron a la conducta de sus padres en el sentido opuesto, es decir, centrando sus intereses y comportamientos únicamente en las cosas que reportaban un beneficio y una utilidad prácticos. Es por eso que el nihilista no cree en nada, ni siquiera en la ciencia (al menos en su sentido abstracto),³⁸³ pues la ciencia no es algo en lo que haya que creer, no es una idea, sino un instrumento, una herramienta que sirve a fines prácticos y nada más. La ciencia no es una verdad abstracta que emane de un ser trascendente y que por tanto debamos asimilar por medio de un adoctrinamiento. La ciencia significa, al menos en el terreno de los nihilistas rusos, un medio necesario para el progreso, pero nada más. ¿Y cuál es ese progreso? Pues efectivamente el de superar todos aquellos prejuicios estéticos, morales y metafísicos que le han impedido al hombre salir de la oscuridad.

Pintado de esta forma, el nihilismo no suena necesariamente negativo. El problema es que Turgueniev ha construido a Bazárov con una personalidad de lo más chocante y arrogante, de lo más insolente para con la generación anterior, por lo que resulta de lo más antipático. El lector puede llevarse así una imagen bastante repelente de Bazárov así como de sus ideas. La impresión que ha permanecido en general en la mayoría de los lectores hasta la fecha es que Bazárov es una figura bastante repudiable e indeseable; pero es el mismo

³⁸² Turgueniev (2011), pp. 67-68.

³⁸³ Turgueniev (2011), p. 71.

Turgueniev quien, tiempo después, quizás para congraciarse con los jóvenes revolucionarios, aclaró que su intención nunca fue la de crear a un personaje negativo sino todo lo contrario.³⁸⁴ Como quiera que sea, ante la mala imagen que dejó Bazárov, Chernyshevski quiso encargarse de redimir al nihilismo, y lo hizo retratándolo a través de un hombre nuevo, aquel que llegaría en un momento dado a Rusia para continuar, si podemos decirlo así, con lo que Bazárov había iniciado. Fue así como Chernyshevski, en *¿Qué hacer?*, presentó a sus cuatro personajes como hombres egoístas que no obstante (aunque más bien justamente por eso) solo supieron hacer el bien a los demás, ayudar a los más débiles y liberarse de todas las ataduras y atavismos impuestos por las tradiciones, proponiendo con ello una sociedad ideal –utópica– en la que reinaría la luz (no solo de la razón) y la felicidad, siendo el símbolo y modelo de este futuro soñado el *Palacio de Cristal* de Londres.

Ya para finales de los años sesenta, el espíritu revolucionario y nihilista había permeado con bastante fuerza en los círculos académicos, intelectuales y periodísticos de Rusia, comprometiendo cada vez más a la aristocracia con respecto a varias de sus instituciones, tales como la servidumbre. Aun así y pese a ciertas acciones del zar que se vislumbraban progresistas al menos en apariencia, el espíritu radical no fue apaciguado, sino que siguió adquiriendo cada vez mayor fuerza y poder, lo que preocupaba a algunos como es el caso de Dostoievski, no solo por cuestiones políticas sino también espirituales. El nihilismo, como fuerza política, va de la mano con el ateísmo, y este a su vez con el amoralismo, aunque no siempre está clara la manera en que se entrelazan y se confunden unos fenómenos con otros.

2. Tres dimensiones del nihilismo: metafísica, moral y política

Dostoievski tenía la intención de retratar la vida de “un gran pecador” (ese era el título que pensaba para su novela), un hombre que ha dejado los principios cristianos y por ende toda moral, con las consecuencias a las que conduce tal desprendimiento. El planteamiento es el siguiente: ¿qué pasa si no hay filtros morales en la conducta humana? ¿Cuáles pueden ser las máximas consecuencias? Quizás la respuesta a esta pregunta la encontramos unos años

³⁸⁴ Frank, IV, p. 509 (v. n. 10)

después en boca de Iván Karamázov cuando afirma que si la inmortalidad no existe entonces todo está permitido,³⁸⁵ aunque es de suponerse que ya Dostoievski venía masticando un problema similar desde *Crimen y castigo*. En efecto, si el hombre es capaz de dejar toda creencia, todo valor moral, y se conduce únicamente por principios racionales, utilitaristas y prácticos, entonces está dejando su humanidad y su espiritualidad de lado. Posteriormente el nihilismo deja de ser exclusivamente un problema moral y metafísico para convertirse en un problema político, pues aquellos “hombres nuevos” pretenden ahora llevar sus ideas al plano revolucionario, en el que las mismas instituciones como la Iglesia y el Estado (el zar) deben ser derribados para generar con ello una nueva sociedad. Es por eso que la única forma de lograrlo es destruyendo todo lo que existe para poder construir desde los cimientos una sociedad renovada, y todo lo que sirva a este fin es moralmente aceptable, incluido el asesinato. Este es el tipo de anarquismo que encontramos en la obra y que cobró mayor fuerza hacia la década del 70.

Luego entonces, el nihilismo adquiere tres aspectos en la novela: el *metafísico*, devenido en ateísmo y representado en la figura de Kirílov; el *moral*, devenido en amoralidad y representado por Stavroguin; y el político, devenido en anarquismo y representado por Piotr. Como veremos a lo largo de este capítulo, si bien podemos distinguir entre socialismo y anarquismo, o entre amoralismo y ateísmo, Dostoievski parece meter, salvo algunas sutilezas que ya señalaremos, todos estos fenómenos y sus manifestaciones en el mismo saco, pero no es que no los distinga, sino que más bien ve en el nihilismo un mismo sustrato común a partir del cual germinan todos los demás movimientos negadores que han rechazado a Dios y los valores más sagrados que del pueblo ruso emanan. O si se prefiere, ve en todos estos fenómenos una continuidad.

Aparte de todo lo anterior, consideremos también otros aspectos propios del contexto sociopolítico de la Rusia de ese momento: la guerra franco-prusiana, en la que Francia terminó humillada, lo cual resintió Dostoievski debido a su conocida aversión contra los alemanes. La caída de Napoleón III es otro evento importante que aconteció en Europa. El surgimiento de la comuna de París, la unificación de Italia y los movimientos obreros internacionales fueron otros fenómenos geopolíticos que marcaron la década de los 70's. De

³⁸⁵ HK, I, II, VII, p. 113; II, V, V, p. 324.

esta manera, la agitación revolucionaria desembocó en Rusia en violencia y terrorismo,³⁸⁶ por lo que los temores de Dostoievski frente al nihilismo debieron ser muy grandes y hasta cierto punto comprensibles.

Los demonios es una obra donde Dostoievski buscó evidenciar las consecuencias trágicas que trae consigo el nihilismo. Como ya se ha dicho, el nihilismo es para el novelista un fenómeno llegado de occidente, a través del cual se manifiestan una serie de ideologías tales como el socialismo, el ateísmo, el amoralismo y el anarquismo, entre otras. Estas ideologías son los demonios a los que se refiere la obra, y son aludidos mediante la cita bíblica que sirve de epígrafe a la novela y que de igual forma evoca Stepán al final de la misma. Hablamos del pasaje donde unos demonios poseen a un hombre que posteriormente son expulsados por Jesús y enviados a una piara de puercos, la cual termina arrojándose a un barranco.³⁸⁷ Los demonios –es muy importante enfatizarlo– no son los personajes, sino las ideas provenientes de occidente, mientras que los cerdos son los personajes como los Nechaev (entiéndase el personaje Piotr).³⁸⁸ Hablamos de ideas que inundaron la vida rusa de los años 60's y 70's, y que de alguna forma prefiguraron la revolución bolchevique de 1917. Pero más que ver a Dostoievski como profeta, lo que debemos admirar es su capacidad para leer los acontecimientos mientras se iban desarrollando, y que solo a posteriori adquieren sentido histórico. Pues bien, lo que Nietzsche lee en esta obra es, seguramente, una muy valiosa reafirmación de ciertas ideas que él ya había desarrollado y que reconoció como el advenimiento del nihilismo, tal como lo dijo a propósito de lo que se avecinaba en los próximos dos siglos: «Yo describo lo que viene: el ascenso del nihilismo».³⁸⁹

¿Corresponderían los temores de Dostoievski con las preocupaciones de Nietzsche?
¿Tenía este último la misma visión del nihilismo? Veamos algunas cuestiones al respecto.

³⁸⁶ Djermanović (2006), p. 148.

³⁸⁷ La referencia bíblica completa es: Lucas, 8:26-39.

³⁸⁸ Dostoievski, en Frank, IV, p. 522.

³⁸⁹ FP, IV, 11 [119], p. 400.

II. EL NIHILISMO

Stellino comenta que, «antes de leer las novelas dostoievskianas, Nietzsche tenía un cuadro bastante bueno del fenómeno del nihilismo, incluso en sus manifestaciones más genuinamente rusas (pensamos por ejemplo en Turgueniev y en Chernichevski)»; pero también agrega que *Los demonios* le ofreció al filósofo alemán «interesantes observaciones psicológicas acerca del fenómeno del nihilismo, además de ofrecerle una de las claves para su interpretación del cristianismo».³⁹⁰ Aun así no es fácil saber con certeza hasta qué punto fue influido Nietzsche por Dostoievski para elaborar su noción de nihilismo, pero lo que sí es un hecho es que esta palabra tiene para Nietzsche una historia que no puede desligarse de los escritores rusos de la segunda mitad del siglo XIX, por lo que el término ya trae consigo la carga semántica que tenía desde las novelas de Turgueniev, Chernyshevski y Dostoievski. Ahora bien, cada uno de estos tres autores abordó al nihilismo de forma distinta. Turgueniev presenta un nihilismo ambiguo, que no se sabe con claridad si es digno de seguir o no; Chernyshevski le corrige la plana a Turgueniev y presenta nihilistas modélicos; y finalmente Dostoievski lleva al extremo los principios de estos últimos para mostrar sus terribles consecuencias. Es en este sentido que necesitamos recuperar la visión que Nietzsche tuvo del nihilismo, pues al igual que la disputa que sobre la visión de tal fenómeno tuvieron los escritores rusos, de igual forma Nietzsche no vio en el nihilismo solamente una cara, sino que, aparte de ser un claro signo de decadencia, también pudo ver una oportunidad de transvaloración. Si bien el nihilismo representa el final de una etapa, también puede significar el inicio de una nueva.³⁹¹

1. El nihilismo como decadencia

Auscultando la consistencia interna de los ídolos, el nihilismo es el diagnóstico que Nietzsche —el médico— hace de la cultura europea. El nihilismo entendido como aquella actitud pasiva que huye de lo que es la vida y negándola en su realidad más profunda, que es voluntad de poder. El nihilista, al igual que el enfermo, es pasivo, se mantiene *in-firme*; teme enfrentarse

³⁹⁰ Stellino (2010), pp. 234-235.

³⁹¹ Ávila, en Rivero (2016), 58.

a la realidad del devenir, por lo que entonces se aferra a ese estable y confortable idealismo que en el fondo es muerte y exterminio.³⁹² El idealismo es esa mezcla de platonismo, cristianismo y dialéctica que nos habla de verdades trasmundanas y permanentes que están más allá del cuerpo y de la tierra y que por tal motivo se olvida de éstos. Los instintos del cuerpo y lo impuro de la tierra hacen retroceder con asco al filósofo que no se ha atrevido a mirar al fondo oscuro de la vida porque tiene sus ojos puestos en las cosas celestiales, luminosas y metafísicas. Deseo, instinto, inseguridad, variabilidad, mutación... no eran objetos dignos del filósofo virtuoso que aspiraba al verdadero conocimiento eterno e inmutable. Sócrates, síntoma representativo de la decadencia griega, y el cristianismo, con su cruzada contra todo aquello que genere placer y por tanto vida (todo pecado es placentero), son para Nietzsche representaciones de todo aquello que la vida no es y que más bien la debilita. «El debilitamiento como tarea: debilitamiento de los apetitos, de los sentimientos de placer y displacer, de la voluntad de poder, de tener sentimiento de orgullo, de querer tener y querer tener más; el debilitamiento como humildad; el debilitamiento como fe; el debilitamiento como aversión y vergüenza por todo lo natural, como negación de la vida, como enfermedad y debilidad habitual...».³⁹³

El nihilismo es la etapa culmen de un proceso histórico en el que decaen los valores más nobles, fuertes y saludables. Ávila hace una anotación al respecto de lo más pertinente: la decadencia no es el resultado del nihilismo, sino que el nihilismo es consecuencia de la decadencia.³⁹⁴ Si consideramos a Sócrates y Eurípides como el inicio de la decadencia antigua, la cual se ha reforzado con el cristianismo y con el idealismo, luego entonces podemos concluir que el nihilismo es el resultado final de esa decadencia, y no al contrario. Dicho de otra forma: «el nihilismo no es la causa, sino “la lógica” de la decadencia».³⁹⁵ En consecuencia, toda decadencia deriva en nihilismo, mas no todo nihilismo es decadencia. Como buen genealogista, Nietzsche parte del efecto hacia la causa, o quizás sea más correcto decir que lo hace desde el síntoma hacia el origen de este, hacia su etiología.

³⁹² Para profundizar más acerca de la enfermedad y su relación con una “cultura del exterminio”, donde el idealismo ha jugado un papel fundamental junto con la metafísica, véase Maldonado (2004).

³⁹³ FP, IV, Primavera de 1888, 14 (65). Ver también: NT, Ensayo de autocrítica, §5, p. 40.

³⁹⁴ Ávila, en Rivero (2016), p. 61.

³⁹⁵ Nietzsche, citado por Ávila, en Rivero (2016), p. 69.

Los personajes de esta obra son tipos culturales que reflejan el espíritu decadente de una época. Los personajes que Dostoievski utiliza como originarios de la decadencia son Stepan y Karmazínov, ambos pertenecientes a la generación de los años 40. El primero, como buen tipo de soñador, es incapaz de llevar a la acción sus ideas. Es una especie de parásito de Varvara Petrovna, con comportamiento infantil, siempre pesimista, melancólico y fatalista. Así lo expresa el narrador:

De momento solo indicaré que Stepán Trofimovich tenía conciencia de su pasión, al menos en algunas ocasiones, lo cual le ponía melancólico con frecuencia. En los veinte años de amistad con Varvara Petrovna, incurría tres o cuatro veces al año en lo que nosotros llamábamos “la tristeza cívica” (Varvara Petrovna gustaba mucho de esa expresión) o, para hablar más llanamente, melancolía.³⁹⁶

Es un personaje anímicamente agotado que es incapaz tomar una acción concreta, así como de resolver problemas por sí mismo y de mirar hacia el futuro. De él bien podrían decirse estas palabras de Nietzsche:

Hay un concepto que aparentemente no permite ninguna confusión, ningún equívoco: el concepto de agotamiento. Este puede ser adquirido; puede ser heredado — en todos los casos modifica el aspecto de las cosas, el *valor de las cosas*...

En contraposición con quien involuntariamente *transmite* a las cosas la plenitud que siente y que representa, y las ve más llenas, más poderosas, más ricas de futuro — con quien en todo caso *puede* hacer regalos, el agotado reduce y desfigura todo lo que ve, — *empobrece* el valor: es nocivo...³⁹⁷

La figura de Stepán nos habla, por tanto, de las formas tan patéticas y decadentes que alcanzaron las ideologías de su generación. Pero como decíamos no es el único. El otro personaje estereotípico de la misma generación y que sirve al mismo propósito de identificar el origen de la decadencia es Karmazínov, mentor intelectual y padre espiritual de Piotr,³⁹⁸ quien es tratado con menos aprecio que Stepán. Así lo presenta el narrador:

³⁹⁶ D, I, I, 2, p. 43.

³⁹⁷ FP, IV, Primavera de 1888, 14 [68], p. 529.

³⁹⁸ Frank, VI, p. 585.

Por otro lado, es preciso decir que, hacia el final de sus venerables días, estos talentos de segundo orden bajan ordinariamente de una manera considerable y se sobreviven a sí mismos sin darse cuenta. Entonces sucede con frecuencia que un escritor, al que se le atribuyeron durante mucho tiempo ideas profundas y se creía que debía conmover poderosamente a la sociedad, acaba por revelarse tan pobre y vacío que nadie siente que le aparten rápidamente.³⁹⁹

Karmazínov es una grotesca parodia de Turgueniev, el hombre que para Dostoievski es el más decadente de los escritores rusos.⁴⁰⁰ El momento culmen del personaje es cuando, en una gran fiesta que organiza Yulia Mijáilovna y que termina caóticamente, Karmazínov es ridiculizado de una manera atroz cuando es abucheado e increpado por el público que se duerme con su discurso aburrido y afectado, lleno de florituras efectistas pero de lo más insustanciales. Dostoievski no deja lugar a dudas sobre la pulla que dirige a Turgueniev, pero es un dardo que está más allá de lo personal, pues del mismo modo que Karmazínov es el padre intelectual de Piotr, Turgueniev y su generación del 40 (de la cual también es parte Dostoievski) son los responsables del desorden anarquista que ha llegado a la provincia.

Es así que ambos, tanto Dostoievski como Nietzsche, coinciden en que el nihilismo es un signo de decadencia. La pregunta aquí más pertinente sería entonces la de si coinciden en el origen del síntoma. La respuesta rápida es que no, aunque no dejan de tener ciertas coincidencias. Si Dostoievski ve apenas en la generación anterior el origen de las ideas decadentes que amenazan a Rusia, especialmente a la riqueza espiritual de su cristianismo popular, Nietzsche, en cambio, ve en el origen mismo del cristianismo la causa remota de la decadencia. Nuevamente se invierten las causas y los efectos.

2. Decadencia y cristianismo

Dostoievski muestra continuamente su pesar por la manera en que el nihilismo ha socavado los valores cristianos, especialmente aquellos que estaban ligados a la tierra y al pueblo rusos.

³⁹⁹ D, I, III, 2, p. 132.

⁴⁰⁰ «Considero a Turgueniev el más decadente de todos los escritores rusos en decadencia», le escribe Dostoievski a Strájov en una carta de 1870 (en Frank, IV, p. 537). Para indagar más acerca de la forma en que Karmazínov fue inspirado por Turgueniev véase Frank, IV, pp. 583-586.

Para el autor de *Los demonios*, el cristianismo no se podía entender sin estos elementos vinculados a la tierra, representados muy claramente en la figura del *mujik*, el campesino ruso con una fe pura e inocente. Para Nietzsche, por el contrario, es en el cristianismo donde se encuentra la mayor fuente de decadencia. Es realmente el cristianismo el origen remoto del nihilismo, pues como dice Sánchez Meca, «el Cristianismo ahonda en la terrible lógica de la negación judía hasta hacer de la decadencia un instrumento más fuerte que cualquier impulso afirmativo de la vida. Los apóstoles de Jesús, en especial Pablo, deforman el mensaje de su maestro en términos de resentimiento y lo invierten en mensaje de odio».⁴⁰¹

Cuando el loco de *La gaya ciencia* anuncia la muerte de Dios, lo que está haciendo es declarar el fin de los valores supremos tal como los ha entendido el cristianismo. Ante la pregunta qué es el nihilismo, Nietzsche responde: «falta la meta; falta la respuesta al “¿por qué?” ¿qué significa nihilismo? — que los valores supremos se desvalorizan».⁴⁰² Tales valores que se debilitan y decaen son Dios, la verdad y el bien,⁴⁰³ algo que con toda seguridad hubiera suscrito Dostoievski. Pero el fin de tales valores no llega de repente o de un momento a otro, sino que proviene de un proceso histórico en el que se han ido debilitando poco a poco. Lo que inició con Sócrates y que luego fue recogido por el cristianismo, encuentra ahora su punto culminante en la muerte de Dios. El problema es que la muerte de Dios no libera al hombre de la moral debilitante, sino que solamente lo deja descolocado y en un estado de desolación. Por eso el loco se pregunta: «¿Cómo nos consolarnos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos – ¿quién nos limpiará de esta sangre?»⁴⁰⁴ De acuerdo con Ávila, la muerte de Dios conduce a una crisis como nunca la había habido en Europa, y es en esa crisis donde encontramos el inicio del nihilismo.⁴⁰⁵ En otras palabras, la muerte de Dios es tan solo el resultado de un período de decadencia que detona el fenómeno del nihilismo, sin que sea, todavía, un nihilismo consumado. A pesar de la muerte de Dios, el hombre sigue

⁴⁰¹ Sánchez Meca (2008), p. 107. Cfr. *Corintios*, 1, 20 y ss.; así como también con A, §68, pp. 68-72.

⁴⁰² FP, IV, Otoño de 1887, 9 [35], p. 241.

⁴⁰³ Sánchez Meca (2014), p. 109.

⁴⁰⁴ GC, §125, p. 115.

⁴⁰⁵ Ávila, en Rivero (2016), p. 63.

teniendo necesidad del lugar que ocupaban los valores antiguos y supremos.⁴⁰⁶ Dice Nietzsche al respecto:

La cuestión del nihilismo procede de la vieja costumbre de considerar la meta como dada, exigida desde fuera por una autoridad suprahumana. Cuando ya no se cree en ella, se busca enseguida otra autoridad que pueda hablar de manera absoluta, imponer las metas y las tareas.⁴⁰⁷

De vuelta a la novela, parecería que el personaje de Piotr ha entendido todo este proceso, pues proclama la destrucción de los valores, la moral, los ideales y las instituciones, pero al mismo tiempo sabe que ese dios que destruirá debe ser remplazado con otro, con una leyenda, una especie de profeta que haga las funciones de zar y de elegido. Así se lo hace saber a Stavroguin, a quien ha elegido como esa figura que remplazará a lo que previamente deberá ser destruido:

[...] Proclamaremos la destrucción [...] Propagaremos leyendas. Y, para esto, el más insignificante de los grupos será muy útil [...] Será un cataclismo como jamás se ha visto en todo el mundo. Rusia se cubrirá de tinieblas... La tierra llorará sus antiguos dioses... Y entonces haremos que aparezca... ¿quién?

—¿Quién?

[...]

—El zarévich Iván... ¡Usted, usted!

—¿Un impostor?

—[...] Crearemos una leyenda más hermosa que la de los skoptzy.⁴⁰⁸ [...] Pero lo importante es que constituirá una fuerza nueva, porque es una fuerza nueva lo que necesitamos, a lo que se aspira. ¿A qué aspira el socialismo? A destruir las antiguas fuerzas, pero no crear nuevas. Pero nosotros dispondremos de una fuerza. ¡Y qué fuerza!⁴⁰⁹

De alguna forma pueden debilitarse o de plano derrumbarse los valores supremos, pero de inmediato es necesario remplazarlos con otros. El problema es si los nuevos valores apuntan

⁴⁰⁶ Sánchez Meca (2014), pp. 109-110,

⁴⁰⁷ Sánchez Meca (2014), p. 110.

⁴⁰⁸ Significa "casto". Secta rusa de Viejos Creyentes que recurrían a la castración para evitar los pecados de la carne (D, p. 537, n. 102).

⁴⁰⁹ D, II, VIII, 1, p. 537.

a la misma decadencia negadora –nihilista– o a una transvaloración más afirmativa. Y es que, a pesar del carácter dialéctico de la historia, las sucesiones entre un movimiento y otro no siempre son opuestas entre sí, sino que una idea nueva puede ser tan solo la reafirmación o la maduración de su antecesora. Si bien el cristianismo es para Nietzsche la forma más denunciada de nihilismo, también son nihilistas el arte wagneriano, el socialismo, el anarquismo o incluso el antisemitismo.⁴¹⁰ De hecho, para Nietzsche es el romanticismo el antecedente directo del nihilismo.⁴¹¹ De manera similar, Nicolai Strábov, filósofo y crítico literario amigo de Dostoievski adscrito al movimiento del *pochvennichestvo*, establece un vínculo directo entre el romanticismo y el nihilismo.⁴¹² La relación la plasmó Dostoievski al pintar a Stepán y su generación romántica como responsables tanto de las ideas como de los comportamientos occidentales que han sembrado en sus hijos nihilistas. Esto queda claro cuando vemos que Stepán le transmitió su melancolía y pesimismo a Stavroguin cuando este era niño:

Es preciso creer que el profesor [Stepán] destrozó más de una vez los nervios de su alumno [Stavroguin]. Cuando, a la edad de dieciséis años, este fue a ingresar al instituto, solo era un adolescente pálido y enclenque, extrañamente taciturno y soñador. (Más tarde se distinguió por una fuerza física extraordinaria.) [...]. Stepán Trofímovich debió de tocar ciertas fibras muy secretas de su alumno, para despertar en él el vago presentimiento de esa tristeza sagrada para las almas refinadas, algo que después de probado no consentiría nunca en cambiar por los placeres corrientes. (Existen aficionados que aprecian esta tristeza mucho más que la satisfacción más completa, suponiendo que esta sea posible).⁴¹³

Cabe señalar que el personaje de Stepán está inspirado en T. N. Granovski, historiador ruso y “occidentalista puro” elegido por Dostoievski como prototipo de la generación del 40.⁴¹⁴ De hecho, Stepán (esto es, Granovski) fue usado por Dostoievski como «precursor y como escandalizado adversario del nihilismo amoral que exhibía el nuevo linaje de los Bazárov».⁴¹⁵

⁴¹⁰ Sánchez Meca (2008), p. 112 (cfr. GM, II, §11).

⁴¹¹ Ávila, en Rivero (2016), p. 62, n. 2 (cfr. FP, IV, Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2 [127], p. 114.)

⁴¹² En Frank, IV, pp. 509-510.

⁴¹³ D, I, II, 1, p. 80.

⁴¹⁴ Frank, IV, pp. 511-513.

⁴¹⁵ Frank, IV, p. 574.

Es decir, Stepán es antagónico al nihilismo de su hijo, pero al mismo tiempo es su origen. Si bien la generación de Stepán ya es liberal, como buenos románticos siguen siendo muy espirituales, y aunque Dios puede adquirir la forma de un ser que no tiene conciencia de sí más que en cada hombre, tal como lo declara Stepán,⁴¹⁶ la verdad es que es una generación que sigue siendo de alguna forma creyente o incluso religiosa a su manera, lo que ya no se puede decir de la generación siguiente. Por consiguiente, si bien no es la única, el cristianismo es la cara más visible del nihilismo, lo que ya no suscribiría Dostoievski. Tan nihilista es el cristianismo como el socialismo. No obstante, para Nietzsche es muy clara la línea descendente que se puede tender desde la filosofía socrática hasta la muerte de Dios, con el cristianismo como hilo conductor de la decadencia. Así lo señala Sánchez Meca cuando afirma que...

...en su análisis genealógico e histórico del cristianismo, o sea, en la investigación del trasfondo fisio-psicológico que es propio de su moral, y en el estudio de su triunfo histórico al final del mundo antiguo y, de nuevo, contra la vuelta de los valores paganos durante el Renacimiento, ofrece Nietzsche el paradigma más extenso y desarrollado de lo que considera la intoxicación generalizada de la decadencia como *nihilismo*.⁴¹⁷

Queda claro que para Nietzsche la intoxicación del nihilismo tiene su origen en un cristianismo que se volvió contra el mundo antiguo y posteriormente contra los valores paganos del renacimiento, donde la moral protestante y la subsecuente reacción católica tuvieron de nuevo un papel fundamental. Empero, Dostoievski tendría una visión muy distinta, pues si para Nietzsche es el cristianismo quien ha conducido el virulento despliegue de la decadencia, para el ruso, por su parte, es la vuelta al cristianismo lo que puede salvarnos de la enfermedad llamada nihilismo. Pero no es cualquier cristianismo; por su puesto no es el cristianismo romano ni protestante, ambos de occidente, sino que es el cristianismo ruso, pero ni siquiera –o no necesariamente– el que proviene de la institución oficial ortodoxa, sino el que practica el pueblo, el campesino ligado a la tierra, donde esta última y Dios se encuentran indisolublemente unidos. El mismo Stepán, en su exilio final, reconoce por primera vez en su vida la nobleza y la riqueza del pueblo ruso al tiempo que pide que le lean

⁴¹⁶ D, I, I, 9, p. 72.

⁴¹⁷ Sánchez Meca (2008), p. 102.

la biblia, específicamente el pasaje del sermón de la montaña: «*Chère* –tartamudeó él, desfallecido–, he aprendido a conocer la realidad rusa... *Et je prêcherai l'Évangile...*». ⁴¹⁸ El representante de la generación causante de concebir, gestar y dar a luz a los demonios, ahora se reivindica (e incluso se redime) a través del pueblo y la Palabra de Dios antes de morir.

3. Cristianismo y pérdida de sentido

Uno de los aspectos que, a saber de Herbert Frey, constituye el nihilismo nietzscheano, es el *sin-sentido*, algo que el mismo Nietzsche señala en *La voluntad de poder* cuando afirma que, como estado psicológico, el nihilismo es justamente un sinsentido, o también, la elaboración de un sentido donde no lo hay, «de manera que el que busca acaba perdiendo el ánimo». ⁴¹⁹ Luego entonces el nihilismo adquiere aquí ya no solo una forma cultural, como fenómeno histórico, sino también psicológico. Al respecto escribe Nietzsche:

El nihilismo aparece ahora no porque el disgusto en torno a la existencia fuese mayor que antes, sino porque en general uno se ha vuelto receloso de pueda haber un “sentido” en la desgracia, en la existencia misma. Una interpretación feneció, pero como era la única posible, parecía entonces que la existencia no tendría ningún sentido, como si todo fuese en vano. ⁴²⁰

El sentido es aquello que justifica nuestra existencia. Por qué el ser y no la nada, se preguntará Heidegger. Si el hombre pierde el sentido de su existencia, entonces se encuentra perdido, se dirige hacia el abismo de la nada y no hay razón para seguir viviendo. «El nihilismo es la tesis de la carencia objetiva de valor y de sentido del mundo y del hombre», dice Komdylis. ⁴²¹ La diferencia con respecto a Nietzsche es que para Dostoievski ese sentido se encuentra tanto en Dios como en la tierra, mientras que para Nietzsche es el cristianismo quien justamente ha generado un sinsentido, o dicho de otra forma, ha inventado un sentido que en el fondo proviene de la nada y apunta hacia la nada. Algunas de estas creaciones de (sin)sentido son las siguientes: el enaltecimiento del hombre como amo y centro del mundo, la certeza de que

⁴¹⁸ “Y predicaré el Evangelio” (D, p. 877).

⁴¹⁹ VP, §12, A, p. 38.

⁴²⁰ En Frey (2013), p. 256.

⁴²¹ En Frey (2013), p. 255.

Dios participa en nuestro destino y la valoración del mundo como creación que se encuentra bajo la supervisión de Dios, afirma Frey, y agrega: «nos hemos acostumbrado tanto a las desmedidas creaciones de sentido del cristianismo, que con la desaparición de este no desaparecen al mismo tiempo sus respuestas».⁴²² Es una paradoja. Si bien podemos encontrar en el cristianismo uno de los orígenes de la decadencia, es al mismo tiempo la muerte de Dios y sus valores supremos (esto es, los que promulga el cristianismo) lo que termina de fraguar el nihilismo: «¡Qué maravilla! El Dios que alguna vez crearon de la nada, ahora se ha transformado para ellos en nada», dice Nietzsche.⁴²³

Es así que el nihilismo adquiere una doble lectura a partir del cristianismo: este es el origen remoto de aquel, pero también el primero surge debido a la caída del segundo. En palabras de Ávila, «el nihilismo se origina tanto en la interpretación cristiana como en el derrumbe de los valores cristianos».⁴²⁴ Y es que el cristianismo fue hecho para eso, para que el hombre dependiera de esos valores, de tal suerte que su existencia adquiriera sentido. Un personaje como Shátov así lo demuestra, pues se da cuenta de la necesidad que sigue habiendo de Dios, no solo para un individuo sino para todo un pueblo. De esta forma asume que no hace falta un dios para creer en Dios, pues aunque este no exista, se puede elegir creer en él o se puede esperar que se creará más adelante.⁴²⁵ Y es que, como sostiene Sánchez Meca, «aunque el Dios de la metafísica muere, la existencia continúa estando determinada por la antigua fe en él. La necesidad que se ha tenido de Dios no está, sin más, superada. No ha sido deconstruido el edificio de la cosmovisión europea levantado a partir de él».⁴²⁶ No basta con la muerte de Dios, pues este puede ser remplazado con nuevos ídolos sin consistencia. Por consiguiente, surge la necesidad de abrir nuevas perspectivas, de manera que se suscite un viraje hacia una propuesta supere los valores de la metafísica cristiana, pero no para remplazarlos con otros similares, sino para crear unos nuevos que recuperen el sentido de la existencia, pues la idea más terrible a la que puede enfrentarse el hombre es, a saber de Nietzsche, la siguiente:

⁴²² Frey (2013), p. 258.

⁴²³ Nietzsche, en Frey (2013), p. 257.

⁴²⁴ Ávila, en Rivero (2016), p. 62.

⁴²⁵ Cfr. D, II, I, 7, pp. 323-333.

⁴²⁶ Sánchez Meca (2014), p. 115.

Pensemos ahora esta idea en su forma más terrible: la existencia tal cual es sin sentido y sin finalidad, pero volviendo constantemente de una manera inevitable, sin desenlace en la nada: “el eterno retorno”. Esta es la forma extrema del nihilismo: ¡la nada (el sinsentido) eterna!⁴²⁷

Tal parece que Dostoievski fue de gran ayuda para que Nietzsche aclarara y reforzara algunas de sus ideas relacionadas con el nihilismo. La diferencia está en que el ruso no pudo ver más allá; no consideró que ese terrible nihilismo que provenía en forma de demonios desde Europa podía ser asimismo el punto de partida para una nueva configuración de la sociedad; antes bien, pensó que el regreso a la fe rústica del campesino podría ser la solución frente a la intoxicación nihilista. La cuestión es que, para Nietzsche, el triunfo de los siervos y los esclavos implicaría una voluntad de poder que se despliega a partir de fuerzas reactivas. De hecho, el nihilismo es para Nietzsche ese triunfar de fuerzas reactivas, y es Deleuze quien tiene una lectura muy amplia al respecto que vale la pena revisar.

4. El nihilismo como triunfo de las fuerzas reactivas⁴²⁸

Es bien conocida esa especie de epíteto con el que se designa a Nietzsche como «médico de la cultura».⁴²⁹ Como tal, es alguien que ausculta y detecta con el martillo la consistencia interna de los ídolos. Pero en sentido más amplio también podríamos hablar de él como un psicólogo de la cultura, que con «malvado oído» puede escuchar aquello que quiere permanecer en silencio.⁴³⁰ A este respecto dice Nietzsche que concebir la psicología como voluntad de poder es algo que nadie ha siquiera imaginado, «en la medida, en efecto, en que está permitido reconocer en lo que hasta ahora se ha escrito un síntoma de lo que hasta ahora se ha callado».⁴³¹ De acuerdo con Quejido,⁴³² la clave de esta reveladora afirmación la

⁴²⁷ Citado por Ávila, en Rivero (2016), p. 56.

⁴²⁸ Salvo algunas modificaciones más formales que sustanciales, todo este apartado, junto con la primera parte del siguiente capítulo [“Nietzsche y la psicología como (estudio de la) voluntad de poder”], fue publicado a manera de artículo en el número 09 de la revista *Inflexiones* de la UNAM, con la debida y explícita aclaración de que el mismo era parte de la presente investigación doctoral (v. Trueba, 2022, p. 11, n. 1).

⁴²⁹ Un valioso texto al respecto es el de Maldonado (2004).

⁴³⁰ Grave Tirado (2017), p. 262.

⁴³¹ MBM, §23, p. 57.

⁴³² Quejido (2014), p. 56.

encontramos en el parágrafo 3 de la misma obra, cuando Nietzsche refiere que, «después de leer a filósofos entre líneas», se ha dado cuenta de que la mayor parte del pensar consciente de estos se encuentra guiado «de modo secreto por sus instintos». Esto significa que «detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida».⁴³³ Eso que se ha dicho a lo largo de la historia de la filosofía (entiéndase: la metafísica y sus prejuicios morales) no es más que un síntoma de lo que permanece oculto, y eso que permanece oculto es el interés por mantener un tipo de existencia debilitante que, más que afirmar y crear, solo busca conservarse. Dicho síntoma recibe el nombre de nihilismo y requiere de la aguda mirada del psicólogo para penetrar en las fuerzas reactivas que en este fenómeno se movilizan. Sánchez Meca lo describe de esta forma:

Esa intoxicación en la que Nietzsche hace consistir el nihilismo –como «transmisión hereditaria de una morbosidad»– afecta a disposiciones fisisicológicas de los individuos (es decir, a los instintos como fuerzas del cuerpo) y se produce a través de mecanismos fisisicológicos determinados.⁴³⁴

Como dijimos anteriormente, el nihilismo adquiere una dimensión psicológica porque implica una falta de sentido. Pero es aquí donde se revela su mayor rendimiento como problema fisisicológico, pues también implica una serie de mecanismos que afectan tanto al cuerpo como a disposiciones instintivas y anímicas. Determinar tales mecanismos es la tarea del psicólogo-médico de la cultura, epíteto que de igual forma puede muy bien atribuirse a Dostoievski, pues al igual que Nietzsche, intentó comprender los enigmas que se esconden detrás del nihilismo. *Los demonios* es un claro ejemplo de ello, pues en esta novela se describen las ideas que encarnan los personajes y que dan lugar a sus actos, pero no son ideas que surgen por generación espontánea dentro de cada individuo, sino que tienen una procedencia sociocultural. En efecto, a partir de esas ideas negadoras que se hacen cuerpo, se producen ciertas disposiciones fisisicológicas que dirigen la conducta de los personajes. En Stavroguin hay un desarraigo y una falta de identidad producidos en gran medida por la melancolía y pesimismo que le transmitió su preceptor Stepán, que aunados a

⁴³³ MBM, §3, p. 30.

⁴³⁴ Sánchez Meca (2008), p. 103.

las ideas que aprendió en Europa, dan como resultado un ser amoral y tan nihilista que hasta su negación es mezquina;⁴³⁵ es más, es tan nihilista que ni siquiera es capaz de creer en su propio nihilismo que ha enseñado a otros. En Piotr, por tu parte, hay un enojo y un resentimiento latentes nacidos del abandono de su padre Stepán y de la influencia intelectual del patético Karmazínov, los cuales lo convirtieron en un ser destructivo, arrogante e ingobernable. En Kirílov encontramos una idea de Dios que se convierte en dolor y que desciende psicológicamente en forma de angustia para terminar por pervertir su voluntad.⁴³⁶ Todos estos mecanismos psico-ideológicos de los personajes no son meros motivos incidentales dirigidos a servir a un drama, sino que cumplen también con el propósito del autor de explicar las diversas formas de decadencia que tienen su origen en occidente y que han dado lugar a una serie de fuerzas negadoras llamadas nihilismo.

Las fuerzas negadoras que se dispersan a lo largo de *Los demonios* para generar el caos son fuerzas reactivas. Es decir, los nihilistas radicales de la novela reaccionaron a una situación muy particular que fue la emancipación de los siervos, la cual fue decretada el 19 de febrero de 1861. Los esclavos no se rebelaron como tal, pero sí se emanciparon, lo que no obstante trajo nuevos problemas para ellos, pues debían indemnizar a sus señores con cantidades que no tenían, por lo que muchos de ellos terminaron aún más empobrecidos. De este modo, el nihilismo es un fenómeno que ha triunfado gracias a que son justamente las fuerzas reactivas las que terminan por prevalecer. Para ejemplificarlo Nietzsche recurre al pueblo judío, el cual, al ser un pueblo esclavizado, terminó por triunfar no por ser más fuerte, sino gracias a que invirtió los valores señoriales, convirtiendo la palabra *mundo* en sinónimo de infame, y a la palabra *pobre* en sinónimo de santidad.⁴³⁷ Es a lo que él llama «la rebelión de los esclavos en la moral», que comienza cuando el *resentimiento* se vuelve generador de valores y lo *bueno* noble se trasmuta en lo *malvado*.⁴³⁸ Esta es la forma sacerdotal de valoración, la cual fue recogida con mayor fuerza por el cristianismo: los sacerdotes, al ser los más impotentes, son al mismo tiempo los más poderosos, convirtiéndose en los «máximos

⁴³⁵ D, III, VIII, Conclusión, p. 900.

⁴³⁶ Evdokimov, en Djermanović (2006), p. 196.

⁴³⁷ MBM, §195, p. 157.

⁴³⁸ GM, I, §10, p. 56.

odiadores de la historia universal»,⁴³⁹ pues detestan la vida y toda la potencia que esta implica.⁴⁴⁰

La fuerza de los señores solo podía manifestarse en acción —en vida activa—, por lo que sus más altos valores nacían de una afirmación de sí. Pero luego los esclavos, al despreciar todo lo noble, invirtieron esos valores señoriales, de manera que la negación de sí mismo (*ascetismo*), la debilidad, lo empobrecido y lo pasivo se convirtieron en lo bueno y valioso. Pero aquí es necesario recalcar un punto importante: si bien los esclavos han invertido valores, esto no significa que también se haya invertido su condición de esclavos. Como dice Deleuze, «es evidente que el esclavo, aunque tome el poder, no deja de ser esclavo, ni el débil, débil. Las fuerzas reactivas, aunque venzan, no dejan de ser reactivas».⁴⁴¹ Por consiguiente, cuando el esclavo es quien adquiere el poder, no deja de ser esclavo; ejerce su dominio desde su voluntad de negación, desde su resentimiento, debilitando y no fortaleciendo, igualando hacia abajo y no hacia arriba. Ahora bien, si las fuerzas reactivas no dejan de ser voluntad de poder, también es cierto que lo propio de esta —digamos, lo primordial— es la afirmación, pues antes que todo busca crear, no negar ni sustraer, como lo hacen las fuerzas reactivas. Cuando triunfan las fuerzas reactivas es cuando la voluntad de poder se expresa como destrucción, negación y exterminio.

Para que el nihilismo triunfe, ha de recorrer un camino a través de diferentes etapas que constituyen, a su vez, lo que Deleuze llama «las categorías de una tipología de las profundidades».⁴⁴² Tales categorías implican una evolución de las fuerzas reactivas a través de las siguientes fases: el *resentimiento* (primera etapa), la *mala conciencia* (segunda etapa), el *ideal ascético* (tercera etapa), la *muerte de Dios* (cuarta etapa) y el *último hombre y el hombre que quiere perecer* (quinta etapa). Luego, más allá de este último momento —nos dice Deleuze al final de este recorrido—, todo se encuentra listo para la transmutación de los

⁴³⁹ GM, I, §7, p. 51.

⁴⁴⁰ Al respecto y sólo como anotación, la figura histórica del monje Tijón Zadonski, sobre la cual se basa el personaje del mismo nombre, es de lo más curiosa en estos términos, pues justamente se trata de un hombre cuya conducta iba en contra de las prácticas ascéticas. Sabemos gracias a Frank que si bien fue canonizado también es cierto que fue un personaje insólito, «de expresión franca y abierta», con la que manifestaba estados de ánimo como «depresión, desesperanza y susceptibilidad a las tentaciones» (Frank, IV, p. 480).

⁴⁴¹ Deleuze (2000), p. 34.

⁴⁴² Deleuze (2000), p. 36.

valores.⁴⁴³ Es decir, para la llegada del superhombre. Es difícil establecer un recorrido similar a partir de la estructura interna de la novela, pero sí son elementos, todos ellos, que de diversas formas se desarrollan en la obra. El resentimiento de Piotr o Lebiadkin; la mala conciencia de Stavroguin; el ideal ascético del monje Tijón; la muerte de Dios declarada por Kirílov; y el último hombre representado en todos aquellos que, como Shigaliiov, buscan la rebañización del pueblo, son solo algunos ejemplos con los que descubrimos que lo que se ha desplegado a lo largo de la novela son, en efecto, diversas manifestaciones de la voluntad de poder, cada una de las cuales busca prevalecer sin que ninguna termine por vencer.

En suma, la perspectiva fisio-psicológica nietzscheana no es de carácter metafísico, pero tampoco biológica, ni mucho menos dualista. Es más bien una perspectiva de carácter plural con una función hermenéutica. Recordemos que toda interpretación implica una determinación de sentido,⁴⁴⁴ mismo que se pierde justamente por el nihilismo. El sentido lo da la relación de fuerzas que se expresa en todo fenómeno, dentro del cual unas ejercen una *acción* mientras que otras solo *reaccionan*. Esto significa que en todo fenómeno, desde el más simple hasta el más complejo, subsisten fuerzas activas que son primarias y buscan la conquista, a la par de otras reactivas que son secundarias y solo buscan conservarse. Pero esto, nos advierte Deleuze, no debe considerarse un dualismo, pues tanto las fuerzas que actúan como las que reaccionan son, ambas, voluntad de poder. La voluntad de poder es el elemento diferencial a partir del cual se derivan las fuerzas que entran en conflicto, pero tales fuerzas son múltiples y están en constante flujo entre la acción y la reacción.⁴⁴⁵ Esta es la perspectiva de Deleuze sobre la voluntad de poder, y lo que le interesa al francés poner en relieve es el hecho de que hay momentos en la historia (no solo de la humanidad, sino de la vida orgánica en general) en que las fuerzas reactivas triunfan, esto es, donde las fuerzas que solo buscan conservarse son las que vencen dentro de la dinámica de la voluntad de poder. A este triunfo de las fuerzas que niegan sobre las que afirman es a lo que Nietzsche llama *nihilismo*, y su análisis es para Deleuze uno de los grandes hallazgos de la psicología nietzscheana.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Deleuze (2000), pp. 36-41.

⁴⁴⁴ Deleuze (2000), p. 31.

⁴⁴⁵ Deleuze (2000), pp. 31-33.

⁴⁴⁶ Deleuze (2000), p. 36.

III. SIMBOLISMO IDEOLÓGICO DE LOS PERSONAJES

Como afirma Bajtín, cada personaje en la obra de Dostoievski es portador de una idea. Una idea que además entra en relación con las demás que la circundan. Es quizás en *Los demonios* donde mejor se observa este juego ideológico que cada uno de los personajes despliega, por lo que es importante detenernos en algunos de ellos.

1. María: *pochvennichestvo* y el sentido de la tierra

Cuando Nietzsche lee *Los demonios*, se dedica a transcribir diversos pasajes de manera íntegra, con diversas anotaciones personales entre las transcripciones. Una de esas anotaciones tiene que ver con el desarraigo de la tierra:

el inicio del nihilismo
la separación, la ruptura con la tierra natal
que comienza *sin hogar ni país*
que acaba *en siniestra extrañeza*.⁴⁴⁷

Es muy importante esta observación de Nietzsche, pues ciertamente, como señala Djermanović, Dostoievski enfrenta a sus personajes con la tierra rusa, lo cual tiene mucho sentido si recordamos que para nuestro novelista el origen del nihilismo se encuentra en occidente. El vínculo con la tierra es determinante como respuesta frente a la amenaza del nihilismo. Un personaje que destaca al respecto es el de María Timoféievna, la hermana del capitán Lebiadkin. Ella padece una discapacidad mental así como de una pierna atrofiada, por lo que en la novela es referida en algunas ocasiones como “la coja”. Stavroguin se ha casado con ella por pura diversión o simplemente por hacer una locura que le diera algo de emoción. Pero María es más que un simple personaje incidental. Djermanović afirma que María representa la unión mítica entre la madre tierra y la madre de Dios,⁴⁴⁸ mientras que Frank dice que representa «la sensibilidad dostoievskiana religiosa primitiva del pueblo ruso, el cual seguía sintiendo una unión mística entre la tierra y “la Madre de Dios”». ⁴⁴⁹ Dicho esto

⁴⁴⁷ FP, IV, Noviembre 1887-Marzo 1888, 11 [335], p. 460.

⁴⁴⁸ Djermanović (2006), p. 177.

⁴⁴⁹ Frank, IV, p. 614.

podemos darnos cuenta de la gran importancia que reviste este personaje, pues representa la idea más importante para Dostoievski. Por eso hemos comenzado con ella.

Como ya se ha señalado, nuestro autor tuvo una reconversión durante su cautiverio en Siberia, en la que abandonó sus ideales socialistas para volver a los valores religiosos, especialmente aquellos pertenecientes a los campesinos y a la Rusia que hoy llamaríamos profunda, caracterizada por una fe ortodoxa tradicional, popular, más que institucional. Es una fe que como está más vinculada al *mujik* que a las altas esferas eclesiásticas, tiene por tanto una relación más estrecha con la tierra que con el cielo, por decirlo de alguna manera. Pues bien, esta concepción de la espiritualidad vinculada al suelo tiene un nombre específico que es el de *pochvennichestvo*, palabra que significa «el regreso a la tierra [pochva]», «un regreso a las propias raíces».⁴⁵⁰ Esta es la ideología que ostentaba, por ejemplo, la revista que fundó con su hermano Mijail llamada *El tiempo* poco tiempo después de volver de Siberia. En efecto, los *pochvenniki* se caracterizaban por tener una visión mística del pueblo, muy idealizada, por la que consideraban que la masa poseía algún tipo de don extraordinario.⁴⁵¹ Como ya se puede advertir, este tipo de ideas no serían afines a las posiciones expresadas por Nietzsche. De hecho, para los *pochvenniki* como Dostoievski, no podía haber aristocracia, pues en Rusia no era posible pensar en estratos en términos de clase porque, a diferencia de Europa, no hubo procesos de conquista, por lo que no se podía hablar de conquistados y conquistadores, tal como lo dijo Herzen alguna vez.⁴⁵² Es por eso que el mismo Dostoievski, al poco tiempo de salir de Siberia, anhelaba derrumbar las barreras que incluso había entre occidentalistas y eslavófilos, de manera que se alcanzara «la reconciliación de la civilización con el principio de la vida del pueblo».⁴⁵³

Ahora ya podemos entender mejor el papel que juega María Timoféievna como símbolo místico de unión entre Dios y el pueblo en *Los demonios*, como síntesis entre la Madre Tierra y la Madre de Dios, aunque quizás con un Dostoievski más maduro y menos optimista que cuando salió de Siberia, pues el fracaso del matrimonio de Stavroguin con

⁴⁵⁰ Frank, IV, p. 27. Para mayor amplitud véase Frank, III, Primera Parte, cap. III, pp. 61-77.

⁴⁵¹ Cfr. Frank, IV, n. 26, p. 112.

⁴⁵² «En Rusia no habido una posteridad de conquistadores [...] y por ello no puede haber una aristocracia auténtica» (en Frank, III, p. 64, n. 1). Recordemos que Nietzsche leyó a Herzen gracias a Malwida von Meysenbug. Cfr. Carta a Malwida del 2 de agosto de 1872, en CO, II, #248, pp. 322-323 (ver p. 541, n. 697).

⁴⁵³ En Frank, III, p. 64.

María así como el trágico final de esta, representan más bien la imposibilidad de esa reconciliación entre el pueblo ruso cristiano y «el europeísmo impío».⁴⁵⁴ Aun así, María es la única capaz de “desenmascarar” a Stavroguin, es decir, de ver lo que hay detrás de ese rostro inexpresivo y sin identidad a través del cual nadie puede leer. Para comprender esta imagen debemos recordar que el narrador, al presentar a Stavroguin, refiere que su rostro «semejaba una máscara».⁴⁵⁵ Luego, ya avanzada la novela, cuando Lebiadkin se lleva a su hermana María a vivir a otra casa, en un momento en el que Stavroguin la visita, esta, en una especie de ataque de locura pero que refleja al mismo tiempo una capacidad cognoscitiva superior, desconoce a Stavroguin:

—¿Quién sabe lo que eres o de dónde sales? Mi corazón lo ha sentido durante cinco años, ha adivinado la intriga. Y yo no hacía más que preguntarme: ¿quién es esa lechuza ciega que se ha metido en mi casa? No, mi pequeño amigo. Eres un mal actor. Peor aún que mi Lebiadkin. Presenta mis respetos a la condesa y dile que me envía a alguien más hábil que tú [...].⁴⁵⁶

Stavroguin, completamente consternado, sale de la casa irritado y confundido por lo que le ha dicho María, pues en realidad él no ha pretendido engañarla en ningún momento. A simple vista parece un simple desvarío causado por la confusión mental de ella, pero el sentido de esta escena es que solo la inocencia infantil de una mujer frágil que representa al pueblo ruso con su riqueza mística y vinculada a la tierra es la única capaz de darse cuenta de que Stavroguin, su esposo, es un impostor, y no es que lo sea realmente en la novela, pero sí lo es en cuanto a lo que representa, a saber, las ideas venidas de Europa con todos esos demonios que han intoxicado a la Rusia campesina y cristiana. «¡Quita tus manos, impostor! —chilla con fiereza—. Soy la mujer de mi príncipe y no temo a tu cuchillo», le espeta María a Stavroguin al final de la escena.⁴⁵⁷ Stavroguin no trae ningún cuchillo, pero tal artefacto podría interpretarse como el cuchillo que amenaza con cortar las raíces de la planta rusa, y el príncipe al que hace alusión (líneas atrás Stavroguin le ha aclarado que él no es ningún

⁴⁵⁴ Frank, IV, p. 614.

⁴⁵⁵ D, I, II, 1, p. 83.

⁴⁵⁶ D, II, La confesión de Stavroguin, 2, p. 359.

⁴⁵⁷ D, II, La confesión de Stavroguin, 2, p. 360.

príncipe) podría ser una insinuación de la figura de Cristo. Sobre María Timoféievna dice Frank algo que vale la pena referir íntegramente:

Pueril y débil mental, incapaz de distinguir entre la realidad objetiva y sus sueños y deseos, sin embargo logra penetrar la "máscara" de Stavroguin con una clarividencia que hace recordar al príncipe Mishkin y que ya barrunta al padre Zosima. Su sentido de lo sagrado del cosmos, su afirmación de que "la Madre de Dios es la gran madre, la tierra húmeda" que trae alegría a los hombres cuando "riegan la tierra con [sus] lágrimas" [10: 116], evoca la ciencia esotérica y herética de algunas sectas de los *raskolniki*, quienes mezclaban su cristianismo con vestigios de un paganismo precristiano.⁴⁵⁸

Es por ello que la causa del demonio del nihilismo presente en la obra es, en última instancia, como bien lo comprendió Nietzsche, el desarraigo. El personaje sobre el que gira todo el *pathos* de la novela es Stavroguin, y es él quien menor sentido de pertenencia tiene, no solo con respecto a Rusia sino con relación a cualquier otra parte, incluida Europa. Por eso en la carta que Stavroguin le escribe a Daria Petrovna –y que transcribió ampliamente Nietzsche– aquel le dice a esta que se convirtió en «ciudadano del Cantón de Uri», expresión popular rusa que se utiliza para señalar que no se es de ninguna parte.⁴⁵⁹ Pero si esta expresión no fuera suficiente, Stavroguin alude en la misma carta a las palabras de Shátov cuando este le dijo una vez que «cuando no se está enraizado a una tierra se pierde inmediatamente a Dios, es decir: la existencia carece de sentido».⁴⁶⁰ Si los *pochvenniki* son los vinculados a la tierra, los *bez pochvi* ("sin tierra") son los que han perdido ese vínculo, esa raíz que sostiene, o lo que es lo mismo, son aquellos que se han quedado «sin fundamento». El suelo y la tierra adquieren entonces un sentido «profundo, ético-filosófico, que incluye las nociones de libertad, experiencia y dignidad».⁴⁶¹

He aquí lo que Dostoievski quiso comunicar y que Nietzsche comprendió muy bien: la relación de un Dios con el carácter de su pueblo, por un lado, y la falta de raíces como

⁴⁵⁸ Frank, IV, p. 613.

⁴⁵⁹ Djermanović (2006), p. 177.

⁴⁶⁰ D, III, VIII, Conclusión, pp. 899-900.

⁴⁶¹ Djermanović, 2006, p. 176.

caldo de cultivo para la expansión del nihilismo, por el otro. Sin estos elementos (Dios y la tierra), la existencia carece de sentido.

2. Shátov: la relación Dios-Pueblo

Otro pasaje que le resultó especialmente importante a Nietzsche y que sigue la línea de la relación Dios-Pueblo es el discurso de Shátov. Tan importante le resultó al de Röcken que lo utilizó en un párrafo de *El anticristo*. Incluso Andrés Sánchez Pascual comenta que las notas que escribió Nietzsche sobre *Los demonios* fueron ocultadas por el Archivo Nietzsche por temor a “comprometer la originalidad” de su pensamiento. Fue gracias a la publicación de este archivo en la década de los años 70 que ahora sabemos la influencia que Dostoievski tuvo sobre Nietzsche con relación a dicho contenido.⁴⁶²

Shátov es la voz de Dostoievski en esta novela, específicamente contra dos ideas. Por un lado, aquella de Feuerbach que considera la divinidad como creación humana; y por otro lado, contra la postura de Nikolái Danilevski, un ex fourierista y ex feuerbachiano eslavófilo que, a pesar de considerar que Dios es la idea sintética de la humanidad, una idea expuesta por Shátov y con la que concuerda Dostoievski, «no reconocía la misión religiosa universal de la ortodoxia».⁴⁶³

Shátov es un hombre de espíritu revolucionario que no obstante desea renunciar a la célula dirigida por Piotr. Entre otras cosas, es un joven que no ha dejado de creer en el pueblo, además de que sus intenciones nunca fueron destructivas. Piotr lo usa para manipular al resto de los integrantes del círculo, con quienes planea su asesinato, con la intención oculta de comprometer a todos los miembros con la causa y tenerlos en la palma de su mano, pues no hay nada que sujete más a los compromisos del grupo que un asesinato donde todos son cómplices, según le hace ver Stavroguin (aunque sin que este se imaginara que le tomaría la palabra). No obstante, en otro momento Piotr deja entrever la posibilidad de que lo suyo contra Shátov sea simplemente por venganza a partir de una simple ofensa recibida por él

⁴⁶² Sánchez Pascual, en AC, p. 151, n. 38.

⁴⁶³ Frank, IV, p. 595. Cfr. Djermanović (2006), p. 202; cfr. D, pp. 326-327.

años atrás. Los motivos de Piotr no son del todo claros, pero como quiera que sea, todo apunta al caos y desestabilidad que se ha propuesto generar en la provincia.

El párrafo al que nos hemos referido de *El Anticristo* es el 16, donde Nietzsche recupera las ideas de Shátov para reflexionar acerca de la relación que hay entre un pueblo y su dios. Sostiene que si es un pueblo fuerte y rico, entonces tendrá un dios temible a quien hay que ofrecerle regalos (sacrificios); por el contrario, cuando un pueblo decae o simplemente es débil, entonces tiene necesidad de un Dios de amor. El pueblo rico quiere ceder algo, conceder algo a su Dios dada su abundancia, pues lo admira al mismo tiempo que le teme; porque puede ser útil al mismo tiempo que dañoso, y puede ser malo al mismo tiempo que bondadoso. Por el contrario, un dios de naturaleza exclusivamente bondadosa es antinatural, pero sobre todo innecesario, pues a un dios malvado se le necesita para crecer, ya que ningún pueblo fuerte creció gracias a la filantropía sino a la conquista; en cambio, cuando un pueblo se hunde y pierde la fe en el futuro, entonces comprende que su virtud más útil es la sumisión frente a otros pueblos, pues así garantiza su conservación. Un pueblo fuerte no busca conservarse, sino crecer y expandirse, dominar, mientras que un pueblo sometido solo busca la paz, por lo que su dios se convierte en un «mojigato, timorato, modesto», que «aconseja la “paz del alma”, el no-odiar-más, la indulgencia, incluso el “amor” al amigo y al enemigo». Este es un Dios que además moraliza y se convierte en un Dios para todo el mundo, un dios «cosmopolita». En otras palabras, un Dios puede ser la manifestación de la voluntad de poder de su pueblo o bien su «impotencia de poder».⁴⁶⁴

En una charla que Shátov mantiene con Stavroguin, aquel le dice a este que la razón tan solo juega un papel secundario en la vida de los pueblos, y que más bien las naciones se forman y crecen en virtud de «una fuerza diferente, dominadora, cuyo origen sigue siendo desconocido e inexplicable», pero que consiste en una fuerza afirmadora «constante e infatigable de su existencia», así como en la negación de la muerte. De igual forma, el fin de todo pueblo es la búsqueda de su dios, pues ese dios constituye la «personalidad sintética de todo el pueblo».⁴⁶⁵ Mientras que para Nietzsche la moral y la religión cristianas se sostienen en supuestos ficticios, en una «*psicología imaginaria*»,⁴⁶⁶ para Shátov el dios de cada pueblo

⁴⁶⁴ AC, §16, pp. 51-53.

⁴⁶⁵ D, II, I, 7, pp. 326-327.

⁴⁶⁶ AC, §15, p. 50.

ya está ahí como esperando solo a ser descubierto. Para Nietzsche, Dios es la proyección de un pueblo, de su estado de salud, de su voluntad de poder, y por eso es un dios único para ese pueblo en particular, pues cada pueblo tendrá un dios de acuerdo a su grado de debilidad o fortaleza.⁴⁶⁷ Esto no es muy diferente de lo que sostiene Shátov cuando afirma que cada pueblo tiene su propio dios, de manera que nunca se ha visto a muchos pueblos distintos reunirse para adorar a una misma deidad: «Cuando los dioses se generalizan, mueren, y con ellos los pueblos y la fe»; y remata: «una nación es fuerte cuando su dios es distinto de otros».⁴⁶⁸ A continuación parecería que Stavroguin fuera portavoz de Nietzsche cuando le espeta a Shátov que ha reducido a Dios a la categoría de un simple atributo del pueblo, pero Shátov responde –y aquí la diferencia con respecto a Nietzsche– que es todo lo contrario, que es el pueblo quien se eleva hasta Dios y que aquel constituye el cuerpo de este.⁴⁶⁹ La relación entre Dios y nación(alismo) va haciéndose cada vez más estrecha en el discurso de Shátov. Continúa diciendo algo nuevamente muy similar a lo que piensa Nietzsche: «Una nación no merece tal nombre sino en la medida en que tiene su dios y rechaza obstinadamente el de otras. Tal ha sido, desde el principio de los siglos, la creencia de los grandes pueblos; por lo menos de aquellos que han estado a la cabeza de la humanidad».⁴⁷⁰ Y como si Dostoievski hubiera escrito en este punto pensando en Nietzsche, Shátov expresa las siguientes ideas que vale la pena recuperar íntegramente:

Los judíos solo han vivido para esperar al verdadero Dios y han dejado al verdadero Dios en el mundo. Los griegos divinizaron la naturaleza y legaron al mundo su religión, es decir, la filosofía y el arte. Roma divinizó al pueblo en el Estado, y legó el Estado a las naciones modernas. Francia, en el transcurso de la historia, no ha hecho más que encarnar y desarrollar en sí la idea de su Dios romano. Si actualmente ha caído en el ateísmo, que ella llama socialismo, es porque después de todo resulta más sano el ateísmo que el catolicismo romano. Si un gran pueblo no cree que en él solo encuentra la verdad, inmediatamente deja de ser un gran pueblo para convertirse en materia etnográfica. Un pueblo verdaderamente grande jamás se contenta con un papel secundario en la

⁴⁶⁷ AC, §16, p. 51-52.

⁴⁶⁸ D, II, I, 7, p. 327.

⁴⁶⁹ D, II, I, 7, p. 327-328.

⁴⁷⁰ D, II, I, 7, p. 328.

humanidad, ni con un primer papel: necesita ser el único, el más importante. La nación que renuncia a esta convicción ya no es nada.⁴⁷¹

Lo que sigue, hacia donde está dirigiendo Shátov este discurso, es que –a diferencia de lo que creería Nietzsche– solo hay una verdad y por ende un único pueblo con un dios verdadero, y ese pueblo es Rusia, el único pueblo «deífico» llamado a renovar y salvar al mundo en nombre de un nuevo dios.⁴⁷²

Lo que hace Nietzsche en *El anticristo*, a partir o con el auxilio del discurso de Shátov, es demostrar cómo las creencias de un pueblo surgen a partir del dios que tal pueblo se crea, y esta creación nace a su vez de sus condiciones de salud y de fuerza. La voluntad de poder se convierte así en el origen de los estados fisio-psicológicos que a su vez le dan forma a las creencias, luego a la religión, luego a la moral, y por último a los actos de los hombres. Hay un continuo entre la salud de un pueblo y su dios resultante, cuyo vaso comunicante en el cristianismo es la metafísica, esa psicología imaginaria que ha generado «puros malentendidos acerca de sí mismo, interpretaciones de sentimientos generales agradables o desagradables de los estados del *nervus sympathicus* [...], “arrepentimiento”, “remordimiento de conciencia”, “tentación del demonio”, “la cercanía de Dios”». ⁴⁷³ No es arriesgado afirmar que con este diálogo entre Shátov y Stavroguin, Dostoievski ha ayudado a esclarecer a Nietzsche muchos de los aspectos o factores fisio-psicológicos que se encuentran detrás de la religión y la moral. Por eso dice Stellino que la obra de *Los demonios* «ofreció al pensador alemán interesantes observaciones psicológicas acerca del fenómeno del nihilismo, además de ofrecerle una de las claves para su interpretación del cristianismo». ⁴⁷⁴

⁴⁷¹ D, II, I, 7, p. 328.

⁴⁷² D, II, I, 7, p. 323.

⁴⁷³ AC, §15, pp. 50-51.

⁴⁷⁴ Stellino (2010), p. 235.

3. Shigaliiov: el despotismo ilimitado

Shigaliiov es otro miembro de la célula de Piotr. Es un miembro que sostiene en muchos sentidos la ideología del grupo, aunque es una ideología que no siempre está en sintonía con lo que piensa Piotr. Entre el socialismo y las practicas terroristas de Piotr hay una diferencia que Dostoievski sí quiere señalar a través de este personaje: es el anarquismo el que no tiene una fase constructiva o propositiva, sino que más bien es pura destrucción.⁴⁷⁵ Yuri Steklov, un bolchevique que escribió una biografía de Bakunin de 4 volúmenes, es citado por Frank al respecto:

Dado que la propia generación existente está expuesta a la influencia de esas abominables condiciones sociales contra las que se rebela, a esta generación no puede corresponderle la tarea de construcción. Esta pertenecerá a aquellas fuerzas puras que se formarán el día de la renovación.⁴⁷⁶

Es imposible que el anarquismo construya, pues el propósito positivo es responsabilidad de las siguientes generaciones. La filosofía anarquista es entonces pura negación, una negación tan radical que hasta el mismo Stavroguin se siente celoso de no poder alcanzarla, tal como lo dice a Daria en su carta que Nietzsche transcribió: «celoso incluso de estos *négateurs* [negadores]: celoso de sus esperanzas — ¡de que puedan tomar el odio con tanta seriedad!».⁴⁷⁷ Y es que incluso los negadores mantienen esperanzas en el futuro, mientras que el nihilismo de Stavroguin es tan extremo que ni siquiera esa esperanza puede experimentar.

El peso de la negación en el círculo de Piotr es tan aplastante, que el personaje que hace cierto contrapeso al anarquismo absoluto es Shigaliiov. Su pensamiento es conocido como “shigaliiovismo”, y consiste en una especie de darwinismo social que por supuesto debió atraer de inmediato la atención de Nietzsche. La teoría de Shigaliiov habla de un sistema en el que se erradique a los hombres más sobresalientes para que todo sea una igualdad de rebaño, aunque conservando solo a un 10% de los primeros (aquellos más fuertes y

⁴⁷⁵ Cfr. Frank, IV, p. 566.

⁴⁷⁶ En Frank, IV, p. 566.

⁴⁷⁷ FP, IV, Noviembre de 1887-Marzo de 188, 11 [331], p. 458.

talentosos) para que puedan dirigir al 90% restante de la masa.⁴⁷⁸ Considera que la igualdad es para los esclavos, mientras que para las mentes privilegiadas es válido el despotismo, de tal suerte que, partiendo de la libertad ilimitada, se llegaría al despotismo ilimitado.⁴⁷⁹ Un contraste interesante durante la exposición de este proyecto sociopolítico se da mediante la figura de Liamshin, quien interviene para decir que él prefiere aniquilar a ese 90% inservible y quedarse solamente con el 10% de los más instruidos para vivir acorde con los principios científicos.⁴⁸⁰ En este diálogo, además, se hace alusión a Fourier, Cabet y Proudhon cuando uno de los personajes afirma que sus soluciones eran más despóticas y más fantásticas,⁴⁸¹ lo cual le sirve a su vez a Piotr para preguntar más adelante qué es preferible, si una solución lenta y en papel, «con novelas sociales»,⁴⁸² o una rápida que permita libertad de acción sobre la realidad.⁴⁸³

Es Shigaliiov, por tanto, uno de los personajes más ideológicos de la novela, y Nietzsche también transcribió su discurso, destacando palabras como *igualdad*, *manada* y *obediencia*.⁴⁸⁴ Shigaliiov es un socialista radical que aspira a un sistema de igualdad, pero es una igualdad desde la esclavitud, que busca nivelar desde abajo, no hacia arriba.⁴⁸⁵ Para Nietzsche, este interés por nivelar es propio no solo del socialismo sino también del cristianismo, que busca convertir todo en rebaño; «la iglesia ha enviado al infierno a todos los grandes hombres», afirma.⁴⁸⁶ Ante una moral que busca universalizar los actos y las motivaciones, Nietzsche propone una moral de señores, lo que Sánchez Meca llama una «ética de la singularidad» que no proclamaría ninguna moral a priori «e independiente del ethos de cada individuo particular».⁴⁸⁷ El gusto por la nivelación que, tanto socialismo como cristianismo promueven a través del sometimiento, el despotismo y la ignorancia, solo es contrarrestada por una ética aristocrática que un personaje como el de Piotr desprecia: «La

⁴⁷⁸ D, II, VII, 2, 513.

⁴⁷⁹ D, II, VII, 2, p. 512.

⁴⁸⁰ D, II, VII, 2, pp. 513-514.

⁴⁸¹ D, II, VII, 2, p. 514.

⁴⁸² El escritor más identificado con la novela social en los años 40 fue el mismo Dostoievski, al grado incluso de que, según cuenta P. V. Annenkov con respecto a *Pobres gentes*, fue el mismo Belinski quien dijo que Dostoievski había escrito «el primer intento de novela social que jamás hayamos tenido» (en Frank, I, p. 189).

⁴⁸³ D, II, VII, 2, p. 518.

⁴⁸⁴ FP, IV, Noviembre de 1887-Marzo de 188, 11 [341], pp. 462-463. Cfr. Stellino, p. 124.

⁴⁸⁵ D, II, VIII, 1, p. 532.

⁴⁸⁶ Sánchez Meca (2014), p. 124.

⁴⁸⁷ Sánchez Meca (2014), p. 122.

sed de instruirse es de por sí una apetencia de la aristocracia», le espeta a Stavroguin,⁴⁸⁸ y agrega:

¿Sabe que he pensado en entregar el mundo al Papa? Que salga con los pies descalzos y se muestre al populacho: «¡Ved a qué me han reducido!». Y todos le seguirán, incluso el ejército. El Papa en la cima, nosotros a su alrededor, y por debajo de nosotros, las masas sometidas al régimen de Shigaliiov. Bastará con que la Internacional se ponga de acuerdo con el Papa. Eso lo arreglará. El viejo consentirá inmediatamente.⁴⁸⁹

Al escribir esto, Dostoievski estaría de acuerdo con Nietzsche en la cercanía que mantienen tanto el socialismo como el cristianismo no solo entre sí sino también con respecto al nihilismo. Pero Dostoievski está pensando en el cristianismo católico y occidental, que no es más que la continuación del imperio romano.⁴⁹⁰ Para el novelista ruso, el cristianismo del Papa es una desviación, una perversión del cristianismo más verdadero y puro como es el ortodoxo ruso y más específicamente el del pueblo. Las razones por las que Dostoievski ataca al cristianismo occidental son sobre todo políticas, mientras que para Nietzsche las razones de su crítica al cristianismo se encuentran en la misma esencia de este, en su propia emergencia, en su resentimiento originario. De ahí la importancia del ejercicio genealógico; solo así se puede comprender la procedencia y la psicología del cristianismo, así como del socialismo y el nihilismo.

4. Kirílov: voluntad y ateísmo (o de la muerte de Dios)

El caso de Kirílov es uno de los más fascinantes no solo por sí mismo, sino también por la relación que guarda con la filosofía nietzscheana. Es uno de los personajes más interesantes de Dostoievski gracias a lo inaudito de sus reflexiones. De él se podría decir que es un asesino de Dios y una especie de superhombre protonietzscheano al mismo tiempo, ambas cosas logradas mediante un único acto: el suicidio.

⁴⁸⁸ D, II, VIII, 1, p. 532.

⁴⁸⁹ D, II, VIII, 1, p. 532.

⁴⁹⁰ «La colosal idea romana de la soberanía universal del Papa, herencia directa de la idea de la dominación mundial de la Antigua Roma» (Dostoievski, en Djermanović, 2006, p. 256).

Inicialmente Kirílov acuerda con Piotr matarse para poder ser culpado del asesinato de Shátov. Es decir, en un principio su suicidio obedece a los intereses de la causa revolucionaria de la célula. Pero en el fondo, parece que para Kirílov la causa es solo el pretexto para llevar a la práctica una serie de ideas peligrosamente experimentales acerca de Dios, la libertad y la voluntad. Por tal motivo, Kirílov despliega lo que podríamos llamar una *psicología de la voluntad*, pues esta es la noción sobre la que gira su reflexión más que la del suicidio en sí. La voluntad es para él ese criterio, ese elemento diferencial que permite distinguir a lo humano de lo divino. Quien demuestre poseer la voluntad ese será Dios, pues Dios, para ser Dios, requiere de una voluntad completamente libre e incondicionada. Luego, la única manera que Kirílov tiene de demostrar que Dios no existe es justamente a través del acto que para él es el más libre de todos: el suicidio, de manera que aquel se convierta a través de este acto en Dios. Kirílov despoja así al Dios-Hombre (Cristo) de su atributo principal, a saber, la voluntad, para traspasarlo a ese mismo hombre que ahora se convierte en dios, Hombre-Dios, y demostrar así que el gran Dios puede ser asesinado. Parece este un juego de palabras rebuscado, pero que se podrá aclarar un poco más a continuación.

Kirílov lleva tiempo desarrollando una teoría sobre la causa de los suicidios en Rusia. Al contrario de lo que la mayoría pudiera creer, Kirílov considera que el hombre no puede amar la vida, y si la ama es porque entonces ama el terror y el sufrimiento, pues la vida es eso, puro dolor y nada más. Ante este panorama, la consecuencia natural es que el hombre se matara, pero si no lo hace es por varias razones, y para explicarlas elabora una especie de tipología de suicidas. Por un lado, están los que se matan por cualquier cosa; son los que se matan bruscamente y sin pensar si les dolerá el momento de la muerte. Por otro lado están los que razonan mucho, por lo que piensan demasiado en el sufrimiento que les generaría quitarse la vida, lo que prolonga su decisión o de plano la evitan, pues aunque no sufrieran nada y su muerte fuera instantánea, al final no se atreven a dar el paso por la angustia que les producirían los momentos previos al último acto. Esta es una de las razones por la que las personas evitan matarse, es decir, el temor a la angustia previa. Pero hay una segunda razón, mayor aun, para no suicidarse, a saber, la de la conciencia del otro mundo. El hecho de saber que existe un mundo más allá del nuestro hace que el hombre frene sus impulsos de muerte. Esto nos recuerda que nadie goza de total libertad, pues hay una entidad superior que gobierna los actos humanos, por lo que nadie puede tener plena potestad sobre su propia vida;

esto es, nadie goza de una voluntad completamente libre. Luego entonces, para Kirílov, solo se puede ser completamente libre cuando vivir o morir sea indiferente, sin que haya temores o angustia ya sea frente a la muerte o frente a Dios, es decir, sin que haya ningún tipo de condicionamiento de por medio. Es entonces que se hace necesaria la llegada de un hombre nuevo, «dichoso y orgulloso», pues el hombre de hoy «aún no es hombre». Ese hombre vencerá al miedo y al terror que implican tanto la vida como la muerte, por lo que acto seguido se convertirá en Dios, finalizando así la existencia del otro Dios, el tradicional, el de siempre, el único. Ante esto, el narrador, que está dialogando con Kirílov, le dice que Dios no existe, a lo que Kirílov responde que existe justamente en el miedo y el terror frente a la muerte, de modo que quien pueda vencer ese miedo se convertirá en el hombre nuevo, dividiendo así a la historia en dos partes: una anterior que fue del mono al aniquilamiento de Dios, y otra que iría del aniquilamiento de Dios hacia la transformación del hombre y de la tierra, transformación que implicaría incluso un cambio en la constitución física del hombre.⁴⁹¹ Esto es parecido a lo que ya había dicho Nietzsche en boca de Zaratustra años atrás, cuando enseñándole el superhombre al pueblo, afirma lo siguiente:

¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa.

Habéis recorrido el camino que lleva desde el gusano hasta el hombre, y muchas cosas en vosotros continúan siendo gusano. En otro tiempo fuisteis monos, y también ahora es el hombre más mono que cualquier mono.⁴⁹²

Con este breve desarrollo de la primera aparición de Kirílov podemos darnos una idea de todos aquellos aspectos que le debieron resultar de lo más sugerentes a Nietzsche, quien nuevamente tomó amplias notas con respecto a los diálogos y discursos que expone este personaje, mismas que escribió bajo el título de “La lógica del ateísmo”. Sobre la exposición de Kirílov acerca de la voluntad, escribe Nietzsche lo siguiente:

Si Dios existe, todo depende de su voluntad y yo no soy nada fuera de su voluntad.

⁴⁹¹ D, I, III, 8, pp. 165-167.

⁴⁹² Za, Prólogo, §3, p. 47.

Si no existe, entonces todo depende de mí, y he de demostrar mi independencia —

El suicidio, el modo más completo de demostrar uno su independencia.⁴⁹³

Efectivamente, tal como lo entendió Nietzsche, Kirílov cree que si Dios existe toda la voluntad le pertenece, y fuera del deseo de este el hombre no es nada; pero si no existe, entonces el hombre está llamado a proclamar su propio designio, pues la voluntad que antes era atributo de Dios ahora es solo del hombre, y la forma por excelencia de demostrar tal independencia absoluta es por medio del suicidio, pues de otra forma no se podría vivir con una idea tan aplastante, por lo que quitarse la vida es la única opción posible.⁴⁹⁴ En otras palabras, el hombre no puede vivir sin Dios, y Nietzsche resaltó este aspecto en el mismo fragmento que acabamos de citar:

Dios es necesario, luego ha de existir

Pero no existe

Luego ya no se puede vivir.⁴⁹⁵

La conclusión es que el hombre ha inventado a Dios para no matarse. Dios es necesario y por tanto debe existir, aunque sea para la simple comodidad humana.⁴⁹⁶ Luego entonces, la mejor forma de negar a Dios es quitándose la vida. Ni quisiera matar a otro sirve, pues el homicidio sería un acto bajo e innoble, por lo que la forma suprema de proclamar la voluntad es el suicidio sin ninguna razón más que esa, la de demostrar la independencia absoluta.⁴⁹⁷ Todo esto fue identificado por Nietzsche en su fragmento sobre la lógica del ateísmo. Es un razonamiento que nos revela los mecanismos detrás del ateísmo, lo que constituye un ejercicio muy agudo de psicología. Kirílov busca afirmarse como un ser que ha superado al hombre, a la historia y a Dios mismo. Pero no olvidemos que Kirílov es ante todo un nihilista, por lo que su ateísmo es tan solo una consecuencia de ese mismo nihilismo. Reconoce la necesidad de Dios, pero no su existencia salvo en él mismo, por lo que nos topamos con una paradoja: ¿cómo se puede matar a un Dios que antes ha sido negado? Si Dios no existe,

⁴⁹³ FP, IV, 11 [334], p. 460.

⁴⁹⁴ D, III, VI, 1, pp. 829-830.

⁴⁹⁵ FP, IV, 11 [334], p. 460

⁴⁹⁶ D, III, VI, 1, pp. 827-828.

⁴⁹⁷ D, III, VI, 1, p. 830.

¿cómo es posible matarlo? Es una contradicción que atormenta a Kirílov, pero que se resuelve bajo la siguiente lógica: él no cree en Dios; él sabe que el hombre lo ha inventado para su propia comodidad, esto es, para vencer el miedo y el terror que le provoca la muerte. Luego entonces, un hombre que supere al hombre se convierte en Dios, en Hombre-Dios, y es este Dios el que ha de morir a través del suicidio. Dicho de otra forma, una vez que se niega a Dios ya no se puede vivir, por lo que dicho Dios debe ser remplazado con otros dioses; en el caso de Kirílov, el Dios cristiano debe ser remplazado por una especie de superhombre (Hombre-Dios) que no obstante también debe morir como forma máxima de expresión de su propia voluntad. Este nuevo dios, encarnado en el “superhombre” kiríloviano, no tendría necesidad de ser negado porque sí existe, pero paradójicamente conlleva en sí mismo una lógica que desemboca en su propia muerte, pues el suicido es la forma suprema de proclamar la voluntad de un Dios completamente libre e independiente: «hace tres años que busco el atributo de mi divinidad: y lo he encontrado — la *independencia*. Quiero matarme para demostrar mi insubordinación, mi nueva y terrible libertad» —», transcribió Nietzsche de la boca de Kirílov.⁴⁹⁸

Detrás de la lógica de Kirílov se encuentra una filosofía cuyas consecuencias quiso manifestar Dostoievski y que no es otra que la de Feuerbach, a quien debió conocer por medio de Belinski, quien después de los socialistas utópicos abrazó a los hegelianos de izquierda.⁴⁹⁹ Dice Feuerbach que «la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre»⁵⁰⁰ (*homo homini deus est*).⁵⁰¹ Este principio sobre el que gira para Feuerbach la historia del mundo, es identificado por Frank como un demonio ideológico que consiste en la autodeificación del hombre.⁵⁰² Es como si con el personaje de Kirílov Dostoievski hubiese querido refutar a Feuerbach del siguiente modo: “Dios no puede ser una creación humana, porque si lo fuera estas serían las consecuencias”. Tanto Nietzsche como Dostoievski estarían de acuerdo entonces en que, una vez que se niega o se mata a Dios, el hombre queda desolado. Para Dostoievski no hay solución posible: solo la autodestrucción puede suceder a la muerte de

⁴⁹⁸ FP, IV, 11 [336], p. 461.

⁴⁹⁹ Frank, IV, p. 533. A propósito de este hecho, dice Frank que lo que nunca le perdonó Dostoievski a Belinski fue la animadversión que sentía este hacia Cristo. Al respecto le dijo a Strájov que Belinski, «al vilipendiar a Cristo, nunca se preguntó qué pondríamos en su lugar: sin duda a nosotros, cuando somos tan viles» (*ibid.*).

⁵⁰⁰ Feuerbach (2009), p. 65.

⁵⁰¹ Feuerbach (2009), p. 312.

⁵⁰² Frank, IV, p. 608.

Dios. Esa es la desembocadura del nihilismo. Para Nietzsche, por el contrario, es apenas el principio. La muerte de Dios es tan solo la fase negativa del nihilismo, misma que dará paso a una nueva posibilidad de transvaloración conducida por el superhombre. Es por ello que, dada esta diferencia, se hace necesaria una discusión sobre el aparente parecido que habría entre el Hombre-Dios de Kirílov y el superhombre nietzscheano, parecido que ha sido puesto en entredicho si se revelan las diferencias además de las semejanzas. Es Stellino quien ha hecho un análisis más pormenorizado al respecto.

Hombre-Dios y superhombre

Son varios los autores que han visto en la figura de Kirílov una especie de anticipación del superhombre nietzscheano, aunque quizás sería más justo decir que, en tal caso, sería el anticipo del repudio de Dostoievski por el superhombre nietzscheano. Junto a Raskólnikov, Kirílov representa el peligro de la deificación del hombre, entendiendo esta deificación como la interpretación feuerbachiana de Dios como una proyección psicológica humana.⁵⁰³ Tanto el crimen de Raskólnikov como el suicidio de Kirílov representan el fracaso de sus propias grandes ideas. Si consideramos que el superhombre ya no necesita de las grandes verdades de la metafísica, incluida la de Dios, entonces podríamos suponer que Dostoievski estaría en contra de tal figura nietzscheana. Es por ello que hay quienes han buscado las distancias que separan al Hombre-Dios de Feuerbach encarnado en Kirílov y el superhombre nietzscheano, sosteniendo que en realidad no hay puentes entre ambas figuras. Uno de ellos es Stellino, quien parte de posiciones que no comparte pero que cree necesario referir, como las que señalan la profunda religiosidad de Kirílov, cuyo ateísmo extremo es más bien un teísmo velado. En otras palabras, el ateísmo de Kirílov es una manifestación de su profunda religiosidad, lo que para muchos podría decirse en el mismo sentido acerca de Nietzsche. Al respecto, alguien como Schubart dice lo siguiente:

⁵⁰³ Stellino (2015), p. 204.

Como Kirílov en *Los demonios*, Nietzsche muestra rasgos de una santidad desfavorecida. Es un desafortunado, un Dostoyevsky imperfecto, uno que se derrumbó justo antes de la meta. Pero Dostoyevsky es el cumplimiento.⁵⁰⁴

Contra Schubart, es claro que Nietzsche jamás tuvo pretensiones de santidad ni de profeta ni mucho menos de fundador de religiones. Incluso en *Ecce Homo* refiere que las religiones son asuntos de la plebe y que siente la necesidad de lavarse las manos después de estar con personas religiosas.⁵⁰⁵ Es por eso que Stellino toma distancia de las «lecturas cristológicas de Nietzsche» que pretenden ver en el de Röcken a un cristiano frustrado que en el fondo sigue siendo un creyente secreto en busca de Dios.⁵⁰⁶ Pero si Stellino desecha estas sobreinterpretaciones es para limpiar el terreno y dar paso a las diferencias entre Kirílov y el superhombre. Veamos algunas de ellas.

Es Charles A. Miller quien ha demostrado que Nietzsche no veía en Kirílov a un tipo dionisiaco, sino a un nihilista y a un budista, que además se comporta más como un fanático que como un superhombre. «Es casi seguro que Dostoievski habría rechazado cualquier analogía entre su 'santo sin gracia' o 'nihilista cirílico' paradigmáticamente ruso y un germano-suizo “exaltado... que grita que (el cristianismo) daña la vida”». Y por su parte, Nietzsche tampoco se habría identificado como filósofo del «ideal experimental-tentativo», pues «el “instinto del teólogo” (Theologen-instinkt) lo concibió como el *peccatum originale* de la filosofía alemana».⁵⁰⁷ El filósofo del ideal experimental tentativo es, evidentemente, Kirílov, quien parece mostrar más una especie de instinto teológico.

Por otra parte, hay una idea de Kirílov que también se distancia de Nietzsche. Se trata de aquella en la que sostiene que no hay mal en el mundo, y que todos los hombres son buenos aunque no lo sepan. Esto significa que el llamado reino de Dios ya existe en este mundo, y que si el hombre es infeliz es porque no sabe que es bueno. Al respecto Stavroguin le dice lo siguiente: «El hombre es desgraciado porque no conoce su felicidad. Únicamente por eso. Todo está ahí». Posteriormente su interlocutor le pregunta si incluso quien muere de hambre o viola a una niña también es bueno, a lo que Kirílov le responde que sí, porque todo

⁵⁰⁴ En Miller (1975), p. 225.

⁵⁰⁵ EH, Por qué soy yo un destino, §1, p. 151.

⁵⁰⁶ Cfr. Stellino (2015), pp. 207-208, n. 247.

⁵⁰⁷ Miller (1975) p. 225 (traducción mía).

está bien.⁵⁰⁸ Es decir que para Kirílov, tanto la felicidad como los actos son precedidos por una consciencia, un saberse feliz y bueno que trae como resultado una valoración positiva de todo cuanto hay y sucede en el mundo, justamente porque ese mundo es bueno. Podría pensarse que Kirílov, al negar el mal, niega toda moral. Quizás es lo que quiso comunicar Dostoievski, en el sentido de que la negación de Dios va acompañada de la negación del mal, lo que conduce a su vez a una especie de amoralidad que algunos podrían vincular al pensamiento nietzscheano, como si el personaje fuera una prefiguración del filósofo. Sin embargo esto sería un error, en primer lugar porque recordemos que para Nietzsche el mundo es fundamentalmente lucha, devenir y crueldad; nada de esto nos remite a la noción absoluta e imperecedera de un bien permanente como el que declara Kirílov. Pero también porque si bien el superhombre nietzscheano se sitúa por encima del mal, también lo hace por encima del bien, lo que significa que el mundo no puede ser valorado bajo estas formas morales al menos de la metafísica cristiana, sino solo en la medida vital en la que un organismo hace posible la afirmación de sí. Dicho de otra forma, para Nietzsche no es que no haya bien y mal, sino que el bien y el mal se tasan a partir de otra medida que no es otra que la de la voluntad de poder:

¿Qué es bueno? — Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el ser humano.

¿Qué es malo? — Todo lo que procede de la debilidad.

¿Qué es felicidad? — El sentimiento de que el poder crece, — de que una resistencia ha sido superada.⁵⁰⁹

Otra cuestión para la que nos ayuda la figura de Kirílov es la de aclarar si Nietzsche está pensando en el superhombre como un nuevo Dios. Un problema que se plantea al respecto de la filosofía nietzscheana es que (ya lo mencionamos), al proclamar la muerte de Dios, el hombre busca nuevos ídolos de los cuales sostenerse con el fin de preservar esos valores supremos que se han derrumbado con la llegada del nihilismo. Stellino retoma el famoso

⁵⁰⁸ D, II, I, 5, p. 312.

⁵⁰⁹ FP, IV, Noviembre 1887-Marzo 1888, 11 [414], p. 490. Si bien este texto se encuentra en *El anticristo*, he querido usar el fragmento póstumo correspondiente para mantener el curso de las anotaciones de Nietzsche cercanas o vinculadas a su lectura de los demonios que aquí se han estado retomando. Cabe señalar, además, que este fragmento póstumo está precedido de otro titulado "El superhumano" (11 [413]).

pasaje de *La gaya ciencia* para problematizar este punto, cuando Nietzsche se pregunta: «¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, solo para aparecer dignos ante ellos?».⁵¹⁰ Ante esta interrogante Stellino observa que Nietzsche es ambiguo, y para demostrarlo recurre a dos fragmentos del Zarathustra. En uno de ellos dice lo siguiente:

“Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre”. –
¡sea esta alguna vez, en el gran mediodía, nuestra última voluntad! –⁵¹¹

Y más adelante, en el mismo texto:

En otro tiempo decíase Dios cuando se miraba hacia mares lejanos; pero ahora yo os he enseñado a decir: superhombre. / Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora. / ¿Podrías vosotros *crear* un Dios? – ¡Pues entonces no me habléis de dioses! Mas el superhombre sí podréis crearlo.⁵¹²

No parece quedar del todo claro si Nietzsche está apelando a la generación de un nuevo Dios a través del superhombre, por lo que Stellino concluye que más allá del problema acerca de si los hombres nuevos (Hombre-Dios de Kirílov y el superhombre nietzscheano) están destinados a remplazar a Dios, lo importante a destacar de frente a Dostoievski es saber si dicho hombre nuevo se encamina a retomar las propiedades esenciales de Dios, dentro de las cuales está la libertad moral absoluta. Este es el verdadero problema. Al respecto Ávila nos recuerda que Nietzsche ve en el cristianismo el gran antídoto contra dos problemas morales relacionados con el nihilismo: el *teórico*, en el que “todo es falso”, y el *práctico*, en el que “todo está permitido”.⁵¹³ Es entonces que podríamos suponer que Nietzsche se encuentra a favor de toda amoralidad, pero esto es también problemático, por lo que Stellino concluye nuevamente que no es posible aclarar «dónde se encuentran exactamente los límites de lo que es y lo que no es moralmente permisible para las personas de rango superior». ⁵¹⁴ Lo que sí está fuera de toda duda para Stellino, es que...

⁵¹⁰ GC, §125, p. 115.

⁵¹¹ Za, I, De la virtud que hace regalos, §3.

⁵¹² Za, II, En las islas afortunadas, p. 153.

⁵¹³ Ávila, en Rivero (2016), p. 63. Cfr. FP, IV, 5 [71], p. 164.

⁵¹⁴ Stellino (2015), p. 224.

...el objetivo de Nietzsche no es el de sancionar la amoralidad por sí misma, ni el de buscar una justificación moral para el comportamiento ilegal. Por el contrario, la preocupación de Nietzsche por el establecimiento de una jerarquía de hombres superiores e inferiores está estrictamente ligada a su lucha contra la decadencia del hombre moderno y a su preocupación por la mejora y autosuperación del tipo “hombre”, que concibe como uno de los objetivos más importantes para las generaciones futuras.⁵¹⁵

Nietzsche no apela a un mundo sin moral, sino a una moral nueva, que fortalezca en lugar de debilitar. El problema es que, como apunta Sánchez Meca, sigue existiendo la necesidad del lugar que ocupaban los valores supremos.⁵¹⁶ En este sentido, la llegada del superhombre no significa el remplazo del Dios cristiano, sino más bien su superación con respecto a las verdades que la metafísica ha proclamado como definitivas. Nietzsche es anticristiano, pero eso no significa que sea amoral. Más que defender una amoralidad, lo que Nietzsche pretende es una formación más saludable del carácter del ser humano. Es a lo que apuntaba el pesimismo griego con su tragedia ática.

5. Stavroguin: desarraigo y amoralidad

En *Los demonios*, es Stavroguin es el máximo representante del nihilismo, y como tal, significa una «dimensión social-cultural como “producto del siglo ruso”». ⁵¹⁷ Es un personaje sumamente inteligente y seductor, pero que manifiesta continuamente comportamientos de lo más aberrantes. En una ocasión, por ejemplo, le muerde una oreja al gobernador de la provincia,⁵¹⁸ y en otra ocasión besa frente a todos a la esposa de Liptin.⁵¹⁹ Al respecto dice Malishev que, a la manera de los personajes de Sartre, a Stavroguin le son inherentes los «éxtasis puros». Es impredecible y se comporta cada vez más diferente, y como Proteo, «cada vez es otro». ⁵²⁰ Pero nada de esto se compara con un acto terrible que incluso fue censurado en el momento de la publicación de la novela y que es conocido como “la confesión de

⁵¹⁵ Stellino (2015), p. 224.

⁵¹⁶ Sánchez Meca (2014), pp. 109-110.

⁵¹⁷ Frank, IV, p. 517.

⁵¹⁸ D, I, II, 3, p. 90.

⁵¹⁹ D, I, II, 2, p. 88.

⁵²⁰ Malishev (1997), p. 17.

Stavroguin”, la cual constituye a su vez el clímax de la obra, por lo que puede imaginarse la aflicción que significó para Dostoievski que haya sido mutilado. Por la misma razón tampoco Nietzsche pudo leerla, pues la confesión vio la luz hasta 1906, cuando su esposa Anna Grigórievna la publicó,⁵²¹ pero aun así es necesario retomarla para comprender lo que moralmente representa este personaje.

Se trata de una conversación que Stavroguin tiene con el obispo Tijón, un personaje inspirado en un monje del siglo XVIII llamado Tijón Zadonski, de influencia pietista y con grandes dotes literarias, así como con inclinación a la desesperanza, a la depresión y a las tentaciones, cualidades todas ellas que atrajeron mucho a Dostoievski.⁵²² Aquí se presenta como un monje que vive enclaustrado debido a una especie de castigo o penitencia en virtud de que es un hombre rebelde, aunque también es un hombre sabio y comprensivo. Este capítulo suprimido es un texto en el que, en palabras de Merechkovski, «el arte supera los límites de sus posibilidades, mediante la reconcentrada expresión del horror».⁵²³ Pero es un horror que sirve a un fin.

Un aspecto que nos ofrece indicios acerca de las intenciones que tenía Dostoievski con este personaje al confrontarlo con Stavroguin es el pietismo que ostentaba en la realidad Tijón Zadonski y que Dostoievski parece haber tenido muy en cuenta, pues el monje creía en el mal como condición de posibilidad para el bien. Enseñaba que «solo mediante la experiencia de luchar con el mal, en sí mismo, descubre la humanidad el valor y el significado de la existencia humana».⁵²⁴ Con esto podremos entender mejor el encuentro entre ambos personajes y lo que viene después. En este diálogo, Stavroguin se enfrenta a su conciencia moral, algo bastante improbable y conflictivo para un nihilista radical. Confiesa de forma escrita los delitos que ha cometido, todos ellos motivados por un ansia morbosa de experimentar cierto placer pero que, al mismo tiempo, califica de ignominiosos y humillantes. Veamos cuáles son esos delitos.

⁵²¹ Arce, en D, II, La confesión de Stavroguin, p. 541 (n. 130).

⁵²² Frank, IV, pp. 479-480.

⁵²³ Citado por Cansinos, en Dostoievski, *Obras completas*, t. III, p. 1615.

⁵²⁴ Frank, IV, p. 480.

Narra cómo un día que no encontraba un cortaplumas sin ninguna importancia para él, se lo hace saber a la patrona de la casa de la habitación que renta, la cual culpa y golpea a su hija al pensar que se la ha robado, una niña de unos 12 años de edad llamada Matriocha. El problema no es solo que el cortaplumas no le importaba a Stavroguin, sino que en el momento que la madre le preguntaba a la niña sobre el objeto y comienza a pegarle, él lo ve en su propia habitación sobre la cama y no hace nada para evitar la golpiza a la inocente niña, solo por el puro placer de ver lo que sucedía. Después del injusto castigo toma entonces el cortaplumas y lo tira a la calle. Pero este no es el evento más grave. Lo más grave que describe en su confesión es el posterior abuso sexual que comete contra la niña, la cual, llena de culpa, ha sentido que ha «matado a Dios».⁵²⁵ A partir de ese momento la pequeña víctima comienza a enfermar y termina por colgarse en su habitación, sin que por eso sintiera Stavroguin ningún tipo de remordimiento, afirmando que él podía olvidar y quitarse de su cabeza los pensamientos a voluntad, así se trate del trágico recuerdo de la niña. Aparentemente Stavroguin se encuentra libre de toda mala conciencia, pero como veremos no es así.

Por otra parte, confiesa el asesinato de dos personas a las que mató en duelo sin que realmente hubiese habido ofensa alguna de por medio, así como la manera en que le robó su salario a un empleado pobre y de numerosa familia que luego terminó gastándose en champaña. La mayor maldad de este último acto radica en que ni siquiera le hacía falta ese dinero. Y un acto que no es un delito en sí pero que puede ser igual de cuestionable, es haberse casado en secreto con María Timoféievna por la simple razón de que le emocionaba casarse con una persona tan débil y tan inferior a él.

Ahora bien, la situación que detona la intención de escribir su confesión y contársela a Tijón es una visión que padece continuamente: la de Matriocha mirándolo en tono amenazador con su «puñito» levantado.⁵²⁶ Es así que se decide a escribir su confesión e imprimirla para publicarla y repartirla. La reacción del obispo Tijón es de lo más compasiva, pues al ver que Stavroguin muestra signos de arrepentimiento no solo no le reprocha sus actos, sino que lo ve como una víctima heroica que ha sufrido mucho y que está dispuesta a expiar su culpa, por lo que lo admira y reconforta, ya que Dios puede perdonar los peores

⁵²⁵ D, II, La confesión de Stavroguin, 2, p. 563.

⁵²⁶ D, II, La confesión de Stavroguin, 2, p. 571.

pecados. Es por ello que le propone que en vez de publicar su confesión se retire unos años como monje o hermano lego a un monasterio a manera de penitencia, pero Stavroguin se ofende por su propuesta, ya que a este no le interesa de ninguna forma ser redimido, por lo que Tijón se da cuenta entonces, completamente perturbado, que la intención de Stavroguin es la de suicidarse, lo cual lo escandaliza más que los mismos crímenes cometidos por su interlocutor. El relato termina con Stavroguin saliendo enfurecido por haber sido descubierto por el obispo al tiempo que grita: «¡Maldito psicólogo!».⁵²⁷

El que Nietzsche no haya podido leer la confesión de Stavroguin hace aún más loable el reconocimiento que hizo de su desenfreno y amoralidad. Al respecto escribió en los fragmentos póstumos, bajo el sugerente título de “Para la psicología del nihilista”, lo siguiente:

A esa hora él [Stavroguin] se persuade para entregarse al desenfreno. Que no se subestime en eso la lógica; hay que <ser> filósofo para comprenderlo. Las ideas son meras ilusiones; las sensaciones son la realidad última. Es el hambre suprema de «verdad» la que recomienda el desenfreno — No podría ser «el amor»: han de eliminarse todos los velos y todos los embellecimientos, es decir, las falsificaciones: por eso han de ser el desenfreno, el dolor y la combinación de desenfreno y dolor.⁵²⁸

Nietzsche nos recuerda aquí al psicólogo de *Aurora*, que a la manera del socavador desentierra lo que hay por debajo de la superficie. Solo así logra descubrir lo que hay detrás del desenfreno de Stavroguin. Para comprenderlo mejor recordemos que la “voluntad suprema de verdad” es una noción que ya había mencionado Nietzsche en *La gaya ciencia*, donde se pregunta acerca del porqué de la voluntad de verdad si la vida es apariencia, engaño, simulación y deslumbramiento, es decir, todo lo contrario a la verdad, ante lo que responde que la voluntad de verdad puede ser en realidad una oculta voluntad de muerte.⁵²⁹ De igual forma es la voluntad de verdad la que conduce a Stavroguin al libertinaje, pues al quedar aquella insatisfecha, entonces el resultado es el libertinaje y el desenfreno.⁵³⁰ Ante esta

⁵²⁷ D, II, La confesión de Stavroguin, 3, p. 585.

⁵²⁸ FP, IV, Noviembre de 1887, Marzo de 1888, 11 [332], p. 459.

⁵²⁹ GC, §344, p. 205-206.

⁵³⁰ Stellino (2015), p. 121.

insatisfacción, lo que le importa más a Stavroguin es el placer y las sensaciones, pues no puede experimentar nada más.

Por su parte, la interpretación que Frank hace de las causas del comportamiento de Stavroguin es consistente con el planteamiento nietzscheano. Para el gran biógrafo de Dostoievski, Stavroguin representa el “mal del siglo”, esto es, una especie de *spleen* o de hastío que caracterizó a ciertos personajes románticos y que de muchas formas llegó a personajes rusos del siglo XIX como Eugenio Oneguín o Pechorín. El llamado “mal del siglo” es un mal espiritual y cultural en el que grandes talentos «se habían enajenado de su propio pueblo y, como resultado, catastróficamente, de la fe de su pueblo».⁵³¹

Hay que enfatizar, además, que estamos ante una personalidad sumamente fría, vacía y por demás enigmática que actúa impulsivamente no por ser un hombre visceral o apasionado, sino porque de esa forma se demuestra a sí mismo que el pasado o el futuro no tienen ningún influjo sobre él. En segundo lugar, tenemos a un hombre amoral que busca demostrarse que puede pasar por sobre cualquier norma, ya sea moral o civil, siendo capaz de burlarse o denigrar hasta los valores más sagrados para la sociedad. Lo suyo es un desafío constante a la moral. Este es para Malishev el mal radical del que ya hablaba Kant, propio de los comportamientos perversos y que se encarna en Stavroguin precisamente por su inclinación a satisfacer sus impulsos físicos, de manera que mientras más intensa sea la experiencia corporal más real será.⁵³² Para Stavroguin no hay ningún tipo de regulación más allá de la que los otros puedan ofrecer a la satisfacción de sus impulsos más arrebatados. «Sentía que acababa de cometer una cobardía, pero también experimenté una especie de placer, como si una idea me asaltara bruscamente y me quemara igual que un hierro al rojo con el cual me entretuviese», afirma Stavroguin con respecto al incidente de la pluma, y continúa: «muchas veces ya había estado poseído hasta la demencia por diversos sentimientos malignos, en los cuales me obstinaba apasionadamente por perder todo control sobre mí».⁵³³ Dostoievski nos muestra con este personaje el extremo de la amoralidad, rasgo inherente del nihilismo cuya manifestación más inmediata es la satisfacción desenfrenada de

⁵³¹ Frank, IV, p. 517.

⁵³² Malishev (1997), p. 18.

⁵³³ D, II, La confesión de Stavroguin, 2, p. 557.

los sentidos. A pesar de ello, la conciencia de su mayor infamia, es decir, la violación a la niña, lo conduce a una conciencia moral torturante.

La conciencia cognoscitiva (*das Bewusstsein*) precede a la conciencia moral (*das Gewissen*). Esta última es la que impide esa capacidad de olvido de la que tanto se jacta Stavroguin y que de igual forma le parece tan necesaria Nietzsche. Como vimos anteriormente, para el filósofo alemán el olvido es lo que nos permite cerrar esas «ventanas de la conciencia» que pueden convertirse, justamente, en una tortura, en ese ruido de «nuestro mundo subterráneo», pues el olvido es esa *tabula rasa* necesaria para dar lugar a lo nuevo, al orden anímico y a la tranquilidad. «Sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*».⁵³⁴ Stavroguin parece comprender esta idea nietzscheana mucho antes de que haya sido expuesta, y por eso presume su voluntad de olvido, pues de otra forma no podría soportar el peso moral de sus acciones. Ahora bien, al creer Stavroguin que es capaz de olvidar, pierde también de alguna forma su identidad, pues quien aprende a olvidar olvida también los vínculos con sus raíces. Como afirma Malishev, la conciencia es esa memoria que nos alcanza por medio de recuerdos penosos y atormentadores, pero también es ese lazo de continuidad entre pasado y presente que nos otorga identidad, por lo que «no tenemos derecho de huir de esta conciencia si queremos conservar nuestra mismidad».⁵³⁵

Los antihéroes dostoievskianos vuelven a llevar al extremo sus pretensiones de pasar por encima de la moral. Ya lo hizo con anteriormente con Raskólnikov y ahora lo retoma con Stavroguin, para quienes sus ideas nihilistas situadas más allá del bien y del mal los conducen a la perdición. Cuando Stavroguin dice a Tijón que no conoce la diferencia entre el bien y el mal, está al mismo tiempo revelando lo que para Dostoievski es la «doctrina de la destrucción».⁵³⁶ La conciencia, recordemos, es la manera que tenemos de recordar los compromisos que hemos contraído con nuestros antepasados (con los dioses) y con la sociedad. El mensaje que Dostoievski, el moralista, nos ofrece aquí es que, cuando faltamos a esos compromisos, el resultado será la propia destrucción.

⁵³⁴ GM, II, 1, p. 84.

⁵³⁵ Malishev (1997), p. 22.

⁵³⁶ Frank, IV, p. 591,

El papel de Tijón es un catalizador para el curso que tomarán las acciones en adelante. A diferencia de Stepán, que a pesar de su muerte encuentra una reivindicación frente a la Palabra de Dios y el pueblo, en el caso de Stavroguin el resultado es menos feliz, pues su historia termina con el suicidio mediante ahorcamiento, aunque no queda claro si lo hizo por la culpa, por hastío, o por llevar al extremo su presunción de estar por encima del bien y del mal. Quizás sea esta última posibilidad la más atinada si recordamos que le dice a Daria (en la carta que transcribió ampliamente Nietzsche) que teme al suicidio porque teme «mostrar grandeza del alma».⁵³⁷ Es la misma carta donde Stavroguin recuerda aquellas palabras de Shátov en las que afirma que sin raíces se pierde a Dios.

6. Piotr: anarquismo y terrorismo

El siguiente personaje que abordaremos será a Piotr Verjovenski. Este representa la última expresión del nihilismo; ese que ya no es romántico, de izquierda y ni siquiera socialista, sino pura destrucción. Para el personaje de Piotr podríamos decir que ya no es necesario negar a Dios: más bien ni siquiera importa. No hay ningún tipo de código normativo de por medio ante sus acciones, sino que todo aquello que justifique el fin es plenamente válido, así se trate de la traición o incluso el asesinato. Es descrito en la novela por su padre Stepán como «un chico muy nervioso, sensible y... tímido» que rezaba arrodillado antes de acostarse «por miedo a morir durante la noche», con «ningún sentimiento de lo bello, de lo sublime, ni el menor germen de una gran idea para el futuro».⁵³⁸ Luego es descrito por el narrador como alguien que a primera vista parecía algo encorvado y lento en ademanes; feo y con un rostro que no agradaba, cuya expresión «hacía recordar a un convaleciente apenas salido de una enfermedad grave», aunque en realidad nunca había estado enfermo.⁵³⁹ Si bien todas las ideologías han provenido de occidente a través de Stavroguin –el hilo conductor de toda la trama–, es Piotr el personaje más torcido de la historia, lleno de resentimiento, deseos de venganza y el supremo anhelo de instaurar el caos y la destrucción; sentimientos todos ellos que transmite continuamente a los miembros de su círculo. En general, la descripción de este

⁵³⁷ D, III, VIII, Conclusión, p. 900.

⁵³⁸ D, I, III, 4, p. 140.

⁵³⁹ D, I, V, 5, pp. 246-247.

personaje encaja muy bien con lo que Sánchez Meca comenta acerca de la decadencia que caracteriza al nihilismo:

De este modo, la devaluación del mundo reflejaría el miedo y el odio de individuos vitalmente degenerados incapaces de afirmar la vida, que sufren por debilidad en una situación que no son capaces de superar, ideando interpretaciones y valores con los que logran intoxicar y contagiar a generaciones durante siglos.⁵⁴⁰

Frank destaca que Dostoievski ridiculizó la psicología de Piotr, pero no exageró sus acciones negativas.⁵⁴¹ Curiosamente, a pesar de ser uno de los personajes principales, no es uno en el que se hayan detenido demasiado los estudiosos tanto de Dostoievski como de la relación de este con Nietzsche. El mismo Nietzsche no hizo apuntes especiales sobre él como sí lo hizo con respecto a Stavroguin, Shátov y Kirílov. Incluso las menciones de Frank son pocas. Más bien, lo que llama la atención de muchos, es la figura histórica en la que se basó, que como ya vimos no fue otro que Serguéi Nechaev, discípulo de Bakunin que, al igual que el personaje de Piotr, fraguó una conspiración en una universidad que concluyó con el asesinato del estudiante Iván Ivanov. Es una figura importante del anarquismo gracias a que coescribió junto con Bakunin el llamado *Catecismo del revolucionario*, que a saber de Djermanović, pudo haber sido escrito en su mayor parte por Nechaev que por Bakunin.⁵⁴² Como sea, lo importante a destacar es que la noticia del caso Nechaev fue una importante fuente de información para Dostoievski, mientras que el *Catecismo de revolucionario* le sirvió de inspiración para escribir «sobre el fenómeno de la masa y el poder» tan presente tanto en esta novela como en *Los hermanos Karamázov*. «Unirse con el salvaje y estúpido pueblo, que es la fuerza real de la revolución», son palabras que se leen en el *Catecismo*.⁵⁴³ Asimismo, Bakunin, en una carta a un padre de familia al que le había recomendado a Nechaev para que lo recibiera, le escribe para retractarse de tal recomendación, describiendo al joven revolucionario como un devoto fanático muy peligroso «cuya alianza solo puede hacer daño a los demás», y refiere su convencimiento acerca de que «para fundar una organización seria

⁵⁴⁰ Sánchez Meca (2014), p. 109.

⁵⁴¹ Frank, IV, p. 560-561.

⁵⁴² Djermanović (2006), p. 168 (n. 197).

⁵⁴³ Djermanović (2006), p. 169.

e indestructible, hay que tomar como base las tácticas de Maquiavelo y adoptar, íntegro, el sistema de los jesuitas: la violencia como cuerpo, la falsedad como alma». ⁵⁴⁴ En otras palabras, el anarquismo de Piotr devino en terrorismo, gracias a que sus prácticas no solo son maquiavélicas sino destructivas sin afirmación alguna. Y si bien Nietzsche no hizo anotaciones especiales con respecto a este personaje, sí desarrolló una propuesta clara y sólida frente a ese nihilismo reactivo que solo busca nivelar hacia abajo y la anulación de la vida. Veamos en qué consiste.

IV. LA PROPUESTA NIETZSCHEANA FRENTE AL NIHILISMO: MÁS ALLÁ DE DOSTOIEVSKI

Una de las mayores diferencias entre Nietzsche y Dostoievski con respecto al nihilismo es que el primero ve en el mismo fenómeno una oportunidad, es decir, una fase activa que puede emerger después de la forma pasiva que adquiere. Veamos algunas cuestiones al respecto, pues es en esta evolución del mismo nihilismo por la que se hace posible el proyecto de transvaloración.

1. Nihilismo activo o fase positiva del nihilismo

Es frecuente encontrarse con señalamientos que definen a Nietzsche como nihilista. Frey lo llama el nihilista antinihilista. ⁵⁴⁵ Es Nietzsche mismo quien así lo reconoce: «Que he sido fundamentalmente nihilista me lo he confesado hasta hace poco», afirmó en 1887. ⁵⁴⁶ ¿Cómo es posible que uno de los mayores críticos del nihilismo sea señalado de ser, justamente, un nihilista? Para responder a esta pregunta se requiere identificar la decadencia que precede al estrado de salud, tal como lo apunta en este parágrafo de *Ecce Homo*:

⁵⁴⁴ En Frank, IV, pp. 556-557.

⁵⁴⁵ Frey (2013), pp. 233-251 (y de hecho así es el subtítulo del libro).

⁵⁴⁶ FP, IV, Otoño de 1887, 9 [122], p. 273.

Recobrar la salud significa en mí una serie larga, demasiado larga, de años, –también significa a la vez, por desgracia, recaída, hundimiento, periodicidad de una especie de *décadence*. Después de todo esto, ¿necesito decir que soy experto en cuestiones de *décadence*? La he deletreado hacia delante y hacia atrás. Incluso aquel afiligranado arte de captar y comprender en general, aquel acto para percibir *nuances* [matices], aquella psicología de «mirar por detrás de la esquina» y todas las demás cosas que me son propias no las aprendí hasta entonces, sin el auténtico regalo de aquella época, en la cual se refinó todo dentro de mí, la observación misma y todos los órganos de ella. Desde la óptica del enfermo elevar la vista hacia conceptos y valores *más sanos*, y luego, a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida *rica* bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence* – este fue mi más largo ejercicio, mi auténtica experiencia, si en algo, en esto fue en lo que yo llegué a ser maestro. Ahora lo tengo en la mano, poseo mano para *dar la vuelta a las perspectivas*: primera razón por la cual acaso únicamente a mí me sea posible en absoluto una «transvaloración de los valores».⁵⁴⁷

Aunque ya no es posible profundizar en una noción nietzscheana tan rica como lo es la del perspectivismo, digamos solamente que este tiene que ver con la capacidad de experimentar diferentes modos de valoración. Dicho de otra manera: no valoramos las mismas cosas cuando estamos enfermos que cuando nos encontramos plenos y saludables, ricos en energías. Es la condición fisiológica y anímica (fisis-psicológica) que deriva de ciertas condiciones de existencia la que condiciona nuestras formas de valoración. Por ejemplo, no se valora igual desde la enfermedad que desde la salud, lo que supo Nietzsche muy bien de primera mano. Es gracias a la enfermedad que pudo aspirar a la salud, y luego, solo desde la salud, pudo pensar la enfermedad. Tanto la fortaleza como la decadencia se encarnan de muchas formas, tal como vimos que sucedía en el hombre subterráneo. Nietzsche, el psicólogo, aprende a observar desde la decadencia, gracias a la cual se agudiza y refina su mirada, de tal suerte que luego, desde la salud, adquiere otra perspectiva de la enfermedad. Esta dinámica es la que hace posible esa aparente doble identidad de Nietzsche, en la que aparece como un nihilista antinihilista. Por eso no dice en el siguiente párrafo:

⁵⁴⁷ EH, Por qué soy tan sabio, §1, pp. 31-32.

Descontado, pues, que soy un *décadent*, soy también su antítesis. Mi prueba de ello es, entre otras cosas, que siempre he elegido instintivamente los remedios *justos* contra los estados malos; en cambio, el *décadent* en sí elige siempre los medios que lo perjudican [...] Así es como de hecho se me presenta *ahora* aquel largo período de enfermedad: por así decirlo, descubrí de nuevo la vida, y a mí mismo incluido, saboreé todas las cosas buenas e incluso las cosas pequeñas como no es fácil que otros puedan saborearlas, –convertí mi voluntad de salud, de *vida*, en mi filosofía.⁵⁴⁸

Ya hemos referido que para Nietzsche, entre la salud y la enfermedad hay una especie de continuidad, en la que un organismo requiere de la carencia para fortalecerse. La salud se enriquece después de los períodos en los que el cuerpo se debilita. Como ya lo habíamos descrito, la salud es acción, mientras que la enfermedad es parálisis, mantenerse *in-firme*. Pues bien, esta relación salud-enfermedad es análoga a la relación entre el nihilismo pasivo y nihilismo activo.

Nietzsche es un decadente al mismo tiempo que es la antípoda de la decadencia. Un nihilista-antinihilista que solo gracias a la enfermedad pudo mirar a la salud desde la perspectiva del convaleciente para poder luego invertir la perspectiva de su ojo clínico. Si con el término nihilismo Nietzsche «alude y califica a la historia de la cultura europea como historia de una decadencia»,⁵⁴⁹ es una decadencia que pudo ver antes en sí mismo pero que también pudo superar gracias a la inversión de la mirada. Lo que propone con respecto a la cultura es algo similar: la historia de la decadencia europea requiere de un cambio radical de perspectiva, de valores. Luego entonces, el nihilismo pasivo, ese que tan agudamente supo auscultar con el martillo, fue también la oportunidad para la terapéutica de la inversión de los valores. Como dice Ávila, el nihilismo es para Nietzsche «término complejo que designa tanto el diagnóstico referido a una época que experimenta las convulsiones propias del “Final” de una etapa, como la terapia propuesta para “el inicio” de una nueva andadura.⁵⁵⁰

Hay entonces para Nietzsche dos caras del nihilismo. Por una parte es una fuerza decadente que encuentra su culmen en la muerte de Dios y el vacío dejado por tal

⁵⁴⁸ EH, Por qué soy tan sabio, §2, pp. 32-33.

⁵⁴⁹ Sánchez Meca (2014), p. 108.

⁵⁵⁰ Ávila, en Rivero (2016), p. 58.

acontecimiento; es el *nihilismo pasivo*. Por otra parte, es un gran momento de oportunidad en el que «la grandeza humana podría finalmente nacer en completa y terrible libertad de todo lo que antes se consideraba sagrado».⁵⁵¹ Es el *nihilismo activo*. En el primer caso tenemos a un nihilismo que opera «como descenso y retroceso del poder del espíritu», donde «todo lo que reconforta, cura, anestesia, pasa al primer plano, bajo diferentes disfraces, con carácter religioso, o moral o político o estético».⁵⁵² En palabras de Sánchez Meca, es el nihilismo en el que las fuerzas activas no son suficientemente vigorosas para impulsar a la acción, por lo que su cualidad característica es la parálisis, donde se impone la impotencia y la incapacidad para afirmar la vida.⁵⁵³ Por el contrario, en su fase activa, tenemos a un nihilismo que acrecienta el poder de espíritu y cuyo signo es la fuerza.⁵⁵⁴ En el nihilismo activo se reconoce la caducidad de los valores supremos pero también se suscita una movilización de fuerzas creadoras que no se paralizan sino que combaten y atacan la miseria los «artículos de fe» que antes fueron convicciones:

Su máximo de fuerza relativa lo alcanza como fuerza violenta de destrucción: como nihilismo activo. Su opuesto sería el nihilismo cansado, que ya no ataca: su forma más famosa, el budismo: como nihilismo pasivo.⁵⁵⁵

Para quien no está familiarizado con el pensamiento de Nietzsche, estas palabras pueden sonar muy similares a las utilizadas por el anarquismo. Quizás Dostoievski hubiera visto en ellas un claro ejemplo de nihilista con ánimos destructivos. A final de cuentas no son palabras muy distintas a las empleadas por los personajes anarquistas de *Los demonios*. El mismo Piotr lo dice de manera explícita: «proclamaremos la destrucción».⁵⁵⁶ Valdría la pena preguntarnos –aunque en este punto ya sería caer en el terreno de la especulación– hasta qué punto pudo Nietzsche darse cuenta que, al hablar de destrucción, también podría identificarse peligrosamente con los anarquistas de la novela, como cuando afirmó lo siguiente en 1885:

Un modo de pensar y una doctrina pesimistas, un nihilismo extático puede en determinadas circunstancias ser imprescindible para el filósofo: como una

⁵⁵¹ Stepenberg (2019), p. 99 (traducción mía).

⁵⁵² FP, IV, Otoño 1887, 9 [35], p. 242.

⁵⁵³ Sánchez Meca (2014), pp. 110-111.

⁵⁵⁴ FP, IV, Otoño 1887, 9 [35], p. 242.

⁵⁵⁵ FP, IV, Otoño 1887, 9 [35], p. 242.

⁵⁵⁶ D, II, VIII, 1, p. 537.

potente presión y martillo, con el que despedaza y quita de en medio razas degeneradas y en vías de extinción, <para> abrir camino a un nuevo orden de vida o para inspirar el anhelo de un final a todo cuanto degenera y quiere perecer.⁵⁵⁷

Si Nietzsche apela a la destrucción y al martillo lo hace en el sentido filosófico, no práctico. Es decir, la filosofía es un instrumento que como martillo requiere del yunque para generar la presión necesaria que da forma al nuevo orden de ideas. Sería entonces un error ver en Nietzsche a un anarquista destructivo que, a la manera de Piotr Verjovenski, busca generar el caos para dar paso al nuevo orden; antes bien su propuesta es ante todo una aspiración filosófica y dionisiaca donde la vida, y no la parálisis, se abre camino. Dicho esto, podemos preguntarnos por último a qué se refiere Nietzsche cuando habla de todo aquello que “degenera y busca perecer”. La respuesta se encuentra en el mismo fragmento: al modo de pensar pesimista, a la religión de la negación y de la huida del mundo, a la desensualización extática y al afeamiento de la vida.⁵⁵⁸

La raza degenerada y que está en vías de extinción es la del *último hombre*, aquel tipo de humano señalado por Zaratustra que se complace en la medianía y en su condición de rebaño. El último hombre es aquel que antecede al superhombre, que es el único capaz de superar al nihilismo de una forma activa y propositiva, generando valores y no solo replazándolos. De esta forma, el nihilismo activo es «signo de un poder capaz de ir aumentando de tal forma que, ante las metas, las convicciones y los valores establecidos por la cosmovisión europea tradicional, determinado tipo de hombre queda por encima de ellos desarrollándose entonces el nihilismo en él como una fuerza que *destruye* tales valores en su condición de absolutos».⁵⁵⁹ Nietzsche, el iconoclasta, destruye valores, pero aquellos que se presentan como absolutos y que ejercen una acción debilitante. Para Sánchez Meca esta es la esencia de la moral propuesta por Nietzsche.⁵⁶⁰

El nihilismo, por ende, nos abre la perspectiva hacia una concepción del mundo en la que se afirma el devenir, pues ya no hay cosas *en sí*, de manera que, una vez superada la

⁵⁵⁷ FP, III, Mayo-Julio de 1885, 35 [82], p. 793.

⁵⁵⁸ FP, III, Mayo-Julio de 1885, 35 [82], p. 793.

⁵⁵⁹ Sánchez Meca (2014), p. 111.

⁵⁶⁰ Sánchez Meca (2014), p. 131.

necesaria negación de «*un mundo verdadero*» y de «*un ser*», nos situamos ante la posibilidad de una nueva perspectiva y de «un modo de pensamiento divino».⁵⁶¹ Ya no se valora a partir del cansancio y de la nivelación de la vida propios del último hombre, sino que es el hombre más allá del hombre (superhombre) quien posee la fuerza necesaria para desplazar al imperativo categórico kantiano y dar lugar a un imperativo personal: «Que cada uno se invente su virtud, su imperativo categórico. Un pueblo parece cuando confunde *su* deber con el concepto de deber en general. Nada arruina más profunda, más íntimamente que los deberes “impersonales”, que los sacrificios hechos al Moloch de la abstracción», afirma Nietzsche.⁵⁶² Inventar la virtud propia es un atributo de aquel que llega solo después del último hombre y cuya voluntad de poder es afirmativa, activa, creadora, por lo que ya no siente la necesidad de la metafísica ni de las seguridades absolutas.⁵⁶³ A diferencia de la moral del rebaño, esta es una moral de señores, aristócrata, cuya fuerza es expresión de la voluntad de poder, esto es, virtud como creación de uno mismo y como originalidad en la configuración del proyecto vital propio.⁵⁶⁴ La virtud del superhombre es una virtud exenta de moralina, un decir sí triunfante sobre sí mismo.⁵⁶⁵

2. Transvaloración y voluntad de poder

Afirma Ávila que el nihilismo perfecto se refiere a esa capacidad de contemplar la nada «sin perecer por ello»; es un pesimismo trágico que Nietzsche opone al pesimismo romántico.⁵⁶⁶ El nihilismo perfecto, luego entonces, se ha consumado una vez que se han invertido los ideales debilitantes del nihilismo incompleto o pasivo. No basta con reconocer la decadencia que hay en ellos, pensando que solo con evitarlos podremos librarnos de su influjo decadente, lo que más bien solo agudizaría el problema. Lo que se requiere entonces es una transvaloración por la que podamos abrirnos a «horizontes de vida más libres, menos angustiosos, más experimentales».⁵⁶⁷ Este es el objetivo al que apunta el proyecto filosófico

⁵⁶¹ Cfr. FP, IV, Otoño 1887, 9 [35], pp. 242 y [41], pp. 243.

⁵⁶² AC, §11, p. 45.

⁵⁶³ Sánchez Meca (2014), p. 118.

⁵⁶⁴ Sánchez Meca (2014), p. 130.

⁵⁶⁵ GM, I, §10, p. 56.

⁵⁶⁶ Ávila, en Rivero (2016), p. 72.

⁵⁶⁷ Sánchez Meca (2014), p. 115

de Nietzsche y que le da sentido y coherencia a todo el conjunto de su pensamiento.⁵⁶⁸ Es un proyecto que tendrá como eje a la voluntad de poder:

Así pues, que no haya confusiones sobre el sentido del título con el que este Evangelio del futuro quiere que se le nombre. «La voluntad de poder. Ensayo de una trasvaloración [SIC] de todos los valores» — con esta fórmula se ha conseguido expresar un contramovimiento, en lo que a su principio y tarea se refiere: un movimiento que en un futuro cualquiera sustituirá a ese perfecto nihilismo; que, no obstante, lógica y psicológicamente, lo presupone, ya que, a fin de cuentas, solo puede venir sobre él y a partir de él. Pues ¿por qué la ascensión del nihilismo es ahora necesaria? Porque son nuestros actuales valores mismos los que en él extraen su última consecuencia; porque el nihilista es la lógica pensada hasta el final de nuestros grandes valores e ideales, — porque primero hemos de tener la vivencia del nihilismo para averiguar cuál era propiamente el valor de estos «valores»... En algún momento necesitaremos nuevos valores...⁵⁶⁹

El nihilismo perfecto tiene todavía una forma más plena de consumación: la transvaloración. Hasta aquí el nihilismo activo se ha convertido en una manera “divina” de pensar porque ha dejado de lado la convicción de que hay *una* verdad y una constitución *en sí* de las cosas. Ha abolido esos viejos valores propios de un mundo “verdadero” para dar espacio a nuevas formas de valoración, dirigidas a su vez a formas de vida más sanas y afirmativas.⁵⁷⁰ El terreno está listo. Empero, seguimos hablando de un espacio que debe ser llenado y que no debe serlo con valores que solo sustituyan a los anteriores, pues de otra forma se revelarían formas igual de insanas y destructivas. A final de cuentas esa fue la intención de Dostoievski con *Los demonios*: llevar hasta sus últimas consecuencias (lo que se convirtió en todo un rasgo característico de su escritura) las “grandes ideas”, y demostrar cómo a pesar de que buscaban destruir antiguos valores para instaurar otros nuevos, a final de cuentas terminaban por ser tanto o más decadentes que los remplazados. Para ello fue necesario poner a prueba a las ideas y a los valores mismos, de manera que se pudiera distinguir ese elemento diferencial que permite apreciar el valor de los valores que entran en juego. De esta forma

⁵⁶⁸ Sánchez Meca (2014), p. 115.

⁵⁶⁹ FP, IV, Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [411], pp. 489-490.

⁵⁷⁰ Sánchez Meca (2014), p. 114.

las ideologías se disputan el dominio y la legitimidad a través de la historia en una lucha que no solo es dialéctica sino, más aún, polifónica, donde diferentes voces (fuerzas, ideas) luchan por prevalecer a través de ese caudal que es el río de la historia. En otras palabras, es el despliegue de la voluntad de poder.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO VI

VOLUNTAD DE PODER Y POLIFONÍA

Como hemos podido observar, las obras de Dostoievski giran en torno a las ideologías. En cuanto a *La patrona* se refiere, podemos reconocer en el alma soñadora de Ordinov un fuerte romanticismo, mientras que por medio de Murin, su antagonico, se hace presente una intensa devoción muy cercana a la fe de los viejos creyentes pero que al mismo tiempo es algo torcida. Katia, por su parte, es víctima del influjo de este último. En esta obra hemos visto que las ideas han dado como resultado una relación donde el sadismo y el masoquismo se complementan. En el hombre del subsuelo, por su parte, hemos conocido a un hombre enfermo, resentido, con un exceso de conciencia, que protesta contra las utopías que aspiraban a imponer una sociedad mecanicista iluminada bajo la luz de la ciencia y la razón en detrimento de la libertad y de la imperfección humanas. Es un caso donde se hace muy patente cómo las ideologías y la psicología van de la mano. Posteriormente, en *Memorias de la casa muerta*, entendimos a través del protagonista Goriánchikov que el socialismo de Dostoievski ha sido superado para dar paso a un cristianismo popular, y que su reconversión al cristianismo representó un cambio de ideas que le permitieron superar su duro confinamiento, con lo que nos comunicó que la visión del entorno puede ser más importante que el entorno mismo.⁵⁷¹ Pero es en *Los demonios* donde hemos visto con mayor claridad un coro de voces, cada una de ellas portadora de una idea que se enfrenta a las demás, en un intercambio que al mismo tiempo forja, para bien o para mal, la psicología de los personajes.

Hemos visto también que Nietzsche construyó una imagen de Dostoievski como psicólogo, y es gracias a su diálogo intelectual con el novelista ruso que el filósofo alemán pudo afinar o perfeccionar su noción de psicología. Es una noción que descansa a su vez en el concepto de voluntad de poder, vínculo que no suena tan extraño si pensamos que en prácticamente todas las obras de Dostoievski se desarrollan tramas donde se despliegan diferentes fuerzas que entran en relación. Sin embargo, la voluntad de poder es más compleja

⁵⁷¹ Esta no sería una conclusión muy distinta a la que llegó Viktor Frankl en su experiencia en un campo de concentración.

que una relación donde alguien domina a otro. Es un concepto más originario que se requiere revistar con detenimiento, pues solo así podremos descubrir una correspondencia mucho más rica en cuanto a Dostoievski se refiere y que no es otra que la polifonía. En ambas nociones, voluntad de poder y polifonía, subyace el mismo fenómeno: la pluralidad de fuerzas puestas en relación. Este es, pues, el tema a tratar en el presente y último capítulo, con el que trataremos de sostener la tesis principal de esta investigación, a saber, que la psicología nietzscheana (voluntad de poder) y la psicología dostoievskiana (polifonía) tienen un denominador común en la noción de pluralidad.

En primer lugar, se hará una exposición de lo que es la voluntad de poder en Nietzsche y de su inherente relación con la psicología. Una vez hecho esto, haremos lo mismo con la polifonía dostoievskiana, aunque en este caso el autor a tratar será Bajtín, quien es el que propuso y desarrolló tal concepto. Finalmente, en la tercera parte, intentaremos defender la relación que existe entre ambas nociones en torno a la psicología, con lo que se espera desentrañar el problema de investigación que ha dado origen a este trabajo y que es pertinente recordar en este punto: ¿en qué consiste la psicología nietzscheana y por qué fue que la identificó en las obras de Dostoievski? La respuesta representa a su vez la tesis central de esta investigación y pueden enunciarse de la manera siguiente: es una psicología de la pluralidad que Dostoievski supo revelar a través de la polifonía.

I. NIETZSCHE Y LA PSICOLOGÍA COMO (ESTUDIO DE LA) VOLUNTAD DE PODER

Poner una parte del título que encabeza este apartado indica dos cosas: que la psicología, como fenómeno humano, es voluntad de poder, pero al mismo tiempo que la psicología, como saber, ciencia o disciplina, tiene como objeto la voluntad de poder, fundamento de todo lo viviente. De esta premisa, que sería la forma más sintética de enunciar la psicología nietzscheana, es de lo que tratará este apartado.

Dice Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* que la psicología está llamada a ser «señora de las ciencias», pues ella ha de ser el camino que conduzca nuevamente a los

«problemas fundamentales».⁵⁷² De esta afirmación surgen preguntas inevitables: ¿cuál es esa psicología en la que está pensando? O, dicho de otra forma: ¿qué tipo de ciencia o de saber es esta como para que se constituya como reina de las ciencias (lo que no es poca cosa)? Y de igual forma, ¿cuáles son esos problemas fundamentales?

A lo largo de la obra nietzscheana encontramos innumerables apuntes y alusiones acerca de la psicología, desde una psicología que está encaminada a diseccionar los sentimientos morales, tal como hemos visto en los casos de *Humano, demasiado humano* y *Aurora*, hasta unas “psicologías” más específicas, como la “psicología de la conciencia” o “la psicología del sacerdote”, que ya señala Sánchez Pascual en su introducción a *La genealogía de la moral*,⁵⁷³ entre otras concepciones a lo largo de toda su obra, como la psicología del nihilista que ya también abordamos en el capítulo anterior. En otras palabras, la psicología nietzscheana parece ser una noción polisémica que evoluciona a la par de su pensamiento, aunque es en *Más allá del bien y del mal* donde desarrolla la caracterización más acabada y profunda de lo que él entiende por psicología. Específicamente nos referimos al parágrafo 23, donde afirma que la psicología debe ser concebida como «una morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad del poder*».⁵⁷⁴ Ahora bien, tendríamos que hacernos algunas preguntas para comprender lo que ha dicho sobre esta nueva forma de concebir a la psicología. En primer lugar: ¿qué entendemos por voluntad de poder? Luego: ¿qué sería una morfología, así como una teoría de la voluntad de poder? Y finalmente: ¿por qué la voluntad de poder implica una evolución? O, dicho de otra forma, ¿de qué manera evoluciona la voluntad de poder o en qué tipo de fenómenos se manifiesta dicha evolución? Como se puede ver, son preguntas que no tienen una fácil respuesta, pues ya de por sí la voluntad de poder es un concepto bastante problemático; sin embargo, esta es la tarea que nos hemos propuesto aquí, de manera que podamos caracterizar adecuadamente lo que hemos dado en llamar una *psicología nietzscheana*.

⁵⁷² MBM, §23, p. 59.

⁵⁷³ En GM (intr.), p. 19.

⁵⁷⁴ MBM, §23, pp. 57.

1. Los prejuicios de la psicología

«La psicología entera ha estado pendiendo hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad».⁵⁷⁵ Así comienza el filósofo de Röcken el apartado quizás más importante de toda su obra en cuanto a la psicología se refiere. Nietzsche, para proponer una nueva psicología, aquella que nos devuelva a los problemas fundamentales, parte de una crítica que tiene como blanco los prejuicios morales. ¿Cuáles son esos prejuicios morales de los que pende la psicología? De entrada diremos que son los prejuicios emanados de la metafísica, pero muy específicamente la metafísica occidental y cristiana.

Ya desde *El nacimiento de la tragedia* y los escritos preparatorios encontramos en las figuras de Sócrates y Platón señalamientos de decadencia, pues Nietzsche considera que la dialéctica y el idealismo marcaron el fin de la gran época clásica. Posteriormente, como vimos en los textos de su llamado período positivista o ilustrado, especialmente en *Humano, demasiado humano* y *Aurora*, Nietzsche, influenciado por Paul Rée y los moralistas franceses, emprende un análisis de aquello que se esconde detrás de la moral, y encuentra que esta no tiene una procedencia tan divina o metafísica como se piensa, sino que su origen es más humano de lo que quisiéramos creer, de manera que las más altas virtudes pueden nacer de los sentimientos más egoístas. Este es el primer Nietzsche psicólogo: aquel que disecciona la aparente virtud para revelar lo que realmente se encuentra debajo de ella. Pero es un Nietzsche que todavía no ha llegado a su madurez. Su período más férreo como crítico de la moral comenzará con *Más allá del bien y del mal*, donde esbozará una psicología insidiosa que tendrá como base una crítica a la modernidad.⁵⁷⁶ Y si bien hay un puente casi directo entre *Humano, demasiado humano* y *La genealogía de la moral*, lo que acontece en *Más allá del bien y del mal* nos permite articular una especie de bisagra entre la psicología que concibió en su juventud y aquella otra, más acabada, que desarrolló hasta sus últimos escritos.

La expresión “más allá del bien y del mal” apunta a una fase extramoral, en la que se dejan de lado los prejuicios de los filósofos dogmáticos, quienes, con su aparente desinterés contemplativo, seducen con sus palabras para erigir un conocimiento que en el fondo tiene

⁵⁷⁵ MBM, §23, p. 57.

⁵⁷⁶ EH, *Más allá del bien y del mal*. Preludio de una filosofía del futuro, §2, p. 134.

un interés orientado por la fe. El problema de un conocimiento que surge de una creencia más que de un saber es que la verdad se construye a partir de principios metafísicos, en completo detrimento del cuerpo y de la tierra, que son, a su vez, las realidades más tangibles y determinantes del viviente. Así, los valores generados a partir de dichas creencias serán los que dirijan no solo a la religión y a la moral sino también a la ciencia y la filosofía. En suma, los prejuicios morales que se derivan de los prejuicios de los filósofos a los que alude Nietzsche son los prejuicios de la metafísica, que para los fines de este trabajo podríamos enlistar como los siguientes: la concepción antitética (dualista) del mundo, el atomismo psíquico y la superstición del alma. Todos ellos están en la base de las formas de valoración dominantes de la metafísica occidental.

2. Las antítesis, el atomismo psíquico y la superstición del alma

Concebir al mundo de forma antitética implica escindirlo en dos extremos que son opuestos y equidistantes. De ahí los dualismos como el de alma-cuerpo, donde el alma suele estar asociada al bien, al amor y a la belleza, mientras que el cuerpo tiende hacia todo lo contrario. Por la primera alcanzamos las virtudes, mientras que por el segundo las perdemos. El cuerpo es fenómeno temporal, imperfecto y corruptible, en tanto que el alma, por el contrario, es sustancia pura, unitaria, permanente, divina y eterna. Ambas nociones, alma y cuerpo, también suelen representar para la metafísica orígenes distintos. A este respecto dice Nietzsche:

«¿Cómo *podría* una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la concupiscencia? Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan otro origen, un origen *propio*, — ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la “cosa en sí” — ¡*ahí* es donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!» — Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los

tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este «creer» suyo se esfuerzan por obtener su «saber», algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de «la verdad». La creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis de los valores*.⁵⁷⁷

Con un espíritu escéptico, Nietzsche pone en duda el dogma de las antítesis porque los elementos opuestos que las componen pueden estar más emparentados entre sí de lo que nos gustaría creer, de manera que esas cosas que asumimos como “buenas” podrían llegar a ser, incluso, idénticas a las cosas “malas”.⁵⁷⁸ Más adelante señala:

Pues, en efecto, es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis, y, en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valores sobre las cuales han impreso los metafísicos su sello sean algo más que estimaciones superficiales, sean algo más que perspectivas provisionales y, además, acaso, perspectivas tomadas desde un ángulo, de abajo arriba, perspectivas de rana [...] (2020a: 29).⁵⁷⁹

La psicología ha construido sus verdades a partir de los mismos prejuicios del saber metafísico. Uno de los más claros ejemplos es, justamente, la creencia en el alma, creencia que pasa por un saber y que luego se constituye como dogma. El dogma del alma, por tanto, es el principal prejuicio en el que ha descansado el saber psicológico, y junto con su contraparte, el cuerpo, constituye una de las mayores antítesis a partir de la cual aprendimos a juzgar y valorar al mundo. Si bien la idea del alma, con su contraparte el cuerpo, se suele concebir como dualista, más que antitética, la realidad es que alma y cuerpo tienen su correspondencia en valores morales, que son los del bien y el mal respectivamente. Y es que la metafísica no solo ha construido antítesis sobre los valores, sino también sobre las sustancias, a partir de las cuales hemos edificado nuestras creencias así como nuestro lenguaje. Al menos en estos términos, para el autor de *Más allá del bien y del mal*, el alma es entonces una superstición que no ha dejado de causar daño: «un juego cualquiera de

⁵⁷⁷ MBM, §2, pp. 28-29.

⁵⁷⁸ MBM, §2, p. 29.

⁵⁷⁹ MBM, §2, p. 29.

palabras, una seducción por parte de la gramática o una generalización de hechos muy reducidos».⁵⁸⁰

La palabra *psicología* ya implica, entonces, una superstición, una ficción gramatical que fue el sello de la modernidad, principalmente desde que Descartes supuso esa doble sustancia, una pensante (alma) y otra extensa (cuerpo). Para que el dualismo cartesiano sea válido se requiere que cada una de las partes que lo componen posea una realidad ontológica en sí, es decir, una unidad no derivada de nada más que de sí misma. Por consiguiente, la parte que corresponde al alma es indivisible, pues es sustancia. Es a lo que Nietzsche llama *atomismo psíquico*:

[...] en primer término hay que acabar también con aquel otro y más funesto atomismo, que es el que mejor y más prolongadamente ha enseñado el cristianismo, el *atomismo psíquico*. Permítaseme designar con esta expresión aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo*: ¡esa creencia debemos expulsarla de la ciencia! (2020a: 43).⁵⁸¹

Concebir el alma como mónada implicaría que existe en cada individuo algo unitario, sustancial, fijo e irreductible, perfectamente diferenciado de aquello que es apariencia, temporal, particular y que degenera, como sucede con el cuerpo. Ahora bien, a pesar de esas críticas, cabe aclarar que Nietzsche no está desechando por completo la hipótesis del alma, sino que está abriendo el camino a nuevas formulaciones de esta, no desde la metafísica — como antítesis del cuerpo—, sino desde la pluralidad, «como estructura social de los instintos y afectos».⁵⁸² De hecho, tan importante sigue siendo el alma para Nietzsche que la considera el “terreno de caza” predestinado del psicólogo. Vale la pena transcribir el fragmento:

El alma humana y sus confines, el ámbito de las experiencias humanas internas alcanzado en general hasta ahora, las alturas, profundidades y lejanías de esas experiencias, la historia entera del alma *hasta este momento* y sus posibilidades

⁵⁸⁰ MBM, pról., p. 24.

⁵⁸¹ MBM, §12, p. 43.

⁵⁸² MBM, §12, p. 43.

no apuradas aún: ése es, para un psicólogo nato y amigo de la «caza mayor», el terreno de caza predestinado.⁵⁸³

El alma es entonces para Nietzsche una estructura social de instintos y afectos en la que acontecen las experiencias humanas internas. Dicho de otro modo, el alma no es una mónada metafísica indivisible, permanente e inasible, sino un conjunto de instintos y afectos que se han acumulado a lo largo de tales experiencias. Es una idea contundente y penetrante. El dualismo irreconciliable alma-cuerpo (con su correlato antitético moral bien-mal), queda así desmontado para ser remplazado por una visión *fisio-psicológica* en conjunto. Esto significa, como dice Bárbara Stiegler (retomando una idea que ya había puesto sobre la mesa Heidegger), poner el cuerpo en lugar del alma, lo que implica nada menos que «derrocar el punto de partida de la filosofía moderna».⁵⁸⁴

3. El cuerpo

¿Qué pasa entonces con el cuerpo? El cuerpo, por sus connotaciones anatómo-fisiológicas, podría ser un objeto más adecuado a la biología y a la medicina que a la filosofía. Como ya se mencionó, los prejuicios de la metafísica hacían pensar el cuerpo como algo imperfecto, temporal y mundano; la esfera sensible y material alejaba al hombre de las virtudes más espirituales. Interesarse por el cuerpo era alejarse del alma y de los ideales morales descritos por gran parte de la tradición filosófica. Pero en Nietzsche adquiere un nuevo valor, pues ahora se revela como un fenómeno más rico:

Todo lo que entra en la conciencia como una «unidad» es ya enormemente complejo: nunca tenemos más que una apariencia de unidad.

El fenómeno del cuerpo es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: anteponerlo metódicamente, sin decir nada sobre su significado último.⁵⁸⁵

El cuerpo es el fenómeno más rico porque no es una noción unitaria y atómica, sino que también está constituido por pluralidad: el cuerpo «no es más que una estructura social de

⁵⁸³ MBM, §45, p. 90.

⁵⁸⁴ Stiegler (2003), p. 129.

⁵⁸⁵ FP, IV, Verano de 1886-Otoño de 1887, 5 [56], p. 161.

muchas almas». ⁵⁸⁶ Entonces, tanto alma como cuerpo son estructuras sociales que nos remiten siempre a la pluralidad. Aquella es pluralidad de instintos y afectos mientras que este es pluralidad de almas. No hay un dualismo entre ambos, sino una continuidad cuyo vehículo es el conjunto de instintos que, a su vez, son *afectados* por el influjo de la cultura. Como dice Sánchez Meca, los instintos «son educables, regulables, se moldean mediante una disciplina de adiestramiento social y cultural». ⁵⁸⁷ De esta manera individuo y sociedad se implican entre sí, por lo que aquellos otros dualismos, como los de *individuo-sociedad* y *naturaleza-cultura*, quedan también desmontados al menos en su forma antitética. Los instintos, que normalmente se conciben como impulsos estrictamente naturales e innatos, son tratados por Nietzsche como fuerzas que se conforman a partir de los moldes culturales. El cuerpo no es solo una serie de atributos físicos, mecánicos y heredados, sino que su configuración obedece al influjo plural y dinámico de muchas almas. Entendido de esta forma, el cuerpo está más allá de un simple biologismo, pues ahora el centro fisiológico coincide con el centro psíquico, por lo que el alma metafísica pierde su lugar preponderante. El cuerpo es desde este momento la gran razón, como dice Zaratustra:

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad con un solo sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor [...] Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano, que tú llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un juguete de tu gran razón. ⁵⁸⁸

El cuerpo es la gran razón porque es a partir de él que se interpreta la realidad; pero la realidad para Nietzsche no es la *cosa en sí*, más bien es aquello que conocemos como apariencia. Y aquí nos topamos con algo de lo más importante, pues las apariencias (la realidad) son manifestaciones de un fenómeno originario y fundamental que él llama *voluntad de poder*. ⁵⁸⁹

La *apariencia*, tal como yo la entiendo, es la efectiva y única realidad de las cosas [...] Así pues, yo no contrapongo “apariencia” a “realidad”, sino que, al revés, tomo la apariencia como la realidad que se opone a transformarse en un imaginario mundo de la verdad. Un nombre concreto para esta realidad sería “la

⁵⁸⁶ MBM, §19, pp. 51-52.

⁵⁸⁷ Sánchez Meca (2008), p. 127.

⁵⁸⁸ Za, I, De los despreciadores del cuerpo, p. 78.

⁵⁸⁹ Sánchez Meca (2008), p. 120.

voluntad de poder”, caracterizada desde dentro y no desde su naturaleza proteica, inasible, fluida.⁵⁹⁰

Es entonces que el cuerpo cumple en la filosofía de Nietzsche el papel de hilo conductor de la interpretación, interpretación que permite a su vez ser el recurso para una teoría y una crítica de la cultura. Dicho de otra forma, existe una «relación genética entre cuerpo y cultura, en función de la cual se pueden estudiar las interpretaciones de la realidad engendradas por la actividad de la voluntad de poder».⁵⁹¹ Esto es parte del ejercicio genealógico, tan afín al oficio de psicólogo, donde se busca indagar acerca de las múltiples maneras en que la voluntad de poder ha originado diversas formas de interpretar y valorar. Es por ello que la psicología nietzscheana es inherentemente genealógica, de modo que se interesará por la manera en que la cultura ha adquirido diferentes expresiones, ya sean de salud o bien de decadencia, de acuerdo con el tipo de fuerzas dominantes orgánicas originarias. Como dice Sánchez Meca, «toda creación cultural (religión, moral, ciencia, arte, etc.) es la proyección de sensaciones elementales orgánicas, fisiológicas, relativas a un determinado grado de fuerza o de voluntad de poder».⁵⁹²

4. La morfología de la voluntad de poder

En efecto, el cuerpo es para Nietzsche el hilo conductor de toda indagación filosófica, a partir del cual se comprenderá «la lógica del crecimiento y la decadencia de la voluntad de poder».⁵⁹³ Ya Schopenhauer concebía el cuerpo como el lugar donde la voluntad es intuida de manera más inmediata por el sujeto. Todo querer individual, de acuerdo con este pensador, es palpable gracias a los deseos y movimientos que el cuerpo manifiesta tanto de forma interna como de manera externa, revelándonos así aquella *cosa en sí* que subyace en todo fenómeno y que es traducible como un incesante querer al que llamó *voluntad*.⁵⁹⁴ El lugar que Schopenhauer otorga al cuerpo —al menos como punto de partida para el conocimiento

⁵⁹⁰ FP, III, Agosto-Septiembre de 1885, 40 [53], p. 859-860.

⁵⁹¹ Sánchez Meca (2008), p. 129. Si la relación es *genética* es porque hablamos de la *génesis* de tales manifestaciones no en términos biológicos, sino en un sentido genealógico.

⁵⁹² Sánchez Meca (2008), p. 130.

⁵⁹³ Sánchez Meca (2008), p. 124.

⁵⁹⁴ Cfr. Schopenhauer (2012), §18, pp. 187-191.

de la voluntad— es retomado por Nietzsche de una manera similar para explicar el fondo que subsiste en todo fenómeno viviente, pero cuyo atributo principal es, además de vivir, un anhelo por prevalecer.

Ahora bien, que el cuerpo sea el hilo conductor de la investigación filosófica significa que es a partir de él donde partirán las interpretaciones. Es decir, no es que el cuerpo sea el ámbito propio de la indagación, como si se buscasen en él simples hechos biológicos o datos anatómicos a la manera empírico-positivista.⁵⁹⁵ Más bien es la herramienta hermenéutica que nos conduce a la realidad más íntima, que es voluntad; pero a diferencia de Schopenhauer — para quien la voluntad es un principio metafísico, permanente y unitario, que se caracteriza por un permanente y ciego impulso de vida—, Nietzsche encontrará en la voluntad algo más que el deseo de vivir, pues, además de vivir, lo que esta anhela es dominar, desarrollarse, fortalecerse, crecer, atraer para sí. No solo es *voluntad de vivir*, sino que además es *voluntad de poder*.

Es importante destacar que, lejos de la unidad que le atribuía Schopenhauer a la voluntad, para Nietzsche esta es ante todo —nuevamente— un fenómeno plural, a partir del cual se despliegan innumerables fuerzas que entran en relación. El de Röcken considera que en nuestro cuerpo hay diversidad de sentimientos, y entre ellos hay afectos de mando frente a otros que se someten a ese mando.⁵⁹⁶ En consecuencia, la voluntad no puede ser unidad sino que, fundamentalmente, es pluralidad, ya que hay fuerzas que dominan y otras que obedecen; por eso, en cuanto afecto de mando, «la voluntad es el signo decisivo de autoridad y de fuerza».⁵⁹⁷ Dicho de una forma más simple, la voluntad de poder implica una relación de fuerzas; lo cual deja muy claro Nietzsche:

¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo? [...] Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce [...] que se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza: que es, al mismo tiempo, uno y múltiple; que se acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas, que se

⁵⁹⁵ Sánchez Meca (2008), p. 124.

⁵⁹⁶ MBM, §19, pp. 49-52.

⁵⁹⁷ GC, §347, p. 211.

transforman eternamente, que discurren eternamente [...] ¿queréis un nombre para ese mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? [...]

¡Este nombre es el de «voluntad de poder», y nada más!⁵⁹⁸

Al igual que el alma, en adelante la voluntad tendrá una inversión insólita y radical, al menos con respecto a Schopenhauer. De ser la *cosa en sí* unitaria y permanente que se objetiva en los múltiples fenómenos individuales del mundo empírico, ahora formará parte del mundo de las apariencias en el que la pluralidad y el devenir se constituirán como una nueva ontología posmetafísica de todo lo viviente. La voluntad de poder, que a la vez es una y múltiple, que permanece al mismo tiempo que deviene, que se incrementa en un lado y decrece en otro, es lo que constituye para Nietzsche la realidad del mundo, pero no como *cosa en sí*, sino como apariencia y como pluralidad de fuerzas que entran en relación unas con otras. Esta es la morfología fundamental de la voluntad de poder: estructura múltiple y compleja de fuerzas siempre en movimiento.

5. La teoría de la voluntad de poder

¿Por qué Nietzsche pensó en el sustantivo “poder” (*Macht*) para nombrar eso que subyace en todo organismo? Fundamentalmente porque en el cuerpo, como ya vimos, se encuentra una pluralidad de afectos y sentimientos, donde unos mandan y otros obedecen. Hablamos, pues, de fuerzas que pugnan por dominar, lo que a su vez constituye y hace posible la vida. Por tanto, si la voluntad es voluntad de poder, ¿cómo es que debemos entender ese poder? Veamos el siguiente fragmento de *Más allá del bien y del mal* que parece fundamental para la comprensión de este problemático concepto:

Aquí resulta necesario pensar a fondo y con radicalidad y defenderse contra toda debilidad sentimental: la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación [...] También aquel cuerpo dentro del cual trátanse los individuos como iguales — esto sucede en toda aristocracia sana — debe realizar, al enfrentarse a otros

⁵⁹⁸ VP, §1060, pp. 679-680.

cuerpos, todo eso de lo cual se abstienen entre sí los individuos que están dentro de él, en el caso de que sea un cuerpo vivo y no un cuerpo moribundo: tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia, — no partiendo de una moralidad o inmoralidad cualquiera, sino porque *vive*, y porque la vida *es* cabalmente voluntad de poder.⁵⁹⁹

Lo que Nietzsche nos está revelando es el principio fundamental de todo lo viviente, principio que, libre de toda moralidad, se manifiesta como voluntad de poder, es decir, impulso que busca crecer, expandirse, atraer para sí. Es el querer inherente de *la* vida, que puede constatarse en prácticamente cualquier fenómeno orgánico, desde las células hasta las formas de organización política y social más complejas. Hablamos de organismos, ya sean individuales o colectivos, ya sean microscópicos o macroestructurales, todos los cuales despliegan fuerzas (instintos, afectos) que entran en pugna con el fin de imponer, cada una, su propia interpretación y determinación de sentido. Ahora podemos decir que, si el cuerpo es el hilo conductor de toda interpretación, lo que interpreta, como tal, es la voluntad de poder. No podemos omitir este importante fragmento póstumo que nos habla al respecto:

La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados, diferencias de poder. Meras diferencias de poder no podrían aún sentirse como tales: tiene que haber allí un algo que quiere crecer, que interprete a todo otro algo que quiere crecer respecto de su valor [...] En verdad *la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo. El proceso orgánico presupone un permanente INTERPRETAR.*⁶⁰⁰

La forma en que este conjunto de fuerzas entra en relación es a través de la interpretación, gracias a la cual cada fuerza en juego intenta imponer su propia determinación de sentido con el fin de superarse y desenvolverse hacia el crecimiento. Esto significa que una fuerza solo puede ser entendida en relación con otra, por lo que no hay fuerzas “en sí”. En palabras de Nietzsche, el hombre es «*una multiplicidad de ‘voluntades de poder’*: cada una con una

⁵⁹⁹ MBM, §259, p. 271-272.

⁶⁰⁰ FP, IV, Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2 [148], p. 122.

*multiplicidad de medios expresivos y formas. Las presuntas ‘pasiones’ singulares [...] son solo unidades ficticias».*⁶⁰¹

En el caso de la psicología, las pasiones suelen ser aprehendidas como fenómenos singulares. El amor, el odio, el deseo, la alegría, la tristeza: todas ellas son pasiones que nos remiten a estados anímicos y afectivos que suelen ser tratados por separado y muchas veces como algo estrictamente psíquico o mental. Empero, siendo el hombre voluntad de poder o, dicho más exactamente, *multiplicidad de voluntades de poder* —cuyo terreno de combate (y de interpretación) es el cuerpo—, todas estas pasiones pierden su naturaleza puramente psíquica para adquirir, al mismo tiempo, cualidades fisiológicas. Las pasiones ya no son solo patrimonio del alma, o al menos de esa alma cartesiana (escindida del cuerpo), sino que ahora forman parte de los instintos y afectos contenidos en el cuerpo bajo la forma de la voluntad de poder. «Aunque el centro de la ‘conciencia’ no coincida con el centro fisiológico, sería sin embargo posible que, a pesar de ello, el centro fisiológico sea también el centro psíquico», dice Nietzsche.⁶⁰² Al respecto, Sánchez Meca refiere la influencia que el psicólogo Théodule-Armand Ribot ejerció sobre el filósofo alemán, lo que resulta de lo más relevante para los fines del presente trabajo cuando leemos lo que afirma el pensador francés:

[...] la coordinación de innumerables acciones nerviosas de la vida orgánica es la base de la personalidad física y psíquica, porque todas las otras coordinaciones se apoyan en ella, se agregan a ella. Pues ella es el hombre interior, la forma material de su subjetividad, la razón última de su manera de sentir y actuar, la fuente de sus instintos, sentimientos, pasiones y, hablando a la manera del Medioevo, su principio de individuación.⁶⁰³

Esta idea debió haber sido de lo más sugerente para Nietzsche, pues incluso el principio de individuación puede interpretarse ahora como innumerables acciones nerviosas, instintos, sentimientos, pasiones. El individuo es pluralidad fisio-psicológica. La psicología nietzscheana, concebida a partir de la voluntad de poder, es en realidad una *fisio-psicología* que nos habla de pluralidad de almas, instintos, voluntades y afectos. Pensar a la psicología

⁶⁰¹ FP, IV, Otoño de 1885-Primavera de 1886, 1 [58], p. 52.

⁶⁰² FP, IV, Verano de 1886-Otoño de 1887, 5 [56], p. 161.

⁶⁰³ Ribot, en Sánchez Meca (2008), p. 128.

bajo este término permite superar aquellos prejuicios morales de los que hemos señalado. Pero es necesario aclarar que la *fisio-psicología* nietzscheana no es una *psicofisiología* ni una *psicología fisiológica* en el sentido actual que tienen estos términos; mucho menos una *neuropsicología*.⁶⁰⁴ Estos saberes —diferentes entre sí— tienen su rendimiento en el campo de las ciencias empírico-experimentales, sin que se interesen por indagar —como sí lo hace la psicología nietzscheana— las fuerzas que se esconden debajo de toda interpretación. Por ejemplo: ¿qué sucede cuando aquello que valora es un cuerpo enfermo? ¿Cuáles serían las consecuencias de una voluntad que interpreta desde la debilidad y la disminución de las fuerzas? ¿Observaríamos una voluntad que encuentra en la enfermedad nuevas formas de salud, o bien tendríamos un cuerpo pasivo a la espera de la tranquilidad, la estabilidad y el reposo que tanto la religión como la ciencia le han prometido?⁶⁰⁵ Este es el tipo de preguntas que se haría una fisio-psicología que indaga desde la voluntad de poder, pues explora las fuerzas instintivas y afectivas que subyacen en lo profundo de los fenómenos que le interesan, pero ya no solo de manera posmetafísica y extramoral, sino también más allá de los datos duros y reduccionistas de la ciencia positiva.

El poder, además, solo puede ser entendido en relación con algo otro. No se puede hablar de poder o de dominio sin eso otro con lo que se pone en relación. Pero se requieren hacer dos aclaraciones muy pertinentes que Sánchez Meca señala al respecto. En primer lugar, que la voluntad de poder no busca destruir o suprimir otras fuerzas, sino asimilarlas, atraerlas para sí y nutrirse de ellas.⁶⁰⁶ Puede aplicar incluso a las relaciones parasitarias. Es importante tener esto en cuenta cuando se quiere asociar la voluntad de poder con acciones destructivas y de exterminio (por eso hay quienes para referir esto último prefieren usar el término “voluntad de dominio”). Y, en segundo lugar, que al no haber fuerzas “en sí”, la voluntad de poder consiste, más bien, en un «movimiento de superación continua», gracias al cual no se puede hablar de una voluntad fuerte y otra voluntad débil “en sí”, sino que todas las fuerzas «se contraponen continuamente y luchan sin descanso entre ellas»,⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ La diferencia entre todas estas nociones puede encontrarse en Ardila (1981), pp. 15-26.

⁶⁰⁵ Un análisis a profundidad de las nociones de *vida*, *cuerpo* y *enfermedad* en el pensamiento de Nietzsche lo encontramos en el texto de Bacarlett (2006).

⁶⁰⁶ Sánchez Meca (2008), p. 123.

⁶⁰⁷ Sánchez Meca (2008), p. 126.

intercambiando incluso muchas veces el rol entre aquellas que dominan y las que son sometidas.

En resumen, la perspectiva metafísica nos hace suponer que hay realidades en sí con un carácter estable y permanente. Por su parte, la visión científica nos podría decir que toda experiencia humana se reduce a un acto sináptico entre dos neuronas o a un acto reflejo de estímulo-respuesta. Pero es el Nietzsche psicólogo quien nos recuerda que la condición humana está regida por fuerzas plurales y agonales que interpretan, valoran y dan sentido al mundo y que de igual forma orientan nuestras acciones. La psicología nietzscheana, esa que parte de la noción de voluntad de poder, es una psicología de la pluralidad.

Demos paso ahora a la noción de polifonía –palabra que ya de suyo implica la noción de pluralidad–, a través de la cual podremos observar sugerentes paralelismos con respecto a la voluntad de poder.

II. LA POLIFONÍA EN DOSTOIEVSKI

Bajtín no deja de recordarnos continuamente que Dostoievski es, primer que nada, un artista. Por consiguiente, hablar de polifonía implica recurrir a un concepto que ante todo pertenece al ámbito de la teoría literaria. De acuerdo con este renombrado pensador, la polifonía es el rasgo característico de la poética de Dostoievski. Es un concepto amplio y complejo que nos sirve para responder dos cuestiones. Por un lado, por qué la polifonía ofrece la clave para la comprensión de la psicología que históricamente se ha identificado en la obra de Dostoievski. Y por otro lado, derivado de lo anterior, cómo es que esa polifonía aparece como el correlato literario de la voluntad de poder. A grandes rasgos, lo que argumentaremos al respecto de estas dos cuestiones, es que la polifonía describe muy adecuadamente la condición humana, pues se revela como el conflicto y la tensión de múltiples voces ideológicas a partir de las cuales se conforma la psicología humana. Esa pluralidad de ideas es análoga al conjunto de fuerzas que constituyen la voluntad de poder y que se encarnan en cuerpos vivos. De hecho,

las ideas también son voluntad de poder. Y las ideas, al igual que las fuerzas pulsionales, se hacen cuerpo y por tanto decaen o se fortalecen. Veamos esto con mayor detenimiento.

1. Bajtín y la polifonía

La polifonía es el atributo novedoso y principal que Bajtín le otorgó a la poética de Dostoievski. Dicho sucintamente, la polifonía consiste en el encuentro de voces ideológicas que dialogan y se confrontan entre sí en cada una de sus novelas. Esto significa que los personajes dostoievskianos son portadores de una idea, y son esas ideas las que entran en diálogo y en conflicto. Para ello es necesario que Dostoievski haya dotado de suficiente autonomía e independencia argumental a los discursos de sus personajes, de manera que la voz del autor, la de Dostoievski, no obstaculice la posición de un personaje incluso cuando este mantiene una postura contraria a la de su creador. Para Bajtín esto es inaudito y se presenta por primera vez en la historia de la literatura.

La polifonía, como pluralidad de voces, es análoga a la noción nietzscheana de *voluntad de poder*, en la medida en que esta también es pluralidad de fuerzas, cada una de las cuales lucha y entra en relación para prevalecer sobre las otras. De la misma manera se comportan las ideas, que también son, realmente, expresiones de la voluntad de poder. En efecto, para Nietzsche es la pluralidad la que constituye la voluntad de poder, pero no es una pluralidad estática, sino dinámica, donde el conflicto, la contradicción y la lucha son los que hacen posible la vida y por ende el fundamento de todo lo vivo. Las ideas en Dostoievski tampoco se presentan de manera estática y hegemónica, sino siempre en conflicto y en movimiento dialógico, pues más allá de establecer una unidad de conciencia a la cual orientar sus obras, Dostoievski comprendió que el hombre no es un ser acabado y finito que se defina bajo un concepto sintético, sino que siempre se mantiene en un constante oscilar, en un permanente diálogo, no solo con las múltiples voces que lo rodean sino con las múltiples voces interiores que habitan su conciencia. Pero este no es un diálogo que lo remita en última instancia a una resolución del conflicto, como si gracias a las contradicciones se pudiera concluir en una síntesis de opuestos; antes bien, la polifonía de voces que confluyen en la conciencia del héroe mantiene una lucha que no siempre se resuelve dialécticamente.

Se pueden identificar diversos elementos o incluso condiciones para que se presente la polifonía. La primera parecería una perogrullada, pero es necesaria decirlo: que exista, pues, una *pluralidad de voces*. En segundo lugar, encontramos que cada una de esas voces sea portadora de una *idea*. Luego, se requiere de una *conciencia* que sirva de receptáculo y vehículo para la transmisión de esas voces-ideas. Otro elemento es el *diálogo*, esto es, el encuentro, el intercambio que se da entre esas voces; es un diálogo que puede suscitarse entre conciencias, pero también hacia el interior de cada conciencia. Y finalmente tenemos que en ese diálogo existe una *confrontación* que permite el despliegue y la evolución de la idea. Ese despliegue de ideas es el núcleo de las tramas de las grandes novelas de Dostoievski.

Veamos por separado esos elementos que hemos descrito.

La pluralidad de voces

A veces la obra de Dostoievski puede ofrecer tantas voces y posturas sobre temas políticos, morales, psicológicos o filosóficos que es difícil saber dónde termina la voz del autor y dónde empieza la del personaje. Esto es porque cada una de esas voces adquiere autonomía propia. Ante la obra de Dostoievski, un católico, por ejemplo, puede quedar igual de contento con la lectura de sus novelas como lo puede quedar un socialista. Y de hecho así sucede. Una persona piadosa puede sentirse felizmente identificada con el padre Zosima tanto como un ladrón puede hacerlo con Emelian Ilich. Como dice el psicólogo y crítico austriaco Otto Kaus, «Dostoievski es un anfitrión que se entiende perfectamente con los huéspedes más variados, que es capaz de acaparar la atención del público más heterogéneo y sabe mantener a todo el mundo bajo una tensión igual».⁶⁰⁸ Una posible explicación de esta cualidad quizás radique en que él mismo pasó por las facetas e ideologías que después combatió, por lo que si bien podían representar una amenaza, también podía entenderlas y comprender los valores que las animaban. Iván Karamázov es uno de los grandes nihilistas dostoievskianos, y no obstante su creador lo presenta con cualidades bastante positivas, pues es un hombre que ama a su hermano menor y que repudia con todo su ser el sufrimiento de los niños, entre otras cosas. Por consiguiente, Dostoievski genera simpatía entre los lectores más diversos y

⁶⁰⁸ Citado en Bajtín (2012), p. 80.

opuestos entre sí gracias a que siempre presenta diferentes voces, cada una de ellas con su respectiva autonomía y fundamentación ideológica, lo que la legitima internamente, pues de otra forma no sería posible que se desplegara plenamente la perspectiva que cada una comunica. Esto es lo que Bajtín ha llamado *polifonía*:

*La pluralidad de voces y conciencias independientes e inconfundibles, la auténtica polifonía de voces autónomas, viene a ser, en efecto, la característica principal de las novelas de Dostoievski. En sus obras no se desenvuelve la pluralidad de caracteres y de destinos dentro de un único mundo objetivo a la luz de la unitaria conciencia del autor, sino que se combina precisamente la pluralidad de las conciencias autónomas con sus mundos correspondientes, formando la unidad de un determinado acontecimiento y conservando su carácter inconfundible.*⁶⁰⁹

Se debe enfatizar que polifonía no significa variedad de voces donde todas se confunden en una masa resultante, sino que cada voz goza de independencia y autonomía propias de manera inconfundible frente a la posición del autor y frente a otros personajes. Esto es lo que explica que un personaje contrario a la postura ideológica del autor no aparezca necesariamente como malos, pues su posición dentro de la pluralidad de voces muestra la validez que su discurso tiene para él mismo. Por eso nos resulta tan atractivo Raskólnikov a pesar de ser un asesino a sangre fría que mata solo para demostrar(se) su superioridad, esto es, por una razón que desde ninguna perspectiva, salvo la de él, parecería justificable, y aun así nos podemos identificar con él. Bajo este aspecto, hasta podemos afirmar que en las novelas de Dostoievski prácticamente no hay buenos ni malos, al menos en términos maniqueos o a la manera de Hollywood, o si los hubiera, no sería en forma de una dicotomía absoluta a partir de la cual se desenvuelvan sus historias. Incluso Svidrigailov se nos muestra al final de *Crimen y castigo* con cierta humanidad. Del mismo modo se puede decir que Dostoievski está más allá de las antítesis, y si las reconoce, también reconoce un sinfín de matices y gradaciones entre ellas. Para que haya antítesis se quiere que haya conceptos con realidad ontológica en sí, como la tradición metafísica supone que las tiene el bien y el mal, pero Dostoievski las supera a través de fenómenos psicológicos y morales muy complejos entre las que revela una

⁶⁰⁹ Bajtín (2012), p. 59.

pluralidad de grados. No hay una conciencia unitaria ni mucho menos absoluta que oriente o gobierne las acciones de los personajes, sino que el mismo autor permite que estos hablen por sí solos. Si hay alguna unidad en la obra de Dostoievski es justamente esa, la polifonía. La polifonía es la unidad.

Asimismo, que haya una pluralidad de voces tampoco significa que estas se mantengan aisladas del resto, hablando en medio de la nada. Para Serrano, el método artístico de Dostoievski consistía en pensar mediante imágenes psicológicamente elaboradas pero desde un punto de vista social.⁶¹⁰ Kirpotin ya había explicado algo similar, y lo hizo de una manera que nos revela gran parte de la clave de la relación plural entre polifonía y psicología:

La historia de toda "alma" individual se da [...] en Dostoievski no de una manera aislada, sino junto con la descripción de las vivencias psicológicas de muchas individualidades. Que la narración en Dostoievski se presente en primera persona, en forma de confesión, o de parte de un narrador-autor, en todo caso vemos que el escritor parte de la premisa de *derechos iguales* de las personas que viven *simultáneamente*. Su mundo es un mundo plural de psicologías que existen objetivamente y que interactúan, lo cual exceptúa el subjetivismo o el solipsismo al tratar los procesos psicológicos que son tan propios de la decadencia burguesa.⁶¹¹

Para que se dé esa interacción se requiere de un diálogo, y aquello que entra en diálogo son las ideas.

La Idea

«Si Dostoievski ostenta un título en la república de las letras universales, es el de un gran retratista de las ideologías. Sus obras nos hablan de cómo las ideas nos dirigen, gobiernan nuestras acciones y se propagan siguiendo un patrón epidemiológico. Hoy nos siguen fascinando los protagonistas de sus novelas por la capacidad del escritor ruso para mostrarnos la tramoya de la psique humana y los mecanismos invisibles que, a un nivel profundo, guían

⁶¹⁰ En Bajtín (2012), p. 112

⁶¹¹ Citado en Bajtín (2012), p. 113.

las vidas de sus personajes». ⁶¹² Estas palabras de Marta Rebón resumen muy bien el papel que juegan las ideas en la obra de Dostoievski, pero también en la conformación de la psicología humana. Pero las ideas aisladas y por sí solas no le interesan a Dostoievski, sino más bien en la medida en que son capaces de representar y transformar todo un mundo y toda una cultura; es decir, en tanto se tornan ideologías. Las ideologías podemos entenderlas, por tanto, en su sentido más elemental, como una visión del mundo que comparte un grupo humano, un pueblo o una clase social. ⁶¹³ En otras palabras, como esa carga de creencias y valores que muchas veces se erigen como supremos en una cultura y que orientan los actos individuales y colectivos.

Los personajes de Dostoievski son siempre portadores de ideas. Incluso aquellos discapacitados mentales como María Timoféievna, de *Los demonios*, o Marmeládov, el alcohólico padre de Sonia en *Crimen y castigo*, o la huérfana y enfermiza niña Nelly, de *Humillados y ofendidos*. Es decir, los personajes no requieren ser intelectuales, artistas o filósofos para que podamos reconocer en ellos una idea. María Timoféievna, ya lo comentamos, representa la unión entre la Madre de Dios y la Madre Tierra Rusa. Marmeládov, un alcohólico que parece perfectamente inútil, representa la tragedia a raíz de la falta de fuerza de voluntad, pero también la sensibilidad moral a pesar de la caída. ⁶¹⁴ Nelly, pequeña huérfana pobre y enfermiza, es portadora del sufrimiento que termina por germinar un odio masoquista y una desconfianza hacia la humanidad. ⁶¹⁵ Incluso si no manifiestan una idea como discurso abierto y explícito de igual forma la representan. Para muchos es justamente la idea la protagonista de las obras de Dostoievski; por eso muchos consideran que sus novelas son ideológicas. Pero pensar esto último sería reducir a los personajes a simples estuches de las ideas, como si estas se mantuvieran inertes y sus portadores solo fueran un medio de transporte, o como si las ideas fueran independientes de sus respectivos héroes. La idea está viva, y lo está gracias a la conciencia del hombre que la ha acogido. Es más: que la ha hecho cuerpo, como el hombre subterráneo que no cierne su dolor de su dolor de muelas. Por tanto, para Bajtín, si bien la protagonista es la idea, lo que domina es la

⁶¹² Rebón, en D (intr.), p. 9.

⁶¹³ Abbagnano (2004), "Ideología", p. 574.

⁶¹⁴ Frank, IV, pp. 140-141.

⁶¹⁵ Frank, III, p. 171.

autoconciencia del héroe,⁶¹⁶ un héroe que sufre, vive, goza y se comporta gracias a esa idea que incluso lo esclaviza o lo atormenta, como es el caso de Raskólnikov. Es la idea la que se hace patente a través del hombre. La idea vive en y a través del héroe, pero también a la inversa, por lo que la imagen del héroe es inseparable de su idea.⁶¹⁷ Si la idea es tan importante, es porque para Bajtín el héroe no es solo un ser consciente, sino que además es un ideólogo; es alguien activo frente a la idea, a la que también le da forma al mismo tiempo que esta lo constituye.

Estar vivo significa ser no solamente conciencia sino carne también. De otra forma la idea sería platónica, sin vínculo con el cuerpo; o más hegeliana, como espíritu absoluto. Pero en Dostoievski la idea se encarna, se hace cuerpo, y a través de este también habla. Por eso la enfermedad está siempre presente en Dostoievski. Hipólito, joven nihilista, resentido y rebelde de *El idiota*, aprovecha su inminente muerte por tuberculosis solo para «para acosar y desalentar a los vivos, y, hasta el final mismo, no logra dominar su malicia», al grado de que el príncipe Mishkin le dice: «Perdónenos nuestra felicidad».⁶¹⁸

La obra de Dostoievski tampoco es una novela filosófica, pues esta, a saber de Bajtín, implica una conclusión ideológica, como aquella que nos convence de que no vivimos en “el mejor de los mundos posibles”: en *Cándido*, de Voltaire, todo el desarrollo de los acontecimientos y personajes están puestos al servicio de esa “gran idea” conclusiva. En Dostoievski no es así, pues en todos sus personajes hay una idea inconclusa que requiere ser resuelta,⁶¹⁹ y esto sucede porque Dostoievski comprendió que el hombre es un ser inacabado y autoconsciente que siempre está en proceso de construcción, pues las ideas que lo colman están siempre en movimiento. Podríamos decir que la psicología del personaje está siempre bajo el influjo de la dinámica de las ideas que la integra. La conciencia es afectada por la idea, al mismo tiempo que aquella le da también forma a esta. Es un fenómeno de vaivén más que lineal de causa y efecto.

⁶¹⁶ Bajtín (2012), p. 172.

⁶¹⁷ Bajtín (2012), 187.

⁶¹⁸ Frank, IV, p. 427.

⁶¹⁹ Bajtín (2012), p. 186.

La conciencia

La conciencia en las obras del novelista ruso nunca es autosuficiente, nunca se basta a sí misma, por lo que las ideas nunca son aisladas, sino que siempre están en continua interacción con otras ideas, con otras voces, con otras conciencias. Como mencionamos hace un momento, los héroes de Dostoievski (y por ende los seres humanos en general) nunca son seres acabados, finitos, de los que se pueda decir algo último y definitivo. Quizás por eso queda la duda de si Goliadkin, de *El doble*, padece o no una psicopatología. Por eso quizás no queda resuelto de manera definitiva si Raskólnikov se redime o no de su crimen. Los héroes de Dostoievski portan ideas que no son conclusivas, y por tal motivo tampoco ellos son seres acabados y definidos por completo. Es en este sentido que nuestro novelista no se consideraba un psicólogo, pues la psicología de su tiempo buscaba ser científica, por lo que pretendía pronosticar el comportamiento humano como si de una fórmula matemática se tratara (una de las protestas más fuertes del hombre del subsuelo). El materialismo europeo que pretendía reducir la psicología a una fisiología mecanicista era algo que solía ser criticado por Dostoievski en sus novelas. Desde el hombre del subsuelo, el primero de sus personajes ideólogos, hasta Dmitri Karamázov, quien arremete contra aquellos como el juez y el fiscal que buscaban cosificarlo a partir de psicologismos positivistas, el novelista busca demostrar que sus héroes son hombres vivos precisamente porque están inacabados. Como dice Bajtín, «un hombre permanece vivo por el hecho de no estar aún concluido y de no haber dicho todavía su última palabra».⁶²⁰

De igual forma la idea es inconclusa, ya que su portador, el héroe, está consciente de ella, lo que deriva en su confrontación, su valoración, su rumiación. De ahí su eterno conflicto. Hipólito, en *El idiota*, pasa horas y horas mirando a la pared antes de decidirse a suicidarse. El hombre del subsuelo rumia durante mucho tiempo la venganza planeada contra el militar que nunca se hacía un lado. Raskólnikov es atormentado por su idea que lo obsesiona, al igual que Kirílov. Las ideas se mastican y en esa medida se transforman junto con su portador. Tener conciencia de una idea que no está resuelta ya implica un drama en sí mismo en la obra de Dostoievski. A la manera de la voluntad en Schopenhauer (para quien incluso las ideas están al servicio de aquella), las ideas nunca encuentran su plena

⁶²⁰ Bajtín (2012), p. 145.

satisfacción, sino que la resolución de una idea da paso a otra y así sucesivamente. No hay reposo alguno. Las ideas no son conclusivas de la misma forma que el hombre está siempre inacabado. Por consiguiente, su conciencia nunca adquiere una forma definitiva; tampoco puede reducirse a una unidad sintética. Lo mismo ha pensado Nietzsche cuando afirmó que todo lo que entra en la conciencia es sumamente complejo, por lo que solo hay apariencia de unidad.⁶²¹

Pensar en una unidad de conciencia que dirija la trama es lo mismo que pensar en una obra literaria en términos monológicos. Por eso la novela de Dostoievski no es ideológica ni filosófica, sino polifónica. La idea de Dostoievski se diluye y se transforma entre las múltiples conciencias de sus personajes, cada uno de las cuales es sometida permanentemente a una confrontación a través de diálogo, y en la mayoría de los casos al escrutinio propio. La obra de Dostoievski no puede ser monológica porque sabe que la conciencia del hombre está constituida por una pluralidad de voces siempre en diálogo. El “yo” es ante todo un “nosotros”, bien podría decir Nietzsche. Una conciencia absoluta es contra la que Dostoievski parece haberse revelado a través del carácter incompleto y polifónico de la conciencia real, esa que solo puede entenderse en términos de contingencias individuales intersubjetivas, no en un plano metafísico abstracto. La conciencia está entonces incompleta pero además fragmentada, con lo cual estaría de acuerdo Nietzsche. Como dice Thomas Abraham, «el ser humano es dividido, un conjunto de fuerzas en combate, con triunfos alternados entre las de conservación y las de entrega».⁶²² Para nuestro novelista, donde empieza la conciencia, ahí empieza también un diálogo.⁶²³

El diálogo

La obra de Dostoievski es dialógica. Y no solo se asiste al diálogo entre personajes, sino que el diálogo también se suscita hacia el interior de la conciencia misma del héroe, con lo que este se hace autoconsciente. El pensamiento, que no es más que un diálogo interno, posee un

⁶²¹ FP, IV, Verano de 1886-Otoño de 1887, 5 [56], p. 161.

⁶²² Abraham (2005), p. 104.

⁶²³ Bajtín (2012), p. 118.

lugar muy importante en las novelas del ruso, pues de esta forma logra también revelar el diálogo interior que se presenta en el hombre. Ahora bien, no solo se hace presente el diálogo entre los personajes de Dostoievski o hacia el interior de cada uno, sino que al mismo tiempo es inevitable que el lector entre en diálogo con ellos. Uno siente que está hablando con todos. Los personajes nos interpelan. Nos confortan o nos confrontan. Dice Meier-Gräfe: «¿Acaso a alguien se le ocurrió la idea de participar en una de las numerosas conversaciones de la *Éducation sentimentale*? Sin embargo, solemos discutir con Raskólnikov, y no solo con él, sino con cualquier personaje secundario». ⁶²⁴ Leónidas Grossman fue de los primeros en reconocer la importancia del diálogo en la obra de Dostoievski:

La forma de coloquio o disputa –dice Grossman–, donde los diversos puntos de vista pueden predominar sucesivamente y reflejar los diversos matices de credos respectivos, conviene sobre todo a esta filosofía que está en permanente proceso de formación sin cesar jamás. A un artista y forjador de imágenes como lo fue Dostoievski, en un momento de profundas reflexiones acerca del sentido de los fenómenos y el misterio del universo, se le debió haber ocurrido esta forma de filosofar en que cada opinión pareciera convertirse en un ser vivo y se expusiera por una viva voz humana. ⁶²⁵

Incluso en el hombre del subsuelo, quien despliega un discurso en forma de monólogo, hay diálogo. Al escribir, aunque esté solo, se está dirigiendo a alguien que no es otro que el lector, pero increpando al mismo tiempo a esos hombres de acción que no están presentes físicamente pero que sí lo están en su conciencia. Es por ello que, si bien goza de autonomía, también es cierto que la conciencia del héroe es intersubjetiva, en el sentido de que requiere la interacción con otras voces para mantenerse viva, de manera que Dostoievski nos ofrece así una especie de «sociología de las conciencias». ⁶²⁶ Dostoievski construye un juego de ideas que se despliegan y confrontan en una realidad social tangible y presente. Nuevamente, no es una realidad agotada, sino que está siempre viva, como un diálogo enorme entre voces dominantes y débiles que Dostoievski escucha atentamente. ⁶²⁷ Para nuestro novelista no hay

⁶²⁴ Bajtín (2012), p. 58.

⁶²⁵ En Bajtín (2012), p. 76.

⁶²⁶ Bajtín (2012), p. 103.

⁶²⁷ Bajtín (2012), p. 191.

ideas *en sí*, afirma Bajtín, ni aisladas como sentencias, máximas o aforismos, las cuales pudieran ser separadas de su conjunto y seguir conservando su sentido y su fuerza. Bajtín lo dice de la siguiente forma:

Cada pensamiento de los héroes de Dostoievski (del "hombre del subsuelo", de Raskólnikov, de Iván y de otros) desde un principio se percibe como la *réplica* de un diálogo inconcluso, y un pensamiento semejante no busca ser redondeado y acabado en un todo sistemático y monológico: vive intensamente en las fronteras del pensamiento ajeno, con la conciencia ajena, y a su modo tiene carácter de acontecimiento y es inseparable del hombre.⁶²⁸

La idea que no entra en diálogo se estanca. Stepán Verjovenski, el padre de Piotr, es un buen ejemplo de ello; es un hombre que se quedó en el pasado romántico y que siempre dialoga a través de frases grandilocuentes, poéticas y efectistas pasadas de moda, con poses afectadas que no son suyas sino adquiridas de manera vicaria; esta es la manera que tiene Dostoievski de mostrar que su personaje es incapaz de poseer una verdad propia.⁶²⁹ Un pensamiento así se petrifica, se momifica, muere, pues deja de ponerse en diálogo con el resto de las voces que lo circundan. Es un pensamiento que se convierte en convicciones, mismas que le causaban tanta aversión a Nietzsche.⁶³⁰

La confrontación

Dice de Vogüé, al respecto de la obra de Dostoievski, que «el drama, puramente psicológico, se encuentra por entero en el combate entre el hombre y su idea».⁶³¹ Todo despliegue de ideas suele traer consigo tarde o temprano un grado de disputa y confrontación. En Dostoievski esto no solo es inevitable sino que también es necesario, pues de otra forma no habría manera de llevar hasta sus últimas consecuencias las ideas que orientan a sus héroes. Y es que el

⁶²⁸ Bajtín (2012), p. 103.

⁶²⁹ Bajtín (2012), p. 202.

⁶³⁰ «Somos cautelosos, nosotros los hombres modernos, frente a las convicciones últimas; nuestra desconfianza está al acecho frente a los encantamientos y astucias de la conciencia que se encuentran en cada firme creencia, en cada sí y no incondicionados» (GC, §375, pp. 245-246); véase también: GC, §344, pp. 204-206, donde afirma que las «las convicciones no tienen derecho de ciudadanía en la ciencia».

⁶³¹ En Llinares (2012), pp. 127-128.

diálogo normalmente implica duda, conflicto, angustia, y también confrontación, gracias al cual las ideas crecen, se desarrollan o se extinguen como cualquier ser vivo, pues las ideas equiparan fuerzas y se ponen a prueba. El protagonista de *Memorias del subsuelo* debe desafiar con su cínica insolencia a los hombres de acción para demostrar que su irracionalidad es más humana que las pretenciosas y ejemplares virtudes de sus excompañeros. Raskólnikov debe matar para poner a prueba su megalómana hipótesis. El Dios de Kirílov que ha descendido en forma de angustia debe morir para que este pueda saberse absoluta y definitivamente libre. En los diálogos dostoiévskianos hay un desgaste inherente, una medición de fuerzas, un poner a prueba el alcance de las ideas para conocer sus límites.

Para V. Shklovski, la disputa, «la lucha de voces ideológicas», es el fundamento del estilo de Dostoiévski.⁶³² Es una disputa de las fuerzas históricas, sociales, políticas e ideológicas de la época que convergen en la conciencia del héroe. Pero la disputa no solo se suscita entre personajes, sino como hemos dicho con respecto al diálogo, lo hace también hacia el interior de la conciencia de los personajes. Agrega Shklovski:

No son solo los héroes los que discuten en Dostoiévski; también los elementos diversos del argumento parecen estar en una mutua contradicción: los hechos se interpretan de una manera diferente, la psicología de los héroes aparece como internamente contradictoria; esta forma viene a ser resultado de la esencia.⁶³³

Bajtín cree que son las contradicciones objetivas de la época las que determinaron la obra de Dostoiévski.⁶³⁴ Ya hemos dicho que en la obra de este no hay una conciencia unificada (la del autor) que dirija los hechos de manera monológica, sino que lo que hay es una disputa constante entre personajes inacabados, como inacabado es el autor y como lo es también, incluso, el lector, por lo que este último también es confrontado por los personajes. En esto consiste «el psicologismo» de Dostoiévski: en la penetración de una colectividad humana esencialmente contradictoria, en el «mismo corazón de las relaciones sociales».⁶³⁵ Dicho de

⁶³² En Bajtín (2012), p. 114.

⁶³³ En Bajtín (2012), p. 118.

⁶³⁴ Bajtín (2012), p. 95.

⁶³⁵ Kirpotin, en Bajtín (2012), p. 112.

otra forma, y hay que enfatizarlo fuertemente, la psicología de Dostoievski es pluralidad confrontada. Lo mismo podría decirse de la psicología de Nietzsche.

En suma, la psicología en Dostoievski solo puede entenderse en términos de otras psicologías. Los fenómenos psicológicos no pueden hallarse en sus obras de una manera aislada y unitaria (lo que nos recordaría al “atomismo psíquico” de Nietzsche), sino solamente en interacción con otras psicologías con las que entra en contradicción, disputa y conflicto. En este punto, quizás sea comprensible que la idea de contradicción evoque la dialéctica, es decir, una cualidad en la que un conjunto de voces (donde unas niegan mientras que otras afirman), traigan como resultado una relación dialéctica; pero esto no es así, pues la relación dialéctica no es igual a la relación dialógica, y Bajtín se preocupa mucho por dejarlo claro. Veamos por qué.

2. Contra la dialéctica

La polifonía, por su carácter dialógico, es diferente de la concepción dialéctica no solo de la novela sino también del mundo. Que haya diálogo e ideas que se opongan no significa que necesariamente haya una dialéctica. Bajtín afirma que ciertamente hay pensamiento antinómico y dialéctico en algunos personajes de Dostoievski, pero también insiste en que comentaristas de la talla de Rózanov, Merezhkovski o Chestov se han equivocado al situar las ideas interactuando en torno a una sola que sirviera como marco sistemático y monológico. El problema de esta interpretación es que la idea pierde su carácter singular para convertirse en una «proporción filosófica mal planteada» debido al interés por situar las contradicciones al servicio de una sola conciencia absoluta (la del autor), privando así a la idea de su singularidad irrepetible y a la conciencia de su autonomía.⁶³⁶

Engelgardt ha identificado tres planos o niveles en los cuales la acción de la novela dostoievskiana transcurre simultáneamente dependiendo de la representación del mundo propia de cada héroe. No hay descripción objetiva del mundo exterior salvo la que requiere estrictamente cada escena; no hay vida cotidiana ni vida urbana; tampoco hay naturaleza ni

⁶³⁶ Cfr. Bajtín (2012), pp. 63-64.

vida campestre; pero lo que sí se encuentra presente es el *medio ambiente*, el *suelo natal* y el *terruño*. Medio, suelo y tierra son, por ende, los tres planos que refiere Engelgardt, de manera que la representación de la realidad de cada personaje se vincula con cada uno de estos planos según corresponda. En el plano llamado *medio* «rige la necesidad mecánica», por lo que no existe la libertad y todo acto se muestra como producto de la influencia de condiciones externas (Raskólnikov, Iván Karamázov). En el plano del *suelo*, «el sistema orgánico del espíritu del pueblo» se encuentra en «proceso de desarrollo» (Mishkin, Stavroguin). Y finalmente, el de la *tierra*, es aquel que representa la «realidad suprema», donde se da la verdadera libertad, así como «la alegría y el regocijo» (Zosima, Aliosha). Estos tres planos son a su vez, para Engelgardt, tres fases en el camino del «desarrollo dialéctico del espíritu». ⁶³⁷

Para Bajtín, esta exposición de Engelgardt está equivocada. Si bien tiene razón en situar por primera vez adecuadamente a la idea como protagonista en la obra de Dostoievski, también es cierto que su concepción no carecería de errores. El principal de ellos es que, si estos planos correspondieran a las fases de desarrollo de un solo Espíritu y las ideas se desplegaran por tanto como eslabones de una serie dialéctica única, entonces cada novela sería una unidad, una «totalidad filosófica terminada» estructurada a partir del método dialéctico, siendo el último eslabón, la tierra, la síntesis de los eslabones anteriores. Por el contrario, Bajtín, opina lo siguiente:

En cada novela se representa una contraposición de muchas conciencias no neutralizadas dialécticamente, no fundidas en la unidad de un espíritu en proceso de formación [...] En los límites de la novela los mundos de los héroes traban unas interrelaciones accidentales, pero estas, como ya lo hemos dicho, no pueden ser reducidas a las relaciones de tesis, antítesis y síntesis. ⁶³⁸

Contra la concepción hegeliana de Engelgardt, Bajtín considera que concebir a las novelas de Dostoievski bajo una visión dialéctica solo nos puede llevar a un «idealismo monístico» donde solo es posible un «monólogo filosófico». ⁶³⁹ En otras palabras, sería imposible la

⁶³⁷ Cfr. Engelgardt, en Bajtín (2012), pp. 88-89.

⁶³⁸ Bajtín (2012), p. 93.

⁶³⁹ Bajtín (2012), p. 93-94.

polifonía, pues el mundo de Dostoievski es completamente pluralista, en el que lo polifacético y lo contradictorio no se da en el desarrollo de un espíritu sino en el mundo social objetivo.⁶⁴⁰ En otras palabras, para Bajtín, «la categoría principal de la visión artística de Dostoievski no era el desarrollo, sino la coexistencia y la interacción».⁶⁴¹

Para Nietzsche, como pensador trágico, tampoco la dialéctica puede suponer una formación ni un desarrollo. De hecho, para él fue la dialéctica misma la razón de la decadencia griega, cuando Eurípides, de la mano de Sócrates, irrumpieron en la tragedia para moralizar el arte.

3. Polifonía y psicología

¿Por qué es importante la polifonía para la comprensión de la psicología dostoievskiana? ¿De qué manera funciona la polifonía como un modelo descriptivo de la psicología humana? ¿En qué medida se pueden trazar vínculos o puentes entre la polifonía y la psicología? Ya hemos dado varias pistas, pero para responder de forma más explícita a estas preguntas citemos primero al mismo Dostoievski con respecto a lo que él pensaba acerca de que le llamaran psicólogo:

Con base en un realismo completo, *encontrar al hombre en el hombre...* Me dicen *psicólogo: no es verdad, yo solo soy realista en un sentido superior*; es decir, represento todas las *profundidades del alma humana*.⁶⁴²

Aquí encontramos un puente muy claro con la psicología nietzscheana, pues recordemos que para el filósofo alemán la voluntad de poder representa la verdadera realidad, «caracterizada desde dentro».⁶⁴³ Es por ello que la noción de profundidad es clave para ambos, pues la psicología no se encuentra en la superficie, sino en un plano más profundo e interior del hombre. Ahora bien, ya sabemos que la palabra *psicología* nos remite a la noción del alma. Dostoievski afirma que él representa todas las profundidades del alma humana, y no obstante

⁶⁴⁰ Bajtín (2012), p. 95.

⁶⁴¹ Bajtín (2012), p. 96.

⁶⁴² En Bajtín (2012), p. 147.

⁶⁴³ FP, III, Agosto-Septiembre de 1885, 40 [53], pp. 859-860.

no se reconoce como psicólogo, sino cómo un realista. ¿Por qué esta inconsistencia? Para comprender por qué el concepto bajtiano de polifonía nos ayuda a esclarecer la psicología que se desprende de la obra de Dostoievski, debemos comprender primero qué entendía nuestro novelista por realismo, que es el atributo que él mismo se asignaba a sí mismo en lugar del del psicólogo. Para ello retomemos otras palabras suyas, donde explica justamente qué es para él dicha noción:

«Yo tengo de la realidad y el realismo otra concepción que nuestros realistas y críticos –escribe Dostoievski– ¡Mi idealismo es más real que su realismo! Si se contase en forma coherente lo que nosotros, los rusos, hemos vivido en estos diez últimos años de nuestro desenvolvimiento espiritual, nuestros realistas dirían que se trata de fantasías. Sin embargo, es realismo puro del más auténtico. Esto es, justamente, realismo, *solo que en profundidad mientras que el otro es de superficie*». ⁶⁴⁴

Con estas palabras, Dostoievski está reaccionando a las críticas que le hacen por no describir en sus grandes y últimas novelas las condiciones económicas y urbanas de la época. Efectivamente, como ya lo señalaba Engelgardt, en sus obras mayores prácticamente no hay vida urbana o descripciones detalladas de la vida pública como el recreo o el entretenimiento. Por ejemplo, no se conoce la vida cotidiana de las familias o las costumbres de ocio más allá de lo que requiere la narración. Tolstoi o Turgueniev describen maravillosamente un día de campo o un paseo dominical, pero Dostoievski no. Incluso en *Los demonios*, su obra más sociológica quizás, no hay una descripción de los hábitos cotidianos ni de los entornos urbanos. Es que para Dostoievski estos son elementos superficiales que no reflejan las realidades más profundas. Incluso en el caso de *Humillados y ofendidos*, que a pesar de ser una novela post-siberiana siguió la línea social de *Pobres gentes*, la crítica la consideró llena de personajes y situaciones de lo más inverosímiles. ⁶⁴⁵ Para sus críticos, una novela realista sería como la de Chernyshevski, que había denunciado la opresión que diversas prácticas culturales y burguesas ejercían sobre el pueblo, sin importar que la personalidad de sus

⁶⁴⁴ En Serano (1968), p. 33.

⁶⁴⁵ Por ejemplo Natasha, que se niega a volver a su casa cuando no tiene ninguna razón para seguir peleado con su padre; o la inaudita ingenuidad de su prometido, Aliosha, preámbulo de Mishkin, por cierto.

personajes fuera utópicamente idealizada.⁶⁴⁶ Nikolái Dobroliubov, por ejemplo, consideraba que de nada servía escribir si el resultado no era útil a las causas libertarias.⁶⁴⁷ Luego entonces, para sus críticos, el creador del hombre del subsuelo no parece describir la realidad, sino que sus novelas se centran en sus personajes, y en gran medida en lo que sucede en su interior, en su conciencia, pero nada más. Pero esto era justamente lo más real para Dostoievski, y la razón de esto es justamente la preponderancia psicológica de la idea. Pero la idea no debe ser entendida en un sentido idealista, sino ideológico. Sutil pero determinante diferencia. De lo contrario estaría más cerca de Platón. Sin esta distinción podríamos confundirnos y decir que Dostoievski era un idealista, con lo que pudiera parecer que seguía siendo un romántico que no se ajustaba al realismo que las exigencias sociales y revolucionarias de los nuevos tiempos demandaban. Por eso la realidad más profunda es justamente esa que acontece hacia el interior del ser humano, en su conciencia, a donde no siempre se tiene acceso desde afuera. Por eso es acertado que Berdiaeff lo llamara “pneumatólogo”, pues no puede concebirse nada más profundo que el alma. Pero los escritores radicales desean que el arte tenga una utilidad, que sirva a las causas revolucionarias, por lo que incluso la literatura debe seguir el camino trazado por el utilitarismo y el materialismo, ante lo que Dostoievski responde lo siguiente:

«Los utilitaristas exigen del arte un beneficio directo e inmediato; que se adapte a las circunstancias... Si la sociedad se ocupa de determinado problema, el arte no puede hacer otra cosa que aportar su solución a este problema... El arte puede exigir mucho, pero el hecho de exigirselo es constreñir la libertad de creación e inspiración. Todo lo que se obtiene del arte por fuerza no da resultado. El arte posee una vida propia, integral, orgánica y obedece a sus propias y fundamentales leyes. ¿Cómo definir, medir y ponderar la utilidad que *La Iliada* ha dado a los hombres?».

Dostoievski no niega que el arte sirva para transformar la sociedad; más bien considera que el arte no puede ser creado a partir de ese fin, pues de otra forma se reprimiría la creatividad. Esta no tiene por qué ser una concepción romántica o idealista del arte. Lo que Dostoievski

⁶⁴⁶ Seres que siempre tienen buenos sentimientos, que jamás se enojan, siempre racionales, que se sacrifican, que siempre ayudan a otros, entre otras situaciones que no existen en la vida real pero que fueron planteadas por su autor como la realidad del hombre nuevo del futuro.

⁶⁴⁷ En Serrano (1968), p. 33.

defiende es la libertad del arte en el sentido de que no esté sometido ni subsumido a nada de antemano, pues de otra forma la obra saldría perdiendo. El día que hizo algo así, cuando escribió *Los demonios*, reconoció que lo hacía a costa del arte. Por eso es viable considerar que tiene razón cuando afirma que su arte es más realista que el realismo que defendían los revolucionarios, pues se adentra en las profundidades más oscuras, polémicas y complejas del ser humano. ¿Qué mayor realidad puede haber que aquella que expone lo que se suscita en el interior de cada hombre y que tanto nos interpela y nos agita como lectores? Serrano lo describe de una forma por demás adecuada:

«...los personajes novelescos comienzan a hablar, una tensión eléctrica de muy alto voltaje se apodera de nosotros. Nos sentimos atravesados, arrebatados, enajenados por estos hombres y mujeres cuya única función parece ser la de convertir en problemáticos los más triviales modos de conducta. Y entonces comienzan a suceder *cosas* en sus novelas: cosas acerca del alma y de Dios, del pecado y de la culpa, de la muerte y el destino de las criaturas. Cosas profundas que nos comprometen en aquella zona de nuestra personalidad habitualmente adormecida, mitad por temor, mitad por el hábito de navegar sobre las aguas de la trivialidad». ⁶⁴⁸

Es en este punto donde podemos establecer el puente con la psicología, pues es justamente ese temor, esa agitación, esa conversión de lo trivial en problema, esa preocupación por el alma, la culpa y la muerte, es lo que ciertamente posibilita el acceso a la profundidad de lo que *realmente* somos. Dostoievski no creía en la psicología porque la psicología, ya lo decíamos más atrás, era vista por el escritor ruso como un saber positivista que pretendía cosificar al hombre. El hombre del subsuelo fue el primer personaje en lanzar este reclamo contra el positivismo europeo y el espíritu científico de los hombres de acción. Sobre este personaje ya hemos visto también cómo para él es preferible la irracionalidad de una vida con sufrimiento que la utópica sociedad donde no hay carencias, pero en la que las personas son convertidas en simples hormigas autómatas y llenas de aburrimiento sin voluntad ni libertad. La ciencia occidental, esa que abrazaron los Bazárov y los personajes de

⁶⁴⁸ Serrano (1968), pp. 35-36.

Chernyshevski, es para Dostoievski un dispositivo que despoja al hombre de su *carácter polimorfo*.

El carácter polimorfo

El *carácter polimorfo* es una noción que ha pasado desapercibida en los estudios de Dostoievski y que sin embargo resulta de lo más valiosa para comprender su concepción del hombre y por ende de la psicología humana. La acuñó el poeta francés Paul Claudel en 1953 cuando escribió lo siguiente:

Dostoievski tuvo mucha influencia sobre mi visión de los caracteres; es el inventor del carácter polimorfo efectuando en psicología un descubrimiento equivalente al de De Vries en el mundo de la historia natural: la mutación espontánea... lo imprevisible, lo desconocido de la naturaleza humana, es lo que constituye el gran interés de Dostoievski. El hombre es un desconocido para sí mismo y nunca sabe lo que será capaz de realizar frente a una incitación nueva.⁶⁴⁹

Una noción así del hombre es absolutamente contraria al conocimiento que una ciencia positivista pretendería alcanzar acerca de lo humano. Pensemos, por ejemplo, en los fines a los que esta aspira: la descripción, la explicación, la predicción y el control.⁶⁵⁰ El problema es que todos estos objetivos son escurridizos cuando del hombre se trata, pues la psicología humana escapa a la mayoría de los métodos que la ciencia requiere para obtener sus hallazgos. El hombre, en su dimensión anatómico-fisiológica, puede ser objeto de la ciencia positiva, pero en cuanto a sus aspectos psicológicos y espirituales, es mucho más problemático. Claro que puede estudiarse científica y hasta experimentalmente la conducta, o los procesos cognitivos como lo hizo Piaget; o las emociones en tanto procesos fisiológicos; incluso los efectos de la oración en la frecuencia cardíaca o en el bienestar subjetivo; pero el todo es más que la suma de sus partes, y la complejidad con la que interactúan todas estas esferas, así como las diferentes y particulares formas en que se despliegan en cada individuo, ya no pueden ser aprehendidas tan fácilmente por el método científico. El hombre no solo es

⁶⁴⁹ En Serrano (1968), p. 8.

⁶⁵⁰ López Suárez (2007), pp. 28-29.

un fenómeno natural como la gravedad, ni un mero conjunto de células y tejidos; o sí lo es, pero es más que eso; es más que la suma de sus partes. Es un ser complejo que busca y construye sentidos, cuya relación con el mundo requiere de signos sujetos a interpretación. Es un ser semiótico.⁶⁵¹ Su existencia está más allá de la mera supervivencia; busca una vida afectiva satisfactoria así como realización, estatus, poder, entre otras necesidades que están más allá del puro acto de sobrevivir. Como dice Nietzsche, ha perdido la seguridad de los instintos, por lo que su condición es impredecible, mutable y, contra la consigna delfica, ni siquiera puede conocerse del todo a sí mismo.⁶⁵² Es el mismo problema que se presenta frente a una psicología orientada por la metafísica, pues al igual que la ciencia, se equivoca al establecer definiciones y categorías unitarias y universales acerca de lo humano, pero lo humano, por el contrario, es justamente un conjunto de pulsiones, instintos y fuerzas que, como lo establece Nietzsche al hablar de voluntad de poder, están siempre en constante movimiento, lucha, conflicto. La dinámica agonal, contradictoria y conflictiva es lo que finalmente constituye lo humano, precisamente porque, como lo vio Bajtín, no es posible encontrar humanidades unitarias, definidas y acabadas. Es la misma protesta que lanza Nietzsche contra esas unidades sintéticas lingüísticas por las que decimos “yo” o “sujeto”.⁶⁵³ Prejuicios metafísicos y científicos. Ficciones gramaticales.

Dice también Serrano Poncela que el polimorfo dostoievskiano es esa «mezcla de impulsos encontrados entre el bien y el mal, la generosidad y la vileza; arrastrado por la dicotomía pensamiento-acción a las actitudes más contradictorias».⁶⁵⁴ Evidentemente Serrano, como pensador socialista que era, sigue pensando en términos antinómicos, lo cual tiene sentido si consideramos que Dostoievski, como cristiano ortodoxo que era, también sigue asumiendo antítesis, pero entre estas –y en este punto estaría de acuerdo Nietzsche– hay infinidad de matices y gradaciones. Para Dostoievski puede existir el bien y el mal, ciertamente, pero el hombre no puede reconocer con claridad las fronteras en uno y otro, por lo que se mueve continuamente entre ambos polos sin establecerse nunca definitivamente en ninguno de ellos.

⁶⁵¹ Murueta (2014), pp. 43-44.

⁶⁵² GC, §335, pp. 192; MBM, §281, p. 300.

⁶⁵³ MBM, §54, pp. 100-101.

⁶⁵⁴ Serrano (1968), p. 45.

No es posible afirmar aquí si Bajtín leyó el artículo de Paul Claudel, pero lo que sí es un hecho es que la noción de *carácter polimorfo* tiene una correspondencia muy clara con la de *polifonía*. Ambas hablan de pluralidad de voces que convergen en un individuo, en una conciencia, entre las cuales hay antinomias, duda, confrontación y conflicto, incluso en aquellos más santos. Los fanáticos como Piotr lo son justamente por apartar de sí toda duda; de ahí su personalidad destructiva. Lo que hizo a Dostoievski psicólogo es lo que escribió acerca del hombre, de quien se hizo un profundo conocedor, por lo que su psicología es aquella que nos revela lo más humano: una condición en la que el hombre no puede ser sometido a un estado de conservación homeostática. Tampoco puede ser reducido a un mero dato biológico. Mucho menos a una síntesis unitaria de conciencia, ni a una definición acabada de lo que es cada individuo. Esta lucha interna siempre irresuelta es lo que explica la acción humana, así sea la compasión como el crimen. Nuevamente Serrano lo dice de mejor manera en las siguientes palabras, con las que cerramos, por lo demás, este apartado:

Las criaturas novelescas de Dostoievski colman su mundo imaginario con tensiones y complejidades, aventuras espirituales y paisajes del espíritu que han hecho la delicia, en nuestros días, de la analítica existencial y la psicología profunda. El sentido de la vida, su gratitud y derelicción, la ambivalencia originaria amor-odio, la oscura fuerza de lo irracional, arquetipos como el tanático y el de la Madre Tierra, el oscuro impulso numinoso que se expresa en el “timor domini”; todo esto y mucho más abarcan, confunden y desmenuzan en prolijos episodios las novelas de Dostoievski produciendo, con frecuencia, en el lector, un estado de ánimo que podríamos calificar desagradable. Nos incita y nos irrita a la vez; quisiéramos desprendernos de su lectura y algo nos impele a proseguirla. Sentimos que se desgarran el velo protector de lo trivial; se dispersa la tranquilidad de lo cotidiano y común; nos saca del refugio de los convencionalismos contruidos por la sociedad despersonalizada; se apodera de nosotros el *daimon* que abre lo oculto, lo inesperado y produce figuraciones de pesadilla. Esto es desapacible y poco confortador, sin duda, pero una vez sumidos en el vértigo de su dialéctica, ya no podemos retroceder».⁶⁵⁵

⁶⁵⁵ Serrano (1968), p. 12.

III. LA POLIFONÍA COMO CORRELATO DE LA VOLUNTAD DE PODER

Hemos llegado así al momento en el que todo ha de converger de acuerdo con el objetivo inicial de esta investigación. La tesis que deseamos plantear en este punto es la de la correspondencia entre la polifonía y la voluntad de poder en torno a la psicología. Hasta aquí se han identificado diversos elementos que dan cuenta de lo que para ambos autores significaría la psicología, y son esos elementos los que en este momento debemos vincular. Esto es, que lo que hemos desarrollado a lo largo de esta investigación con respecto a nuestros dos autores encuentra su confluencia aquí, en las nociones plurales de *voluntad de poder* y de *polifonía*. Es adecuado decir “nociones plurales” porque si algo tienen en común estos dos conceptos es justamente eso, la pluralidad, con todas las implicaciones que esta palabra conlleva: complejidad, variedad, confrontación, contradicción, movimiento, devenir, y profundidad, entre otras. Ahora bien, con confluencia no queremos decir coincidencia, pues el vínculo que mantuvo Nietzsche con Dostoievski fue un tanto ambivalente, por lo que antes de entrar de lleno al tema de la psicología cabría detenernos un momento en ciertos rasgos de esa ambivalencia.

1. La relación de Nietzsche con Dostoievski: una relación ambivalente

Como se ha demostrado a lo largo de esta investigación, hay diversos aspectos en los que Nietzsche y Dostoievski mantienen posturas similares o análogas, pero de igual forma hay muchas otras en las que difieren, por lo que se corre el riesgo de ignorar estas últimas en el afán de encontrar las primeras. Es evidente que es en el cristianismo donde se encuentra su mayor distanciamiento. A este respecto no debemos olvidar la correspondencia que mantuvo Nietzsche con Georg Brandes. El 6 de octubre de 1888 este le dice a aquel que ha escrito dos obras, una de ellas titulada *Impresiones de Rusia*, a lo que Nietzsche le responde el 20 de octubre que le agrada Rusia, y que cada libro ruso, especialmente de Dostoievski, es su «mayor consuelo y un verdadero manantial de tranquilidad».⁶⁵⁶ Entonces el danés le responde el 16 de noviembre del mismo año lo siguiente:

⁶⁵⁶ Brandes (2008), p. 112.

Es interesante que parte de lo que usted dice de Dostoievski en su último libro concuerde con mi concepto acerca de él. También he recordado su nombre en mi obra sobre Rusia, cuando hablo de Dostoievsky. Es un gran poeta, pero un ser repugnante, cristianamente emocional y sádico al mismo tiempo. Toda su moral es la que usted llama moral de esclavos.⁶⁵⁷

A lo que responde Nietzsche, el 20 de noviembre, lo siguiente:

Estoy conforme con lo que dice usted de Dostoievsky: siento por él mucho aprecio como uno de los psicólogos más grandes del mundo. Le estoy profundamente agradecido, por más antagónico que sea a mis instintos. Lo mismo siento hacia a Pascal, a quien casi quiero, porque me enseñó mucho, mucho. ¡Es el único cristiano lógico!⁶⁵⁸

Stellino asegura que en estas palabras se puede leer la esencia del «diálogo intelectual» del filósofo con el novelista, palabras que además pueden ser consideradas como el juicio global y definitivo de Nietzsche sobre Dostoievski, sobre todo porque un mes y medio después fue cuando el alemán perdió la lucidez.⁶⁵⁹ Pero hay más. La nueva respuesta de Brandes a estas líneas son también dignas de consideración, pues aprovecha para ampliar sus impresiones personales acerca del novelista ruso, impresiones que si bien solo son atribuibles a Brandes, no dejan de ser una referencia sobre lo que también es Dostoievski para algunos:

Observe bien la cara de Dostoievski: por un lado, cara de campesino; por el otro, de criminal. Nariz chata, ojos pequeños y penetrantes, con pestañas que tiemblan de nerviosismo; frente elevada y, al pie de la boca, los labios expresivos que cuentan penas infinitas, melancolías abismales, apetitos insanos, misericordia intensa y apasionada envidia. Un genial epiléptico con apariencia de buena persona, que es al mismo tiempo roído por las ambiciones, la envidia y el odio, frutos de un alma pequeña. Los personajes de Dostoievsky no son solamente pobres y lastimosas criaturas, sino naturalezas simples y sensibles, nobles prostitutas con alucinaciones, mártires entusiastas, epilépticos talentosos.

⁶⁵⁷ Brandes (2008), p. 113.

⁶⁵⁸ Brandes (2008), p. 115.

⁶⁵⁹ Stellino (2010), pp. 86-87.

Hombres así habrían sido los primeros apóstoles del cristianismo. Es difícil imaginar algo más antagónico al Renacimiento.⁶⁶⁰

Se parece a lo que referimos en su momento con respecto a la opinión de Nabokov, pero ya no hay una respuesta de Nietzsche a estas palabras. Solamente le envía una carta sin dirección ni fecha con grandes letras, a lápiz y sobre papel rayado, como si fuera escrita por un niño, y con sello del correo de Turín del 4 de enero de 1889, en la que lacónicamente le dice lo siguiente:

Al amigo Georg:

Después de haberme descubierto no ha sido difícil llegar hasta mí. Ahora la dificultad consiste en librarse de mí.

El crucificado.

La respuesta de Nietzsche ya muestra los primeros síntomas de la demencia en la que vivirá por diez años más antes de morir. Más allá del dato anecdótico que representan estas últimas líneas, lo interesante a rescatar con respecto a la incisiva descripción que hace Brandes de Dostoievski es que Nietzsche ya había pensado algo similar. Como nos recuerda Stellino,⁶⁶¹ las palabras de Brandes nos hacen recordar qué contrario le resultaban a Nietzsche estos tipos fisiológicos, tal como se puede leer en un fragmento de *El caso Wagner*:

En la esfera más limitada de los así denominados valores morales no es posible encontrar una antítesis más grande que la de la moral de los señores y la moral de los conceptos cristianos de valor: esta última, que ha crecido en un suelo completamente mórbido (– los Evangelios nos presentan exactamente los mismos tipos psicológicos que describen las novelas de Dostoievski), y, en el lado contrario, la moral de los señores («romana», «pagana», «clásica», «del Renacimiento»), en cuanto lenguaje simbólico de lo plenamente conseguido, de la vida ascendente, de la voluntad de poder como principio de la vida.⁶⁶²

Son líneas que nos recuerdan que, en efecto, el enaltecimiento de los valores aristocráticos que caracterizan la filosofía nietzscheana está fuertemente confrontado con el enaltecimiento

⁶⁶⁰ Brandes (2008), p. 117.

⁶⁶¹ Stellino (2010), pp. 87-88.

⁶⁶² CW, Epílogo, pp. 238-239.

que Dostoievski hizo del *mujik*, uno de los estratos más bajos de la Rusia zarista. Por eso el cristianismo de Dostoievski, si bien era ortodoxo, también mantenía cierta distancia con la ortodoxia institucional. De hecho, Dostoievski criticaba al cristianismo occidental, especialmente al católico romano, por lo que seguramente hubiese tenido con Nietzsche más acuerdos de los que imaginamos. Por consiguiente, es la cuestión de la aristocracia la que marque quizás, más que el cristianismo, las diferencias entre ambos autores. Dostoievski hace continuamente mofa de la aristocracia rusa; suele presentarla como decadente, desfasada, afectada, y cómicamente ridícula. Piénsese, por ejemplo, en el malvado Príncipe Valkovsky de *Humillados y ofendidos*; o en el pusilánime gobernador von Lembke de *Los demonios*. Dostoievski, si bien había dejado atrás su pasado socialista y revolucionario, no dejó de sentir mucha cercanía con los pobres, especialmente por los campesinos y la piedad popular que estos practicaban. ¿Por qué entonces Nietzsche seguía sintiéndose agradecido con Dostoievski si al mismo tiempo este representaba tantas cosas que a aquel le eran tan contrarias? Podríamos argumentar que muchas veces se suele aprender más de quien se es antagónico que de quien se es afín, pues aquel nos interpela más que este. No es infrecuente encontrar opiniones que sostienen que Nietzsche era más afín de lo que podría pensarse con respecto a aquellos que más criticaba, tales como Platón, Sócrates o Kant.⁶⁶³ Dice Stellino que Nietzsche ama a Dostoievski al mismo tiempo que lo odia, pues se ve a sí mismo en él, solo que en su tipo contrario.⁶⁶⁴ Es por eso que Nietzsche parece estar agradecido con Dostoievski por lo que le enseñó más que por considerarlo un alma gemela. Por ello, además de las diferencias, también es cierto que hubo muchas coincidencias y valoraciones positivas. Ya hemos visto cómo Nietzsche le dijo a Brandes que Dostoievski le proporcionaba consuelo y tranquilidad. Pero además Nietzsche sentía admiración por el pueblo ruso. Así se lo hace saber a Emily Fynn el 4 de marzo de 1887, poco después de un sismo que ha sacudido a Niza, desde donde le escribe:

[...] este invierno he reflexionado mucho sobre las cualidades anímicas del pueblo ruso, gracias al eminente psicólogo Dostoievsky, con el que ni siquiera el más moderno París tiene alguien que se le parangone en lo que hace a la agudeza de análisis. A través de él se aprende a amar a los rusos — y también se aprende

⁶⁶³ Cortés del Moral (2017), p. 322.

⁶⁶⁴ Stellino (2010), p. 116.

a *temerles*. Es un pueblo que aún no ha gastado sus fuerzas, como la mayoría de los pueblos europeos, ni la fuerza de su voluntad ni la de su corazón.⁶⁶⁵

Una clave más para comprender la afinidad de Nietzsche con Dostoievski se encuentra en el carácter trágico de la obra de este último. Llinares sostiene esta hipótesis al referir cómo E. M. de Vogüé, un crítico experto en literatura rusa y que fue la fuente en la que Nietzsche conoció los datos biográficos de Dostoievski, resaltó el carácter trágico de su obra, reconociendo además su gran talante filosófico. Todo ello debió resultarle a Nietzsche de lo más afín a sus intereses.⁶⁶⁶ Por su parte, Augusto Vidal, editor de las *Obras completas* de Dostoievski, creía que a la luz de «la pintura de las tragedias de la vida moderna», la psicología de los personajes de Dostoievski era muy peculiar, pues se mostraba no como un desarrollo, sino «en sus manifestaciones en los momentos decisivos de su vida».⁶⁶⁷ Pero todavía hay algo más, más vinculado a un Nietzsche que se nos presenta muy humano. Se trata de una anécdota que cuenta Meta von Salis-Marschlins acerca de una conversación que tuvo con Nietzsche en Sils-Maria en el verano de 1887 a propósito del libro que acababa de leer Nietzsche y que no es otro que *Humillados y ofendidos*. Cuenta lo siguiente:

Leyó con ojos humedecidos *Humillados y ofendidos*, obra aún más profunda [que la narración *Der Nachsommer* de Adalbert Stifter], más humilde, una obra humillante por la opresión y el aplastamiento de sus héroes, casi insoportable para el orgullo de un ser humano. Él —esto es lo importante— condenaba toda una serie de sentimientos en su grado extremo, no porque *no* los tuviera, sino al contrario, porque los *tenía* y *conocía* su peligro.⁶⁶⁸

Si damos crédito a las palabras de su amiga, y contrario a lo que suele pensarse, Nietzsche fue capaz de sufrir y experimentar el dolor de los humillados y los ofendidos, de “los de abajo”. En realidad esto no le debería sorprender a nadie, pues Nietzsche nunca dejó de ser un hombre con una profunda sensibilidad, pero aun así no deja de ser interesante pensar en un Nietzsche que se conmueve ante el sufrimiento de los más débiles. Es bien significativo además pensar en un Nietzsche que condenaba las manifestaciones intensas de

⁶⁶⁵ CO, V, #812, pp. 278-279.

⁶⁶⁶ Llinares (2012), pp. 126-127.

⁶⁶⁷ En Llinares (2012), p. 122.

⁶⁶⁸ En Llinares (2012), p. 131.

sentimentalidad, pero no porque no las experimentara, sino porque, como dijo su amiga, conocía su peligro. Evidentemente la obra de Dostoievski le generó a Nietzsche intensas emociones y experiencias estéticas, y no solo una valiosa fuente de reflexiones filosóficas y psicológicas, lo cual es algo que quizás suele olvidarse.

Dicho todo lo anterior y una vez aclarada la relación ambivalente que mantuvo Nietzsche como lector de Dostoievski, hemos despejado el terreno para entrar de lleno al aspecto más importante y que más definió la afinidad y compatibilidad entre ambos autores y que no es otro que el de la psicología. Debemos recordar que el atributo que le asignó el filósofo al novelista fue el de psicólogo, y que es justamente ese oficio de psicólogo por el que aquel se sintió agradecido. El punto de encuentro y convergencia con el que iniciamos este apartado no es otro que el de la psicología, y como ya hemos visto, es una psicología que nos remite a la noción de pluralidad, que en el caso de Nietzsche sería caracterizada por la voluntad de poder mientras que en el caso de Dostoievski sería por la de polifonía. Dice Ernst Benz que la psicología de Dostoievski le fascinó al alemán porque «le descubre las profundidades de la actitud del alma y del tipo humano cristianos, así como en su complejidad y en su pluralidad todavía no las había descubierto [SIC]». ⁶⁶⁹ Profundidad. Complejidad. Pluralidad. Todo esto implica la psicología de Dostoievski, pero también la de Nietzsche.

2. La psicología como pluralidad

Como ya se ha mencionado, tanto Nietzsche como Dostoievski tenían una visión crítica de la psicología de sus tiempos. Para el primero pendía de prejuicios morales; concretamente hemos referido la concepción antitética del mundo, el atomismo psíquico y la superstición del alma dentro de tales prejuicios. Para Dostoievski, por su parte, la psicología implicaba un saber positivista que cosificaba y mecanizaba al hombre. Pero estas visiones no son tan diferentes. Nietzsche también era un crítico del positivismo y de la ciencia de su tiempo. Ante todo consideraba que la ciencia contribuía a establecer ficciones igual de problemáticas que la metafísica. ⁶⁷⁰ Sostenía que la fe simplemente había sido sustituida por la ciencia, siendo

⁶⁶⁹ En Stellino (2010), p. 116.

⁶⁷⁰ GM, III, 24, p. 219.

ambas guardianas de una verdad inestimable e incriticable.⁶⁷¹ Para el de Röcken, además, la ciencia empobrece de una forma en la que hubiera estado de acuerdo Dostoievski: «desde un punto de vista fisiológico descansa la ciencia sobre el mismo terreno que el ideal ascético: un cierto *empobrecimiento de la vida* constituye, tanto en un caso como en otro, su presupuesto, — los afectos enfriados, el *tempo* retardado, la dialéctica ocupando el lugar del instinto, *la seriedad* grabada en los rostros y los gestos».⁶⁷² A pesar de que el positivismo cree que solo hay hechos, lo que constituye un «*factum* “en sí”», realmente lo que tenemos son solo interpretaciones, y lo que interpreta son las necesidades del intérprete, sus pulsiones, su voluntad de poder. «Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos».⁶⁷³ Este es el perspectivismo de Nietzsche, y el perspectivismo implica también un carácter plural, pues no hay un solo sentido del mundo, no hay un sentido “en sí”, sino que existen innumerables sentidos a partir de los cuales se pueden interpretar los hechos.⁶⁷⁴ Esto es lo que no comprendió el positivismo y que de alguna forma Dostoievski supo también vislumbrar cuando observó que la ciencia psicológica de su tiempo pretendía ver solo hechos indiscutibles y verdades absolutas, como si los hombres fueran máquinas o cosas, y no la infinidad de sentidos y toda la gama de circunstancias que había detrás de un acto como el de Raskólnikov.

Si decimos que el mundo posee varios sentidos, pluralidad de sentidos, qué no se podría decir específicamente de ese ser multifacético, polimorfo y complejo que es el hombre, cuyos conflictos y diálogos constantes internos; cuya conciencia, compuesta de muchas voces; cuyo cuerpo, constituido de innumerables instintos y pulsiones, hacen de él un ser que no puede reducirse a un hecho en sí, ni a un dato biológico, ni a una abstracción metafísica como el alma, ni a una unidad sintética y acabada como el yo, ni a una mera fórmula matemática o acto mecánico, ni a un acto de superficie como la conducta, sino que debe ser abordado como una pluralidad compleja de fenómenos que están más allá de las leyes naturales siempre constantes.

⁶⁷¹ GM, III, §25, p. 221. Cfr. Zamosc (2016), especialmente la n. 9 de las pp. 78-79.

⁶⁷² GM, III, p. 222.

⁶⁷³ FP, Final de 1886-Primavera de 1887, 7 [60], p. 222.

⁶⁷⁴ FP, Final de 1886-Primavera de 1887, 7 [60], p. 222.

La psicología está llamada a despojarse de los prejuicios de los que ha pendido, pero ya no solo los prejuicios de la metafísica, sino también los de la ciencia. O quizás algo más osado sería decir que esos prejuicios de la metafísica incluyen a los de la ciencia, sobre todo la ciencia positiva. Pero concebir a la psicología desde la voluntad de poder implica partir de un principio de vida que, especialmente en el hombre, no puede arrojar fórmulas demasiado predecibles, sino que muta, cambia, se mueve, se transforma de acuerdo con los diferentes instintos que se alimentan de la cultura, cultura que a su vez manifiesta sus fortalezas y carencias según su época, pueblo y lugar. Si bien existen diversos rasgos y comportamientos que son más o menos universales en el hombre, como en todas las especies, también es cierto que lo que se puede decir de cada individuo humano es sumamente diferente de lo que se puede decir de otro, por lo que cada acto humano debe ser interpretado a la luz de su cultura, de su modo de existencia y de sus propias condiciones personales, esto es, a la luz de su propia voluntad de poder.

Quizás Dostoievski no estaba interesado en proponer una psicología alterna a la psicología “bernardiana”.⁶⁷⁵ Tampoco es probable que estuviera de acuerdo en despojar de la noción de alma al hombre ni al pueblo. Pero muy probablemente se sentiría en sintonía con Nietzsche en cuanto a la necesidad de una psicología que tuviera como fundamento una realidad tan vital y profunda como lo es la voluntad de poder. Una voluntad de poder que originariamente se manifiesta como principio orgánico de vida y se despliega luego como múltiples fuerzas agonales a través de las cuales se conforma una cultura. Incluso esos cuerpos enfermizos y siempre luchando por la vida tan presentes en la obra de Dostoievski, encuentran correspondencia en la visión nietzscheana del concepto de salud, el cual está más allá de la mera constitución fisiológica.

La psicología nietzscheana está llamada entonces a identificar las constituciones saludables que caracterizaron a los pueblos antiguos, resistentes y duros como seguramente creía Dostoievski que era el pueblo ruso (ese que sobre todo se ha forjado en el frío de las grandes estepas siberianas y de la tierra labrada endurecida por el hielo), cuyos valores eran fruto de una propuesta afirmativa antes que reactiva, desarrollados por hombres que eran

⁶⁷⁵ Palabra derivada de Claude Bernard, científico que ha sido un paradigma dentro de la clínica positivista gracias a que fue, entre otras cosas, fundador de la medicina experimental. Es un término usado por Dostoievski en diversos momentos de sus obras, siempre con un sentido crítico o incluso peyorativo.

fisiológicamente fuertes. Por eso, las condiciones de existencia no solo son fisiológicas, sino también anímicas, razón por la cual la psicología nietzscheana es, más bien, una fisiopsicología. Ni siquiera la noción misma de psicología puede ser unitaria en Nietzsche, de la misma forma que tampoco podría ser monológica en Dostoievski.

En ambos casos, tanto en Nietzsche como en Dostoievski, podríamos afirmar que la pluralidad de fuerzas es lo que se encuentra detrás de todo hecho psicológico, llámese este conducta, afecto o cognición, y tales fuerzas son orgánicas, ambientales e ideológicas, sin que debamos reducir lo psicológico a una sola de ellas. Más aun –y esto es lo que revela nuestra investigación– el hecho psicológico implica una participación de todas esas fuerzas en conjunto, aunque no de forma indiferenciada. No es que todos los actos psicológicos y las fuerzas que en ellos intervienen sean lo mismo, pues decir eso sería caer en una especie de holismo pseudoespiritualista más cercano a la New Age que a la filosofía o a la psicología. La visión holística, actualmente de moda, apunta a una integración armónica y equilibrada de todas las esferas y dimensiones de la persona, mientras que la visión nietzscheano-dostoievskiana (si se permite la expresión) corresponde más a una condición humana siempre agonal y nunca resuelta del todo.

Dicho esto podemos enunciar nuestra tesis final de la manera siguiente: Nietzsche descubrió en Dostoievski una psicología que le era afín porque en ella encontró una condición realista del hombre, más allá de los supuestos idealistas, así como el poder que las ideologías tienen en la conformación de la condición humana.

Nietzsche aprendió de Dostoievski diversos tipos de psicología como las del criminal o la del nihilismo, entre otras menos explícitas pero que hemos desmenuzado aquí, tales como la psicología del masoquismo, del resentimiento, del ateísmo y del cristianismo. Esa es la psicología que el filósofo vio en el novelista y de la que se enriqueció (“aprendió algo”) para elaborar o afinar diversos conceptos relacionados con todas aquellas nociones. Esto es lo que hemos podido hallar de acuerdo con los que han revelado las fuentes nietzscheanas. Sin embargo, ha sido también necesario realizar un ejercicio más a fondo que nos permita reconocer cuál es esa afinidad que se presenta entre Nietzsche y Dostoievski en torno a la psicología, llegando a la conclusión de que el denominador común al respecto es la pluralidad, pues la voluntad de poder, como principio filosófico, tiene correspondencia con

la noción literaria de polifonía. Ambas son esencialmente pluralidad. Es en este sentido que hemos desanudado la afinidad entre Nietzsche y Dostoievski en torno a la psicología. Voluntad de poder y polifonía confluyen así en un saber que las articula: la psicología. Una psicología que es, pues, pluralidad, pues pluralidad es tanto voluntad de poder como polifonía. Hablamos por tanto de una *psicología de la pluralidad*.

CONCLUSIONES

I. RESUMEN FINAL

Hemos llegado al final de nuestra investigación, en la que se han descrito tanto las afinidades como las divergencias entre la psicología que arroja la obra de Dostoievski y la psicología que elaboró Nietzsche. Para ello hemos hecho un recorrido que comenzó con los antecedentes que prefiguraron ambas perspectivas, para luego identificar cuáles fueron las enseñanzas psicológicas que Nietzsche recogió de Dostoievski, y así concluir, finalmente, que aquello que mantienen en común ambos autores con respecto a la psicología es la pluralidad.

En primer lugar, se ha de referir que, concretamente, la psicología que encontró Nietzsche en Dostoievski y de la cual retomó valiosos aprendizajes se vincula a tipos muy específicos de psicología, especialmente una problematización con respecto al autoconocimiento, así como una psicología del criminal y del nihilismo, pero tejiendo más fino podemos encontrar que también elaboró referentes importantes con respecto a otros fenómenos psicológicos tales como el resentimiento, el ateísmo y el cristianismo. Asimismo, hemos elaborado interesantes puentes interpretativos en relación con la conciencia, la memoria, la enfermedad, el cuerpo, la decadencia, el romanticismo, la crueldad, el *pathos* de la distancia, la voluntad y el hombre polimorfo.

Los fenómenos psicológicos que manifiestan los personajes de Dostoievski son desarrollados por su autor a través de dos etapas distintas. En la primera, que hemos llamado presiberiana, el hombre se presenta como un ser sujeto a las condiciones socioeconómicas de su entorno, de manera que en esa fase podemos decir que hallamos una psicología social. Luego, en la segunda etapa, posterior a su paso por Siberia, en la que Dostoievski experimentó un nuevo nacimiento, encontramos a personajes cuyas condiciones psicológicas son conformadas a partir de las ideologías que se despliegan en el momento sociohistórico de cada uno de ellos. Ya no es el entorno inmediato el que incide en las condiciones psicológicas del hombre, sino la visión que del mundo este se ha formado gracias a las ideas que ha encarnado. Ahora bien, como las ideas solo pueden desplegarse y desarrollarse gracias a su encuentro con otras ideas, con las que dialoga y se confrontan, la noción bajtiana de

polifonía es clave para comprender la psicología que se halla en la narrativa dostoievskiana, con lo que podríamos concluir al respecto que la psicología de Dostoievski es una psicología polifónica.

Por su parte, en Nietzsche hemos identificado también dos fases principales a través de las cuales desarrolló su concepción de la psicología. La primera, precedida por un pensamiento más temprano donde abordó la cultura griega y la relación Dionisos-Apolo, se plasmó sobre todo en su etapa llamada ilustrada, en la que, gracias a la influencia de los moralistas franceses y de su amigo el psicólogo Paul Rée, hizo de la psicología un oficio dirigido a develar lo que se encuentra detrás de los sentimientos morales, hallando con ello que su procedencia es más humana que divina, esto es, más egoísta, contingente e interesada de los que le gustaría a la filosofía tradicional. Es una etapa que podría sugerirse como una psicología de la moral. Luego, en la segunda fase del desarrollo de su psicología, especialmente a partir de *Más allá del bien y del mal*, encontramos que el saber psicológico cobra una relevancia central en la trama del conocimiento humano, pues es un saber que está llamado a conducir de nuevo a los problemas fundamentales, es decir, a aquellos que son los más originarios y que se pueden enunciar como voluntad de poder. Es una etapa en la que no ha abandonado la indagación por el origen de los actos morales, pero, a diferencia del período anterior, lo que elaboró aquí ha adquirido forma de voluntad de poder, noción inherentemente plural que indica el conjunto de fuerzas y voluntades (no solo orgánicas, sino también culturales) que entran en relación en todo organismo y por el cual se constituye se forma y constituye la vida, por lo que la psicología de esta etapa es una psicología más profunda y también más abarcante, pues ya no busca solamente la procedencia o de los valores sino también de todos los productos culturales como la religión y la ciencia, entre otros. Si en la primera fase buscó de dónde proviene la moralidad, es en la segunda donde encuentra plena respuesta sobre el origen y fundamento no solo de la moral, sino de toda forma de valoración, y que no es otra cosa que la voluntad de poder.

La psicología nietzscheana es, en síntesis, una psicología que no se limita a lo moral, pero tampoco a lo psíquico, sino que, al superar las antítesis y los dualismos occidentales, se configura como una fisio-psicología extramoral y posmetafísica, donde lo psicológico se

incorpora (se hace cuerpo) para dar paso a una nueva ciencia hermenéutica que además se sitúa más allá de los reduccionismos empírico-positivistas.

¿Qué tienen en común ambas psicologías, es decir, la de Nietzsche y la que se encuentra en las obras de Dostoievski? En pocas palabras, que en ambos casos el fenómeno psicológico humano es plural, esto es, con múltiples fuerzas que entran en relación y que hacen de la condición humana una realidad agonal, dialógica, ideológica, dinámica, compleja y profunda.

En resumen, la noción plural de voluntad de poder, que ha atravesado prácticamente toda esta investigación, encuentra una correspondencia en la noción literaria, también plural, de polifonía. Ambos conceptos, voluntad de poder y polifonía, ponen en entredicho los prejuicios bajo los cuales se ha concebido al hombre y que son los mismos de los que se ha sostenido la psicología. No solo los morales o metafísicos, sino también los científicos. Por tal motivo, tanto en Nietzsche como en Dostoievski encontramos una tesis viable y actualmente pertinente a la que se le puede denominar psicología de la pluralidad.

II. RELEVANCIA PARA LA PSICOLOGÍA ACTUAL

Si bien este trabajo ha consistido ante todo en un tratamiento filosófico, también es necesario preguntarnos qué alcances tiene lo encontrado aquí para el ejercicio de la psicología actual. Antes que nada, se debe aclarar que no ha sido nuestra intención proponer aquí un nuevo modelo de psicología; eso sería demasiado pretencioso. Pero tampoco nos impide, por otra parte, que de esta investigación se recojan conclusiones que pueden ser útiles al saber y a la profesión de la psicología, pues no deja de ser útil poner bajo sospecha ciertos supuestos que se dan por sentado en dicha disciplina. Uno de ellos, el principal quizás es el que se refiere a los prejuicios morales de los que sigue (de)pendiendo en muchos sentidos. Hacer de la psicología una enseñanza moral parece más presente de lo que muchos imaginan. Propuestas como la psicología positiva, solo por citar un ejemplo, no dejan de tener una fuerte carga moralina cuando consigna que lo sano es pensar positivo. Asimismo, nociones como mente o psique siguen teniendo un referente metafísico (y por extensión, religioso) que nos remite a la noción de alma. Y de igual forma, los reduccionismos científicos pueden ser insuficientes

para comprender adecuadamente la condición humana. Creer que todo puede explicarse por una conexión sináptica es un sesgo que no toma en cuenta el papel de las ideologías y las condiciones sociohistóricas y contextuales presentes en el comportamiento humano.

La fisio-psicología nietzscheana resulta novedosa porque nos propone la elaboración de una psicología posmetafísica y extramoral que elabore una crítica de la cultura, entendida esta como elemento configurador de fuerzas que propician tanto salud como decadencia. Y por su parte, contra las posturas materialistas, racionalistas y mecanicistas que nutrieron la psicología científica de su tiempo, Dostoievski nos enseña a mirar con recelo las concepciones que en occidente se han construido acerca del hombre, haciéndonos ver la necesidad de detenernos más en el vínculo natural que los pueblos guardan con su tierra y sus raíces. Esto es algo que podría tener mucho rendimiento en regiones como Latinoamérica, donde se hace indispensable resistir al influjo de Megatendencias capitalistas que atentan contra la riqueza psicológica y cultural de los pueblos originarios.

Quizás el error de los enfoques tradicionales de la psicología es el de proponer nociones unitarias como objeto de estudio; mente, conducta, psique, emoción... todos son conceptos que nos remiten a una sola dimensión de la condición humana, sin considerar el carácter múltiple, agonal, inacabado y dinámico de la misma.⁶⁷⁶ Claro que no es posible pretender que las reflexiones que han suscitado nuestros dos autores nos permitan concluir un modelo de psicología completo, acabado, perfecto. Eso sería justamente lo contrario al espíritu filosófico que ha animado a esta tesis. Pero sí nos permite imaginar una psicología que recupere el carácter polimorfo del hombre y que signifique una propuesta no alternativa, sino complementaria a los modelos actuales, pero que sobre todo combata algunas prácticas manageriales propias de la industria de la felicidad. En esto radica el alcance de la psicología filosófica que aquí se ha desarrollado.

⁶⁷⁶ Un autor que ha comprendido esto es el psicólogo y filósofo mexicano Marco Eduardo Murueta, quien para salvar estos problemas que presenta la palabra "psicología" ha propuesto una noción que abarca toda esa multiplicidad de dimensiones que la conforman, poniendo especial énfasis en su carácter semiótico: la *praxis*. Se recomienda revisar su propuesta que no sólo es teórica sino también práctica (cfr. Murueta, 2014).

III. PROPUESTAS DE INVESTIGACIÓN FUTURAS

Concluir una tesis puede ser algo muy satisfactorio, sobre todo si se ha hecho lo que desde un principio se imaginó, y no obstante, aun así, no deja de quedar cierto sentimiento de insuficiencia por no haber podido decir todo lo que se tenía en el tintero. Al respecto he de lamentar no haber podido trabajar más obras de Dostoievski, con lo que se hubiera enriquecido muchísimo este trabajo, pero los tiempos ya no lo permitieron. Es por eso que, a manera de propuesta, se sugieren las siguientes líneas de investigación para quien quiera partir de los hallazgos de esta tesis.

- A. Un análisis de la psicología nietzscheana tomando como eje al perspectivismo sería una veta muy rica que todavía no se ha explorado. Al haber múltiples perspectivas desde donde se puede observar la realidad, la relación entre la pluralidad y el perspectivismo no deja de ser de lo más sugerente. Y relacionado con este punto, un vínculo entre polifonía y perspectivismo también se antoja de lo más interesante.
- B. El análisis de *El idiota* con respecto a una *psicología nietzscheana del cristianismo* sería un trabajo que por sí mismo daría para una tesis.
- C. Tanto en Nietzsche como en Dostoievski es factible pensar en una *psicología de la moralidad*, donde se explore el papel que juegan las ideologías en la conformación de las creencias y los valores, especialmente de cara a una sociedad contemporánea como la nuestra.

No quedaría entonces más que concluir este trabajo con una cita de Serrano, que puede definir muy bien la manera en que estos dos autores se vincularon tan cercana y tan lejanamente al mismo tiempo, con su descontento compartido frente al mundo, pero con sus respectivos esfuerzos por hacer de él un lugar un poco mejor:

«En Dostoievski, especie de Juan Bautista del nuevo profeta y anunciador del primero del *escatos* humanístico liberal decimonónico, las verdades nuevas “se proclaman con vergüenza y horror”, mientras en Nietzsche aparecen como una declaración de derechos”. Pero en ambos se da una misma crítica del racionalismo y el humanismo occidentales; una condena del saber positivista y de la creencia en el progreso lineal; un desdén por el cientifismo que trata de elaborar su

metafísica; una misma crítica del idealismo kantiano, de la psicología positivista y de la moral católica; una valoración del inconsciente y lo irracional; una tendencia a destruir valores consagrados por la tradición. En uno y en otro hubo por medio de anormalidades psíquicas, enfermedades y dolor. Nietzsche, en su *Voluntad del Dominio*, ha escrito: “Los grandes innovadores son, sin excepción, enfermos y epilépticos. La enfermedad y el dolor hacen más profundo al hombre”». ⁶⁷⁷

----- F I N -----

⁶⁷⁷ Serrano, 1968, p. 99.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Nietzsche

- NIETZSCHE, Friedrich (2010c). *Aurora: reflexiones sobre los prejuicios morales* (trad. Genoveva Dietrich). México, D.F.: Random House Mondadori. [A]
- NIETZSCHE, Friedrich (2007). *El anticristo: maldición sobre el cristianismo* (trad. e intr. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza. [AC]
- NIETZSCHE, Friedrich (2009). *El ocaso de los ídolos* (trad. y pról. Roberto Echavarren). Barcelona: Tusquets. [CI]
- NIETZSCHE, Friedrich (2007b). *Correspondencia* (Marco Parmeggiani Rueda, trad.), vol. II, Abril 1869 – Diciembre 1874. Madrid: Trotta. [CO, II]
- NIETZSCHE, Friedrich (2012). *Correspondencia* (trad. Juan Luis Vermal), vol. V, Enero 1885 – Octubre 1887. Madrid: Trotta. [CO, V]
- NIETZSCHE, Friedrich (2010d). “El caminante y su sombra” (trad. Alfredo Brotons Muñoz), en *Nietzsche. El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*. Madrid: Gredos. [CS]
- NIETZSCHE, Friedrich (2003b). *El caso Wagner*, en *Escritos sobre Nietzsche* (Joan B. Llinares, ed.). Madrid: Biblioteca Nueva. [CW]
- NIETZSCHE, Friedrich (2006). *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es* (trad. e intr. Andrés Sánchez Pascual). Madrid, España: Alianza Editorial. [EH]
- NIETZSCHE, Friedrich (2010a). *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, vol. I (trad., intr. y n. Luis E. de Santiago Cuervós). Madrid: Tecnos. [FP, I]
- NIETZSCHE, Friedrich (2008). *Fragmentos póstumos (1875-1882)*, vol. II (trad., intr. y n. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza). Madrid: Tecnos. [FP, II]

- NIETZSCHE, Friedrich (2010b). *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, vol, III (trad., intr. y n. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill). Madrid: Tecnos. [FP, III]
- NIETZSCHE, Friedrich (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol, IV (trad., intr. y n. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares). Madrid: Tecnos. [FP, IV]
- NIETZSCHE, Friedrich (1985). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Avila Editores. [GC]
- NIETZSCHE, Friedrich (2008). *La genealogía de la moral: un escrito polémico* (trad. e intr. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza. [GM]
- NIETZSCHE, Friedrich (2001b). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (Vol. I). (A. Brotons Muñoz, Trad.) Madrid: Akal. [HH, I]
- NIETZSCHE, Friedrich (2007). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (Vol. II). (A. Brotons Muñoz, Trad.) Madrid: Akal. [HH, II]
- NIETZSCHE, Friedrich (2020a). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (trad. e intr. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza. [MBM]
- NIETZSCHE Friedrich (2003a). *El nacimiento de la tragedia: o Grecia y el pesimismo* (trad. e intr. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza. [NT]
- NIETZSCHE, Friedrich (2001a). *Schopenhauer como educador: tercera consideración intempestiva*. Madrid: Valdemar. [SE]
- NIETZSCHE, Friedrich (2011). *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud* (Diego Sánchez Meca, ed.; Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santos Guervós, trads.). Madrid: Tecnos. [UPH]
- NIETZSCHE, Friedrich (2000). *La voluntad de poder* (trad. Aníbal Froufe). Madrid: EDAF. [VP]
- NIETZSCHE, Friedrich (2020b). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (trad. e intr. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza. [Za]

Obras de Dostoievski

- DOSTOIEVSKI, Fiódor (2016). *Los mejores cuentos de...* Madrid: Mestas. [CM]
- DOSTOIEVSKI, Fiódor M. (2019). *Los demonios* (Carlos de Arce, trad.). Madrid: Penguin Random House. [D]
- DOSTOYEVSKI, Fiódor M (1953). *Obras completas*, tt. I y III (trad., intr., pról. y n. Rafael Cansinos Assens): Madrid: Aguilar. [LP y HK]
- DOSTOIEVSKI, Fiódor (2015). *Memorias de la casa muerta*. (J. García Gabaldón, & F. Otero Macías, Trads.) México, D. F.: CONACULTA. [MCM]
- DOSTOIEVSKI, Fiódor (2001). *Memorias del subsuelo*. Madrid: Mestas. [MS]

Bibliografía secundaria

- ABBAGNANO, Nicola (2004). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ABRAHAM, Tomás (2005). *El último oficio de Nietzsche*. Buenos Aires: Debolsillo.
- ARDILA, Rubén (1981). *Psicología fisiológica*. México: Trillas.
- BACARLETT PÉREZ, María Luisa (2006). *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- BAJTÍN, Mijail M. (2012). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Fondo de Cultura Económica: México.
- BERDIAEFF, Nicolás (1935). *El credo de Dostoyevsky*. Barcelona: Apolo.
- BRANDES, Georg (2008). *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Sexto Piso: Madrid.
- BRAILOWSKY, Simón (1999). *Epilepsia. Enfermedad sagrada del cerebro*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- BUYTENDIJK, F. J. (1961). *La psicología de la novela. Estudios sobre Dostoievski*. (F. M. Lorda Alaiz, Trad.) Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- CAMUS, Albert (1995). *El mito de Sísifo*, Madrid: Alianza.
- CASSIRER, E. (1946). *The Myth of the State*. Yale University Press.
- CHERNYSHEVSKI, Nikolái Gavrílovich (2019). *¿Qué hacer?* Madrid: Akal.
- CHESTOV, Leon (1949). *La filosofía de la tragedia. Dostoievski y Nietzsche*. Buenos Aires: Emece.
- CROSS, Elsa (1985). *La realidad transfigurada (En torno a las ideas del joven Nietzsche)*, México, D. F.: UNAM.
- DELEUZE, Gilles (1998). *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, Gilles (2000). *Nietzsche*. Madrid: Arena Libros.
- DJERMANOVIĆ, Tamara (2006). *Dostoievski entre Rusia y Occidente*. Barcelona: Herder.
- DODDS, Eric Robertson (1951). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Universidad.
- FABER, Marion, J. (1986). "The Metamorphosis of the french aphorism: La Rochefoucauld and Nietzsche": *Comparative Literature Studies*, 23, 3, pp. 205-217.
- FEUERBACH, Ludwig (2009). *La esencia del cristianismo* (José L. Iglesias, trad.) Madrid: Trotta.
- FÖLDÉNYI, László (2013). *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Galaxia Gutenberg.
- FRANK, Joseph (1984). *Dostoievski. Las semillas de la rebelión, 1821-1849*. México: Fondo de Cultura Económica. [I]
- FRANK, Joseph (1986). *Dostoievski. Los años de prueba, 1850-1859*. México: Fondo de Cultura Económica. [II]

- FRANK, Joseph (1993). *Dostoievski. La secuela de la liberación, 1860-1865*. México: Fondo de Cultura Económica. [III]
- FRANK, Joseph (1997). *Dostoievski. Los años milagrosos, 1865-1871*. México: Fondo de Cultura Económica. [IV]
- FRANKL, Viktor (2015). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- FREY, Herbert (2013). *En el nombre de Dionysos: Nietzsche, el nihilista antinihilista*, México: Siglo XXI.
- FREY, Herbert (coord.). (2015). *El otro Nietzsche*. México, D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GIVONE, Sergio (1984). *Dostoevskij e la filosofia*. Roma-Bari: Laterza.
- GÓGOL, Nikolái (2015). *Almas muertas*. Madrid: Cátedra.
- GÓGOL, Nikolái. (2017). *Cuentos de San Petersburgo*. Madrid: Cátedra.
- GONZÁLEZ, Alejandro Ariel (2017). El destino occidental de "El doble" de Dostoievski. *Mundo Eslavo*, (16), 114–120. Recuperado a partir de <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meslav/article/view/17586>
- GRAVE TIRADO, Crescenciano (2017). "Nietzsche: drama y filosofía". *Valenciana* 19: 255-277. DOI: <https://doi.org/10.15174/rv.v0i19.254>
- HEIDEGGER, Martin (2000). *Nietzsche* (J. L. Vermal, Trad.). Barcelona: Destino.
- KAUFMANN, Walter (2013). *Nietzsche. Philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
- KATSAFANAS, Paul (2013). Nietzsche's Philosophical Psychology. In John Richardson & Ken Gemes (eds.), *Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford University Press. pp. 727-755.
- KROPOTKIN, Piotr (2017). *Los ideales y la realidad en la literatura rusa*. Bilbao (edición electrónica colectiva autogestionada).

- LA ROCHEFOUCAULD, François (1984). *Máximas*. Madrid: Akal.
- LEBRETON, Lucie (2018). “Nietzsche, leitor de Pascal: ‘O único cristão lógico’: *Dissertatio* [48] 26-46, 2018, pp. 26-46.
- LLINARES, Joan B. (2007). “Las voces del cuerpo en ‘Crimen y castigo’ de F. Dostoievski”. En: Araceli Callejo Pérez y Gemma Vicente Arregui (coords.), *Significados de la memoria. Homenaje al profesor Jorge V. Arregui*, Universidad de Málaga, pp. 179-207.
- LLINARES, Joan B. (2011). "La crítica de F. Dostoievski a la antropología de N. Chernyshevski. Memorias del subsuelo como réplica a ¿Qué hacer?", en J. San Martín y T. D. Moratalla (eds.), *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 131-141.
- LLINARES, Joan B. (2012). Lecciones de psicología: notas sobre la lectura nietzscheana de Humillados y ofendidos de Dostoievski. *Estudios Nietzsche*, (12), 117-132. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi12.10559>
- LÓPEZ SUÁREZ, Adolfo (2007). *El método en las ciencias del comportamiento*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México
- MALDONADO, Rebeca (2004). “El filósofo como médico de la cultura. La enfermedad como exterminio (ensayo sobre el último periodo de Nietzsche)”. *El Cotidiano* 20(127): 15-24.
- MALISHEV, Mijail (1997). *Entre vivencias e ideales (Ensayos filosóficos y literarios)*, México, Universidad Autónoma del Estado de México: 1997
- MAUREIRA, Max (2010). “Nihilismo del Idealismo. Jacobi frente a Fichte”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 1, verano 2010. DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.328>
- MILLER Charles A. (1975). “The Nihilist as Tempter-Redeemer: Dostoevsky’s “Man-God” in Nietzsche’s Notebooks”, en: *Nietzsche-Studien*, pp. 165-226.
- MINER, Robert (2017). *Nietzsche and Montaigne* (eBook), Waco, TX: Palgrave MacMillan.

- MILOSZ, Czeslaw (1984) “Dostoievski y Sartre”. Cuadernos Hispanoamericanos, 406, pp. 5-16 [Traducción del polaco de Roma Mahieu]: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1145821>
- MONTAIGNE, Michel de (2003). *Ensayos completos*, Porrúa: México, 2003.
- MURUETA REYES, Marco Eduardo (2014). *Psicología. Teoría de la praxis*, t. I. México, D. F.: AMAPSI.
- NABOKOV, Vladimir (2006). *Curso de literatura rusa* (María Luisa Balseiro, trad.). Barcelona: Maxi.
- NÁJERA, Elena (2002). «Aristocratismo, feminismo, animalismo. La lectura psicológica nietzscheana de la filosofía moderna.» En *Nietzsche: 100 años después*, de Joan B. Llinares (Editor), 63-87. Valencia: Pre-Textos.
- OLIVEIRA, J. R. (2020). “Nietzsche e La Rochefoucauld: o moralista como psicólogo”: *Ethic@*, Florianópolis, v. 19, n. 2, 444-463.
- PASCAL, Blaise (2015a). *Pensamientos y otros escritos*, Porrúa: México, 2015.
- PASCAL, Blaise (2015b). *Pensamientos II* (e-Book): <https://www.elaleph.com/libro/Pensamientos-tomo-II-de-Pascal/454392/>
- PIPPIN, Robert B. (2015). *Nietzsche, la psicología y la filosofía primera*. (P. Lazo Briones, Trad.) México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
- QUEJIDO ALONSO, Óscar (2014). “¿Qué hay más allá de la conciencia? La reelaboración nietzscheana de las relaciones cuerpo-mente en términos de poder”: *HYBRIS. Revista de Filosofía* 5(2): 47-60. DOI: 10.5281/zenodo.12997
- RICHARDSON, J. (2012). Nietzsche’s Psychology. In H. Heit, G. Abel & M. Brusotti (Ed.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität* (pp. 315-332). Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110259384.315>
- RICOEUR, Paul (1990). *Freud, una interpretación de la cultura*. México, D. F.: Siglo XXI.

- RIVERA LEÓN, Lorena (2015a). *El amor en Dostoievski: un estudio desde la antropología filosófica* (Tesis doctoral). Valencia: Universidad de Valencia. Disponible en: <https://roderic.uv.es/handle/10550/51030>
- RIVERA LEÓN, Lorena (2015b): «Dostoievski: una lección de anatomía desde el subsuelo». Comunicación presentada en el VII Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía (SAF), «Filosofía y cuerpo desde el pensamiento greco-romano hasta la actualidad», celebrado en la Universidad de Cádiz entre el 27 y el 29 de mayo de 2015.
- RIVERO Weber, Paulina (coord.) (2016). *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- SARTRE, Jean Paul (1973). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía de San Dámaso: https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Sartre%20%20El_existencialismo_es_un_humanismo.pdf
- SÁNCHEZ MECA, Diego (2008). *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Tecnos.
- SÁNCHEZ MECA, Diego (2014). *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Madrid: Síntesis.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2012). *El mundo como voluntad y representación*, vol. I (Roberto Rodríguez Aramayo, trad. y ed.). México, D. F.; Fondo de Cultura Económica.
- SERRANO PONCELA, Segundo (1968). *Estudios sobre Dostoievski*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- SILVA REMÍGIO, L. J. (2016). *O conceito de psicologia em Humano, demasiado humano I (Tesis de maestría)*. Belém, Pa: Universidad Federal do Pará.
- STELLINO, Paolo (2010). *Nietzsche y Dostoievski: psicología, resentimiento y moral* [Tesis doctoral]. Valencia: Vniversitat de Valencia.

- STELLINO, Paolo (2015). *Nietzsche and Dostoevski: in the verge of nihilism*. Berna: Peter Lang AG.
- STEPENBERG, Maïa (2019). *Against Nihilism. Nietzsche Meets Dostoevsky*. Montreal: Balck Rose Books (versión electrónica en formato PDF).
- STIEGLER, Barbara, 2003. “¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología”: *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte* 1: 128-141.
- SUANCES MARCOS, Manuel; VILLAR EZCURRA, Alicia (2004). *El irracionalismo*, vol. I. Madrid: Síntesis.
- TOLEDO PRATS, Sergio (s/a). “Paul Rée (1): Observaciones psicológicas”. Obtenido de: http://lyell.fundacionorotava.org/media/web/files/page236__paul-ree-I-sergio-toledo.pdf el 16 de diciembre de 2020.
- TRUEBA CÉSAR, Jaime (2022). Nietzsche y la psicología como estudio de la voluntad de poder. *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (09), 109-128. Recuperado de <http://inflexiones.unam.mx/ojs/index.php/inflexiones/article/view/152>
- TRUEBA CÉSAR, Jaime (2023). Libertad, irracionalismo y escisión: tras los rastros de F. Dostoevski en la novela *Nosotros* de Zamiatin. *Acta poética*, 44(1), 179-200. Epub 10 de marzo de 2023. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2023.44.1.005735x27>
- TUNCEL, Yunus (2016). “Nietzsche and La Rochefoucauld: The Art of Concise and Polemical Writing”. Obtenido de: <https://agonist.nietzschecircle.com/wp/nietzsche-and-la-rochefoucauld-the-art-of-concise-and-polemical-writing-by-yunus-tuncel/> el 25 de noviembre de 2020.
- TURGUENIEV, Iván S. (2011). *Padres e hijos* (Víctor Andresco, trad.). México, D. F.: Planeta Mexicana.
- UEMC. (12 de marzo de 2020). *Universidad Europea Miguel de Cervantes*. Recuperado el 2022, de Cámara Gesell: qué es y para qué se usa en Psicología: <https://grados.uemc.es/blog/que-es-camara-gesell>

- VILLAR EZCURRA, Alicia. (2015). *Ámbito del corazón y ámbito de la razón en Pascal* [Tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- WILLIAMS, B. (2015). Nietzsche's minimalist moral psychology. In *Debates in Nineteenth-Century European Philosophy* (pp. 315-325). Routledge.
- YÁÑEZ DELGADILLO, Agustín (1951). "Los moralistas franceses": *Revista de Filosofía y Letras*, UNAM, 43-44, pp. 177-202.
- ZAMOSC, Gabriel (2016). La relación entre la ciencia y el ideal ascético en la genealogía de Nietzsche. *Bajo Palabra*, (12), 69–81. <https://doi.org/10.15366/bp2016.12.005>

Bibliografía complementaria

- BERUETE, Santiago (2016). *Jardinosofía. Una historia filosófica de los jardines*. Madrid: Turner.
- BROBJER, Thomas H. (2003). "A Possible Solution to the Stirner-Nietzsche Question": *Journal of Nietzsche Studies*, no. 25: 109–14. DAVIES, William (2015). *La industria de la felicidad*. Barcelona: Malpaso.
- BRUM, Jozé Thomaz (2000). "Pascal e Nietzsche": *Cadernos Nietzsche*, 8, 2000, pp. 35-41.
- CALÇADO, Thiago (2009). *Doença: sofrimento e vida nas filosofias De Friedrich Nietzsche e Blaise Pascal* [Tesis doctoral]. Marília, SP.: UNESP.
- CARUS, Paul (1911). "Max Stirner, the predecessor of Nietzsche." *The Monist* 21, no. 3: 376–97
- CORTÉS DEL MORAL, R. (2017). Mensaje póstumo para el Dr. Nietzsche. *Valenciana*, (19), 308-340.
- GONCHAROV, Iván A. (2015). *Oblómov* (trad. Tatiana Enco de Valero). México, D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta).

- KOJÈVE, Alexandre (2006). *La noción de autoridad* (Heber Cardoso, trad.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- MOSTERÍN, Jesús (1996). "Grandeza y miseria de la filosofía analítica", en León Olivé y Luis Villoro (comps.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1996, pp. 689-700.
- ORMEÑO KARZULOVIC, J. (2016). Expresivismo y retrospectividad: ¿es la teoría hegeliana de la acción una alternativa a las teorías mentalistas y causalistas? Disponible en <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/142598>
- SOUCHON, Gisèle (2003). *Nietzsche; généalogie de l'individu*. París: L'harmattan.
- STIRNER, Max (2014). *El único y su propiedad* (trad. Pedro González Blanco). México, D. F.: Sexto Piso.

APÉNDICE

DESPUÉS DE SIBERIA: LA CONVERSIÓN

I. EL PRESIDIO

El papel que jugaron las utopías socialistas en la ideología (y por ende en la obra de Dostoievski), culminaron con la pérdida de su libertad en el año de 1849, cuando fue arrestado por frecuentar los círculos literarios que eran liderados por radicales revolucionarios. De esta forma, después de pasar unos meses bajo proceso judicial en la fortaleza de Pedro y Pablo de San Petersburgo, es sentenciado a muerte junto con otros intelectuales, siendo conmutada la pena de último momento por 4 años de trabajos forzados en Siberia más 6 de reclutamiento en la misma región, los cuales fueron cumplidos hasta su vuelta a San Petersburgo en 1859. La experiencia del presidio marcará tan fuerte a Dostoievski que después de 10 años de castigo será otro hombre. Si la experiencia llevó al límite sus nervios, al grado de comenzar a sufrir en prisión los ataques epilépticos que nunca más lo abandonarán, también es cierto que tanto su carácter como su cuerpo se habían fortalecido, de manera que el Dostoievski que regresó a San Petersburgo ya no era el mismo que diez años atrás. También sus ideas habían cambiado, por lo que ya no creía en las ideologías que ocasionaron su arresto, pero no porque les hubiera atribuido haber sido la causa de su desgraciada suerte, sino porque en él operó toda una transformación psicoideológica que marcará una forma de escribir distinta a la que hasta entonces lo había caracterizado.

Influenciado por Belinski y los círculos literarios a los que era tan asiduo antes de su arresto, Fiódor Dostoievski romantizó e idealizó al pobre, al funcionario de bajo nivel y en general a los estratos más bajos de la Rusia de su época. Desde Devushkin, de *Pobres gentes*, pasando por los héroes de sus relatos o novelas cortas tales como Ordinov, de *La patrona*; Shumkov, de *Un corazón débil*; Emelian Ilich de *Un ladrón honrado* o el señor Projarchin, del cuento del mismo nombre, todos ellos son personajes tipo que representan a la clase

desfavorecida de la ciudad, y que no obstante su precaria condición, son capaces de mostrarse generosos, inocentes, entregados, desinteresados y heroicos. Incluso el breve relato de *El pequeño héroe*, si bien tiene la curiosa excepción de no mostrar ningún personaje de clase baja, también cumple con la constante de mostrar a un personaje de condición vulnerable, pues se trataba de un niño de 11 años de edad que está experimentando su transición a la pubertad. En suma, antes de su arresto y encarcelamiento en Siberia, veíamos en Dostoievski a un autor cuyo interés se centra en personajes sufrientes y desprotegidos que aun así son capaces de realizar los actos más nobles, conmovedores y heroicos gracias a su intachable bondad inherente.⁶⁷⁸ Era el espíritu de la época que ennoblecía al pobre, y que encuentra una muy clara representación en un fragmento de Abbé Lamennais, quien era leído en los círculos literarios que frecuentaba Dostoievski:

Tengo la profunda convicción [...] de que en la actualidad el pueblo, el verdadero pueblo, ignorante, harapiento, el que vive cada día de su trabajo de ese día, es, no obstante, la porción más saludable de la sociedad. En el pueblo uno encuentra la mayor sensatez, la mayor justicia, la mayor humanidad.⁶⁷⁹

Siguiendo, pues, la lógica ideológica de Dostoievski y de sus círculos, se entiende que alguien con sus convicciones no haya experimentado mucho temor por ir a una prisión, pues ese sería, justamente, el lugar más adecuado para encontrar a esa “porción más saludable del pueblo”. El mismo Fiódor así se lo hace ver a su hermano Mijaíl cuando, estando todavía en la fortaleza de Pedro y Pablo, pero ya a punto de partir a Siberia, tiene un encuentro de despedida con él y con su gran amigo Milyukov. Es gracias a la narración de este último que podemos darnos una idea de esa confianza que manifestaba Fiódor:

Observando la despedida de los hermanos Dostoievski [...], cualquiera habría advertido que el que sufría más iba a permanecer en libertad en Petersburgo, no el que se hallaba a punto de viajar a la *katorga* siberiana. Surgieron lágrimas en

⁶⁷⁸ Si no menciono a Goliadkin, de *El doble*, es porque este personaje rompe con la condición de pobreza y vulnerabilidad, además de que es una obra que merece un tratamiento aparte en toda la narrativa de Dostoievski, quizás más interesado en este caso en incursionar en un género más cercano al gótico y al fantástico (González, 2017, p. 116). No es casual que, ante los atributos más comunes que caracterizaban la narrativa dostoievskiana, Nabokov haya visto en esta obra algo sumamente atípico, al grado de afirmar que *El doble* fue su mejor novela (Nabokov, 2006, p. 205).

⁶⁷⁹ En Frank, II, p. 141.

los ojos del hermano mayor, temblaron sus labios, pero Feodor Mijáilovich permaneció calmado y lo consoló.⁶⁸⁰

He aquí la impresión de Milyukov, pero para no dejar lugar a dudas veamos las palabras que este escuchó de la boca misma de Fiódor dirigidas a Mijaíl: «No sigas, hermano –dijo en cierto momento–; tú me conoces. No me voy a mi tumba, no me estás acompañando a mi sepelio. . . Y en la *katorga* no hay bestias salvajes sino personas, tal vez mejores que yo».⁶⁸¹ Lamentablemente Dostoievski se equivocaba profundamente, por lo que se llevaría un duro golpe de realidad al encontrarse con presidiarios que no solo no eran como los imaginaba, sino que podían ser incluso peores que los mismos capataces de la cárcel.

1. Siberia

Dostoievski se encuentra ahora en el presidio condenado a cuatro años de trabajos forzados. Confiado en que irá a un lugar lleno de bondad y generosidad –pues es donde se halla ese pueblo pobre que tanto romantizó en sus obras– en realidad se encuentra desde el primer instante el peor trato que podía recibir, no solo de los celadores sino de sus mismos compañeros de presidio: ni la cárcel era un lugar amable ni los presidiarios eran las personas rebosantes de humanidad que refería Lamennais.

Hasta este momento, Dostoievski ha construido personajes cargados de patetismo que colapsan psicológicamente gracias a las exigencias e injusticias generadas por el entorno social (por ejemplo, Goliadkin o Projarchin). La psicología de un hombre, por tanto, está íntimamente ligada a las condiciones sociales de su ambiente, y si ese hombre es un campesino, un funcionario de bajo nivel o un anciano empobrecido, luego entonces su destino estará infelizmente trazado por sus mismas circunstancias desfavorables que produce una sociedad desigual y elitista. Es para Belinski y su círculo (incluido Dostoievski) la realidad y el destino de miles de seres que se enfrentan a la trágica lucha de la existencia precaria y sin esperanza. Pero es justamente en el presidio donde esta percepción de la condición

⁶⁸⁰ En Frank, II, p. 106.

⁶⁸¹ Frank, II, pp. 106-107.

humana adquiere un nuevo giro para nuestro novelista, giro que constituirá el sustrato psicológico de sus futuros personajes: ya no serán tanto las condiciones sociales las que determinen su condición, sino que ahora serán las ideologías las que moldeen sus actos. Dicho sencillamente, el comportamiento humano será resultado de la ideología, más que de las condiciones sociales. A partir de ahora sus personajes ya no serán necesariamente víctimas puras e inocentes, ni sujetos pasivos incapaces de efectuar algún cambio en su destino, sino que serán hombres y mujeres con la posibilidad de herir, dañar, lastimar o incluso asesinar, y muchas veces sin culpa o remordimiento, pues esta falta de culpa es la que encontró Dostoievski en varios de sus compañeros forzados y que, dicho sea de paso, supo muy bien ver Nietzsche, quien creía que Dostoievski supo representar a lo mejor del pueblo ruso en el criminal, justamente por tratarse de hombres fuertes que devienen enfermos solo a causa de la culpa.⁶⁸²

2. El criminal: hombre sin culpa

Son numerosas las experiencias que se conocen del Dostoievski presidiario, pero algo muy importante de los primeros meses de su llegada a Siberia fue el duro encuentro que tuvo con lo más bajo y terrible de la naturaleza humana, muy al contrario de lo que idealmente esperaba. Ha sido Joseph Frank quien nos hace llegar varias referencias, ya sea a través de fuentes secundarias o de primera mano. Una de las fuentes primarias que tenemos es la obra *Memorias de la casa muerta*, en la que Dostoievski nos narra, a través de un personaje ficticio y de forma un tanto novelada –pero ciertamente con una base en la realidad– una serie de acontecimientos que pueden tomarse como una fuente muy confiable de sus experiencias en Siberia. Si bien esta extrapolación puede resultar un tanto problemática, también es cierto

⁶⁸² «Devolver al hombre malo la buena conciencia — ¿ha sido ese mi empeño involuntario? ¿Y precisamente al hombre malo en la medida en que es el hombre fuerte? (Hay que citar aquí el juicio de Dostoievski sobre los delincuentes de las prisiones.)» (Nietzsche, FP, IV, Final de 1886-Primavera de 1887, p. 205). Y luego añade: «En casi todos los crímenes se expresan al mismo tiempo propiedades que no deben faltar en un hombre. No sin razón decía Dostoievski de los reclusos en las prisiones siberianas que conformaban la parte más fuerte y valerosa del pueblo ruso» (Nietzsche, FP, IV, Otoño de 1887, 10 [50], p. 312). Cfr. Za, I, El pálido delincuente, pp. 84-87, pasaje donde se describe cómo el delincuente deviene enfermo gracias al sentimiento de culpa y a la luz del cual puede hacerse una lectura muy sugerente del crimen de Raskólnikov.

que, como dice Frank, «los incidentes y los acontecimientos [...] pueden ser aceptados como exactos por lo menos en esencia, si no en forma, y usados como material biográfico».⁶⁸³ Dicho esto, refirámonos a un incidente que tuvo casi inmediatamente después de su llegada a la *katorga* cuando él y su amigo Durov (también arrestado al mismo tiempo y por las mismas razones) se dispusieron a beber una taza de té que habían comprado porque no estaba incluido en las raciones del día, pero fue entonces cuando un tártaro gigantesco y temible llamado Gazin, terriblemente violento cuando bebía, estuvo a punto de golpearlos al tiempo que les preguntaba de dónde habían obtenido «los fondos para tal banquete». Afortunadamente para los recién llegados el embate de Gazin fue detenido por otro preso que le fue a informar justo en ese momento que le habían robado sus reservas de vodka.⁶⁸⁴ Esa fue la primera experiencia que le hizo ver a Dostoievski que los más miserables no eran precisamente lo más buenos. Pero no fue la única.

Gazin era un hombre que podía cometer los más atroces actos por influjo del alcohol, al grado de abalanzarse sobre las personas con un cuchillo; era un hombre ingobernable que incluso podía requerir de doce hombres golpeándolo al mismo tiempo para poder someterlo.⁶⁸⁵ Sin embargo, hubo otros personajes que le permitieron conocer a Dostoievski la más profunda y refinada maldad. Uno de ellos fue Orlov, un jefe de bandoleros «con terrible fuerza de voluntad y orgullosa conciencia de esa fuerza» que «había asesinado a ancianos y a niños a sangre fría».⁶⁸⁶ Es muy interesante el impacto que este asesino causó en Dostoievski y que se puede resumir en una anécdota que cuenta el mismo escritor. La transcribimos desde la narración que hace Frank al respecto:

Una vez, dándose cuenta de que Dostoievski "estaba tratando de llegar a su conciencia y encontrar en él alguna señal de arrepentimiento", miró a su educado compañero de prisión "con gran desprecio y altivez, como si yo de pronto me hubiese vuelto a sus ojos un niño insensato con quien fuera imposible hablar de cosas como con una persona mayor. En su rostro hasta pude leer que casi me tenía lástima. Un minuto después empezó a reírse de mí, con una risa perfectamente franca, libre de toda ironía". Como Dostoievski vio las cosas, Orlov "realmente

⁶⁸³ Frank, II, p. 137.

⁶⁸⁴ Frank, II, pp. 141-142.

⁶⁸⁵ Frank, II, p. 142.

⁶⁸⁶ Dostoievski, en Frank, IV, p. 94.

no pudo dejar de despreciarme, y sin duda me vio como una criatura débil, lamentable y sumisa, inferior a él en todo aspecto".⁶⁸⁷

Orlov es un hombre tan altivo que ni siquiera puede ofenderse por el escudriñamiento que de él trataba de hacer Dostoievski; no hay forma de establecer algún tipo de puente comunicativo con aquel hombre, pues se sitúa muy por encima de cualquier otro de sus compañeros de presidio. Esa compasión que pudo haber imaginado Dostoievski frente al ladrón, como en su cuento *Un ladrón honrado*, cuyo protagonista es capaz de alcanzar los más altos sentimientos a pesar de ser un ladrón, es aquí tan solo una quimera en la que no se pueden establecer ni siquiera afectos negativos. Si Orlov no era capaz de mostrar un poco de compasión o amor, quizás Dostoievski hubiera podido esperar al menos cierto rasgo de odio, lo que lo hubiera hecho más humano, pero ni siquiera de eso fue digno el novelista.

Hay otro hombre que tuvo todavía un mayor impacto en Dostoievski. Si por sus palabras referentes a Orlov podemos interpretar que el escritor experimentó incluso cierta fascinación, el caso de Aristov no le significó más que la mayor repulsión. Este era un preso que había sido encarcelado por denunciar falsamente de actividad política a personas inocentes y luego gastar en placeres personales los fondos de la policía secreta. En otras palabras, se trataba de un «espía» y un «soplón» sin ningún tipo de código moral. Aristov, hombre educado, astuto, refinado, apuesto y «engañosamente agradable», pero con una permanente sonrisa siempre burlona, representó para Dostoievski el «ejemplo más repugnante de las profundidades a que un hombre puede hundirse y degenerar y de hasta qué punto puede sofocar todo sentimiento moral que haya en sí mismo, sin dificultad ni arrepentimiento». ⁶⁸⁸

Dostoievski ha comprendido que existen hombres incapaces de experimentar el más mínimo atisbo de culpa; que lejos de sentir compasión, empatía, solidaridad o afecto (ya no digamos arrepentimiento), pueden llegar al hecho de asesinar incluso a los seres más débiles e inocentes como pueden ser un niño o un anciano (como el caso de Orlov). Esta es la

⁶⁸⁷ Frank, IV, pp. 94-95.

⁶⁸⁸ Dostoievski, en Frank, IV, p. 95.

penetración psicológica que ha alcanzado Dostoievski del criminal y que tan bien supo apreciar Nietzsche.⁶⁸⁹ Dice el escritor ruso al respecto:

Durante varios años [...] nunca vi ninguna traza de arrepentimiento entre esta gente, ningún síntoma de abatida cavilación por sus crímenes. La mayoría de ellos consideraban internamente que habían obrado bien. Esto es una realidad. Sin duda, la vanidad, la jactancia, los malos ejemplos, la vergüenza mal entendida, son responsables de esto en gran medida. Por otra parte, ¿quién puede afirmar que ha sondeado las profundidades de estos corazones perdidos y ha leído lo que en ellos está oculto para todo el mundo? Empero, seguramente durante todos estos años habría sido posible percatarme de algo, tener alguna vislumbre que hubiera testificado de alguna angustia interior, de sufrimiento en esos corazones. Pero no estaban allí en verdad no estaban allí.⁶⁹⁰

Cuando Dostoievski pregunta quién ha “sondeado las profundidades de estos corazones perdidos” resulta inevitable pensar que fue él, justamente, quien aceptó la tarea de describir la psicología del criminal; sus reflexiones, sus conflictos internos o simplemente su indiferencia (piénsese en Stavroguin). La ausencia de culpa que Dostoievski encontró entre los forzados es, de acuerdo con Frankl, la simiente de la psicología de personajes como Svidrigailov o el mismo Raskólnikov;⁶⁹¹ el primero un ser cínico e imperturbable, desprovisto de los valores más elementales, mientras que el segundo es un intento fallido por autodemostarse una teoría acerca de los hombres superiores. Lamentablemente no hay certeza absoluta de que Nietzsche haya leído *Crimen y castigo*, pero sí sabemos que encontró en el relato de *Memorias de la casa muerta* al tipo de criminal que tanto sedujo al filósofo por considerarlo un modelo de espíritu fuerte que se forja más allá de la culpa.

⁶⁸⁹ Por eso no es casualidad que se refiera a al escritor ruso como psicólogo cuando está hablando del criminal en *El ocaso de los ídolos* (CI, Lo que les falta a los alemanes, 45, p. 146).

⁶⁹⁰ Dostoievski, en Frank, IV, p. 145.

⁶⁹¹ Frank, IV, p. 95.

3. Diferencia de clases

Por otra parte, también tenemos constancia de la manera en que Dostoievski fue despreciado por sus compañeros presidiarios solamente por la diferencia de clases, ya que éstos veían a aquel a alguien perteneciente a la nobleza. Es nuevamente Frank quien nos cuenta la anécdota más reveladora al respecto:

Esta fue solamente la primera de las múltiples ocasiones en que Dostoievski comprendió la veracidad de las palabras que había pronunciado uno de los prisioneros polacos, que era también preso político, a quien Dostoievski le había preguntado cándidamente por qué los campesinos presos parecían haberse resentido con el té que él (Dostoievski) bebía, siendo que muchos de ellos estaban también comiendo lo que habían comprado. El noble polaco, quien tenía ya mucha experiencia en el reclusorio, respondió: "No es por su té. Les tienen mala voluntad porque ustedes fueron caballeros, porque no eran como ellos. A muchos de ellos les encantará insultarlos a ustedes, humillarlos. Se enfrentarán aquí con muchas cosas desagradables".⁶⁹²

Es fácil imaginarse el doloroso desconcierto que experimentó Dostoievski al descubrir cómo aquellos miembros de la sociedad que tanto había enaltecido como los portadores de los más altos valores, fueran realmente los que más le depreciaban, y en un lugar como el campo de trabajos forzados donde no había diferencias ni privilegios, donde cada uno podía sentirse –para bien o para mal– igual a los otros, esto era doblemente hiriente. Dostoievski queda así completamente desencantado de su romántica e idealizada concepción de los siervos y desposeídos, al grado de escribir, en *Memorias de la casa muerta*, algo como lo siguiente:

[Uno solo descubre cómo son en realidad los siervos] cuando el caballero, obligado por las circunstancias, queda privado por completo de sus antiguos privilegios, y es transformado en siervo. Pueden ustedes haber tenido contacto durante toda su vida con los siervos, pueden haberse asociado con ellos día tras día durante cuarenta años, de manera oficial, por ejemplo, de acuerdo con las regulaciones administrativas, o, simplemente, en forma amistosa, como benefactores, o en cierto sentido, como padres; pero, a pesar de todo, jamás los

⁶⁹² En Frank, II, p. 149.

conocerán realmente. Será una ilusión óptica y nada más. Sé que todos los lectores pensarán que exagero. Pero estoy cabalmente convencido de esta verdad. He llegado a esta convicción, no mediante libros, no mediante teoría abstracta, sino mediante la realidad, y he tenido abundante tiempo para comprobarla.⁶⁹³

Hasta este punto, Dostoievski se ha enfrentado a una dura realidad que no esperaba, lo que le generó una amargura cada vez mayor y quizás podríamos decir un odio cada vez más profundo hacia sus compañeros de presidio. «Había momentos [...] en que odiaba a todos los que me encontraba, inocentes o culpables. Los miraba como si fueran ladrones que me estuvieran robando mi vida con impunidad».⁶⁹⁴ Ahora podemos comprender mejor la desilusión que comenzó a experimentar el novelista acerca de las ideas socialistas y utópicas que tan fervorosamente acogió en el pasado.

Falta, no obstante, un momento más que cierre la dinámica de la conversión de Dostoievski, pues no se ha quedado en este punto de odio y resentimiento, sino que, para que su transformación sea completa, necesita volver a encontrar la bondad en el hombre más bajo de la sociedad; solo que ahora lo hará no ya a la luz del socialismo utópico, sino gracias a la fe cristiana. Y es que, si bien Dostoievski nunca dejó de ser un creyente, pues el socialismo utópico seguía siendo –a diferencia del nihilismo (o lo que quizás hoy podríamos llamar socialismo científico)– una ideología que retomaba los valores cristianos para conducirlos a las realidades sociales, también es cierto que no era alguien que se sintiera completamente con las instituciones religiosas oficiales, y mucho menos de la católica. Es en el presidio donde, a pesar de las terribles experiencias, Dostoievski vuelve a encontrar un signo de esperanza en el hombre, pero no a partir de un texto filosófico o político de corte occidental, sino a partir del alma rusa, esa alma que porta el hombre ruso más que nadie y que no es otro que el campesino, el *mujik*, el hombre ligado a la tierra (la *obshchina*) y que había sido romantizado por los revolucionarios, pero que ahora Dostoievski consideraba el carácter esencial del eslavo.⁶⁹⁵ Encontramos así el elemento que detonará la reconciliación de Dostoievski con el mundo: la tierra, representada en el *mujik*, y que junto con el esclavismo y

⁶⁹³ En Frank, II, p. 158.

⁶⁹⁴ En Frank, II, p. 159.

⁶⁹⁵ La *obshchina* es la tierra que era de la comunidad, no de un solo individuo, y en la que, para Dostoievski, se encontraba el origen mismo del pueblo eslavo (Frank, I, p. 337).

la fe ortodoxa completarán el caldo de cultivo para su nueva conversión. Veamos, a partir de la experiencia del campesino Maréi, cómo se suscitó este cambio.

II. EL SEGUNDO NACIMIENTO

Chestov llama a esta nueva transformación de Dostoievski «el segundo nacimiento de sus convicciones», y a continuación afirma que, ante sus antiguas creencias y su veneración por Belinski, «no solo quemó todo aquello que había adorado: lo cubrió de lodo. No se contentaba con odiar su antigua fe, la despreció». ⁶⁹⁶ En este sentido, cualquiera podría suponer que Dostoievski quedó herido para toda su vida, y que lo que antes amaba (el pueblo llano) ahora lo odiaba. No obstante, esta segunda transformación de Dostoievski no se quedó ahí sin más, sino que lo condujo a adquirir otras nuevas ideas acerca del hombre, por lo que su transformación no solo fue destructiva, sino que dio paso a una fase más creativa y que de alguna forma superó sus heridas anímicas.

1. Eslavismo

Recordemos que ser socialista o afín a la propuesta utópica implicaba un aprecio por Europa en detrimento de todo lo ruso. Es decir, los socialistas utópicos y los revolucionarios en general veían en Europa un modelo a seguir, mientras que en lo ruso solo veían retraso e ignorancia. Pues bien, es en este aspecto que se operó uno de los primeros cambios en el espíritu de Dostoievski durante su estancia en el presidio, y aquello que nos reveló esta inversión fue su relación con tres nobles polacos que eran presos políticos. Al respecto contamos con el testimonio de uno de ellos llamado Szymon Tokarzewski, quien cuenta que una vez Dostoievski dijo, refiriéndose a sí mismo, que «si alguna vez descubría que una sola gota de sangre polaca corría por sus venas, haría que se la purificaran», entre otras cosas de tono un tanto xenófobo. ⁶⁹⁷ Esto hacía que los presidiarios polacos se sintieran decepcionados de Dostoievski, pues siendo ellos de espíritu revolucionario e independentista con respecto

⁶⁹⁶ Chestov, (1949), p. 31.

⁶⁹⁷ Frank, II, p. 169.

al imperio ruso, esperaban ver en el escritor a alguien afín a su causa, cuando en realidad era todo lo contrario. El problema es que, a pesar de su aparente espíritu revolucionario, los polacos eran nobles que despreciaban profundamente a los presos de baja condición, por lo que empezó a ver en ellos una conducta altanera que al novelista le chocaba mucho, a pesar de que él había sentido algo similar contra sus compañeros de presidio. Es por eso que la respuesta que se operó en el escritor ruso fue el impulso de ponerse de lado de sus compatriotas,⁶⁹⁸ sin dejar de experimentar al mismo tiempo un fuerte conflicto interior: por un lado, el resentimiento que le generaban sus compañeros por las razones ya descritas; y por otro lado, el interés por defenderlos frente a sus arrogantes compañeros polacos. ¿Cómo se resolvió este compromiso? ¿Cuál fue la clave para reconciliar sentimientos tan contradictorios? La respuesta la encontramos varios años después en *Diario de un escritor*, donde nos narra la experiencia que le evocó un recuerdo muy arraigado y antiguo: el del campesino Maréi.

2. El campesino Maréi: una fe renovada

En *Diario de un escritor*, Dostoievski cuenta una anécdota que aconteció en sus años de presidio, cuando tenía 29 años de edad para ser exactos. En él describe brevemente cómo era un día de Pascua en la prisión: fiesta, orgías, alcohol, peleas, relajo; todo lo que de muchas formas despreciaba o que al menos le disgustaba, por lo que había salido bastante estresado de su barraca después de haber presenciado una golpiza que le estaban impartiendo al presidiario Gazin, aquel gigante que estuvo a punto de golpearlo a él y a Durov recién habían llegado. Eran días de fiesta en los que no había vigilancia y las autoridades permitían prácticamente todas las libertades a los presos. En algún momento, nuestro novelista ve pasar a uno de los polacos, quien con mirada triste y temblor en los labios murmura cerca del escritor las siguientes palabras: «¡Odio a esos bribones!». Son palabras que le generan bastante perturbación a Dostoievski, por lo que regresa entonces a su pabellón y se recuesta con los ojos cerrados en su cama para recrearse con recuerdos agradables que su imaginación y la memoria le proporcionaban, algo que hacía frecuentemente. Fue entonces que evoca un

⁶⁹⁸ Frank, II, p. 170.

recuerdo de la infancia, de cuando tenía 10 años de edad, en la finca rural que poseía la familia. En aquella ocasión sucedió que, poco antes de partir a la «aburrida» ciudad para pasar el invierno, se sintió animado a salir de su casa para dirigirse hacia el bosque. En el camino escucha a corta distancia a un campesino trabajando, quien arengaba a una yegua con la que labraba el suelo. No le da importancia y sigue su camino hacia el bosque, que por lo demás era el lugar más grato y feliz para el niño. En algún momento, en medio del deleite que le proporcionaba el silencio y el aroma del lugar, escucha una voz que dice: «¡Que viene el lobo!». Como es de suponerse, el pequeño Fiódor se siente aterrado y sale corriendo del lugar, hasta que se topa con el campesino con el que se había cruzado unos minutos antes. Era el campesino Maréi, un *mujik* alto, rubio, barbado y de unos 50 años. El niño le dice todavía muy agitado que viene el lobo, ante lo cual Maréi lo escucha con cierta extrañeza pero también con preocupación y respeto. Le explica entonces Maréi que no hay nada que temer y que el peligro ya ha pasado, acompañando estas palabras con un gesto por demás cariñoso al acariciar su mejilla y rozar sus labios temblorosos con su pulgar lleno de tierra, al tiempo que le dice «Bien, ya pasó, no tengas miedo. Cristo está contigo».⁶⁹⁹ En ese momento, el pequeño entendió que la voz que había escuchado había sido producto de la fantasía y su imaginación, por lo que deja agradecido al campesino no sin cierto miedo todavía, por lo que Maréi le asegura que lo seguirá observando mientras se retira y que no permitirá que lo agarre el lobo. «¡Ánimo! Cristo está a tu lado»,⁷⁰⁰ fueron las últimas palabras de Maréi mientras le daba la bendición al niño al tiempo que este también se santiguaba. En el camino de regreso a su casa, Dostoievski recuerda que giraba continuamente para ver a Maréi, quien siempre se mantuvo inmóvil junto a la yegua sin apartar los ojos del niño y animándolo con la cabeza a que continuara con confianza, hasta que una vez llegado a su destino y recibido por su perro, se despiden alegremente uno del otro a lo lejos. Dostoievski reflexiona cómo es que alguien, que es un siervo, puede mostrarse tan amoroso por alguien que además es tan distante en la jerarquía social, y que siendo tan tosco e ignorante como un campesino, pudiera realizar un acto tan valioso como lo fue en ese momento para un niño sin

⁶⁹⁹ CM, p. 186.

⁷⁰⁰ CM, p. 186.

esperar recompensa o reconocimiento algunos. Dostoievski entiende entonces que en eso consiste el alma rusa, o como dice él mismo, la «elevada formación de nuestra raza».⁷⁰¹

¿Cómo es esa raza a la que se refiere Dostoievski? Podríamos aquí identificar tres atributos: que es rusa (el alma rusa), que es buena, y que es creyente. Es el alma del campesino ruso capaz de brindar el amor más desinteresado, al tiempo que guarda la fe más pura. La conversión suscitada a partir del recuerdo del campesino Maréi ha despertado en él ese triple vínculo (el alma rusa, la tierra y Dios) que había olvidado a causa de sus ideas revolucionarias, a partir de las cuales edificaba sus valores bajo criterios occidentales e idealistas (utópicos), y que si bien nunca del todo ateos, sí muy cercanos al hegelianismo de izquierda que ostentaba Belinski y el círculo de Petrashevski. Luego entonces, Dostoievski nunca fue un ateo consumado, pero lo que cambió –al menos a ojos de Frank– fue su fe en el hombre.⁷⁰² El Dios de Dostoievski ya no es un Dios institucional, idealizado e inalcanzable, sino un Dios ligado a la tierra y al *mujik* rusos. A partir de ahora pintará personajes en los que pueda reconocerse una imagen de Cristo en el más débil, como las prostitutas (Sonia), los alcohólicos sin trabajo (Marmeládov) los enfermos (Hipólito o Mishkin) o los lisiados (Maria Timoféievna) o los niños (Nelly), más que en los intelectuales y poderosos. Alguien podría objetar que es lo mismo que se ve en sus novelas presiberianas, pero la diferencia estriba en que la compasión que sentía en esos tiempos por los pobres se debía ante todo a una motivación político-ideológica, que al final no dejaba de ser un tanto altanera, y que similar al contemporáneo concepto de *white savior*, se basaba en una pedante «superioridad de clase del ruso occidentalista, quien se había enorgullecido de asumir el papel de benefactor y padre del pueblo»,⁷⁰³ con lo que nos está advirtiendo que la filantropía socialista era condescendiente, mientras que ahora era el pueblo quien había adquirido el derecho a «juzgar y perdonar», por lo que el cristianismo de Dostoievski ya no era un cristianismo occidental y progresista cercano al socialismo utópico, sino que ahora implicaba el redescubrimiento de la tierra y de la piedad popular rusas.⁷⁰⁴

⁷⁰¹ CM, p. 188.

⁷⁰² Frank, II, p. 186.

⁷⁰³ Frank, II, p. 188.

⁷⁰⁴ Frank, II, p. 188.

La explicación que sobre esta conversión nos ofrece Frank –muy alejada de las complejas sobreinterpretaciones psicoanalíticas– es, cual Navaja de Ockham, relativamente simple: el comentario que le hizo el polaco Tokarzewski no hizo más que reflejar el mismo odio que el propio Dostoievski estaba sintiendo hacia los presidiarios-campesinos, lo cual lo afligió profundamente; Tokarzewski fue un terrible e implacable espejo que le permitió al novelista darse cuenta de su (auto)destructiva actitud, al tiempo que descubrió la necesidad de defender a sus compatriotas rusos frente a la altanería de los polacos, de manera que comenzó a sentir las cualidades de los reclusos como algo propio y «exclusivamente nacional». ⁷⁰⁵ Pero este es solo el momento que detonó la conversión, pues las causas, a saber de Frank –quien a su vez retoma la tesis de “inhibición transmarginal” de Pavlov, así como algunas ideas de William Sargant sobre el lavado de cerebros y de William James sobre las vivencias religiosas– las encontramos en tres fenómenos previos y siempre latentes: la *tensión nerviosa* (inherente a las precarias y amenazantes condiciones de vida del penal); la *división psíquica* (el conflicto entre el amor y el odio que sentía frente a sus compañeros de presidio) y el *agotamiento físico* (como resultado natural de los trabajos forzados). ⁷⁰⁶ Todas estas son condiciones vitales de un organismo, por lo que la causa de su transformación fue la terrible serie de condiciones que lo estaban llevando al límite, y que de una u otra forma exigían un cambio de perspectiva para poder mantener su integridad psíquica. Pero no fue que decidiera el cambio como si de un decreto se tratara, sino que fueron las circunstancias de su confinamiento las que lo suscitaron, siendo el recuerdo de Maréi lo que alumbró el camino para salir de la crisis tan extrema que estaba experimentando.

Ahora bien, Dostoievski se dio cuenta de lo inviable y poco realista que era el socialismo utópico; por consiguiente, no revistió una ideología con su contrario, sino que simplemente se percató de las fallas que tenían sus antiguas convicciones revolucionarias. Gracias a Maréi recordó la generosidad del corazón del campesino ruso, así como la fe auténtica de su pueblo, pero no a partir de los ideales utópicos del socialismo, sino de la fe cristiana ortodoxa que tanto lo sostuvo durante su cautiverio (solo se le permitía leer y tener la biblia) y que ahora, gracias al recuerdo del campesino, encuentra pleno significado. Es así

⁷⁰⁵ Frank, II, p. 188.

⁷⁰⁶ Frank, II, p. 187. El desarrollo completo de esta cuestión se encuentra en las pp. 174-179 del mismo libro (Segunda parte, IX, 1-2).

que Dostoievski se convierte ahora en un hombre de fe, que si bien es cierto que nunca dejó de serlo, pues incluso los socialistas franceses eran de alguna forma creyentes, también es verdad que ahora está convencido de que solo la fe podrá salvar al hombre de sus debilidades, y que Cristo, no los socialistas, es el único que puede salvar al mundo.

Todo esto nos conduce a un aspecto fundamental para entender esa psicología que tanto ha fascinado de los personajes de Dostoievski y que es paralela a su conversión dentro del presidio. Como vimos en el capítulo anterior, la psicología de los personajes dostoievskianos antes de Siberia obedece a la influencia del romanticismo; por un lado el romanticismo alemán (más metafísico y fantástico, especialmente con autores como Schiller y Hoffmann, respectivamente), y por otro lado el romanticismo francés (más realista), especialmente de la mano de Sand, Hugo y Balzac. En ambos casos, y junto a las influencias del socialismo utópico –y en menor medida del hegelianismo de izquierda–, hay, justamente, una romantización y una idealización del pobre y del débil, y que suele adquirir una perspectiva desde una altura superior y condescendiente. Habían sido personajes cuyos atributos psicológicos se centran en la miseria material pero en la riqueza espiritual. Se puede ser ladrón por necesidad, pero honesto de espíritu. Si los personajes presiberianos de Dostoievski sucumben psicológicamente solo se debe a las exigencias del entorno socioeconómico; los amores fracasados son incluso una consecuencia de ello, como el de Devushkin y Bárbara en *Pobres gentes* o el de Shumkov y Lisabeta de *Un corazón débil*. Sin embargo, para el momento en que Dostoievski ha experimentado su conversión, sus personajes tendrán de igual forma un giro análogo, de tal suerte que ya no serán tanto –o solamente– los factores sociales o económicos los que determinen las condiciones psicológicas de sus personajes, sino que ahora los factores principales de los comportamientos serán las ideologías. Como ya lo ha referido B. M. Engelgardt, las novelas de Dostoievski son, más que novelas psicológicas, novelas ideológicas, dado que «representó la vida de la idea en la conciencia individual y social».⁷⁰⁷ Esto es muy importante porque la psicología de Dostoievski estará inherentemente ligada a la ideología que portan sus

⁷⁰⁷ En Bajtín (2012), p. 87. El mismo Bajtín discute ampliamente la noción de “novela ideológica” de Engelgardt al grado de desecharla porque considera que la idea no es la heroína de las obras de Dostoievski, sino que el héroe es el hombre mismo, si bien es siempre portador de una idea que no obstante sólo es un vehículo para revelar su conciencia (véase Bajtín, 2012, pp. 101-103). En el último capítulo se abordará este aspecto con mayor profundidad dada su importancia.

personajes. Y es que si partimos de la conversión que acaba de experimentar en el presidio, podríamos afirmar que son las ideas las que determinan tanto el estado anímico como la conducta de los individuos, más que sus condiciones externas o ambientales. Dostoievski sufrió terriblemente a causa de las condiciones tan extremas de la *katorga*, pero sufrió más por las ideas que sobre esta misma experiencia había sembrado el socialismo en su espíritu. Solo cuando pudo desprenderse de las ideas revolucionarias y utópicas que antes había arraigado –gracias al recuerdo del campesino Maréi– fue cuando pudo liberarse de la amargura que tan patéticamente lo tenía maniatado en el presidio. ¿Qué son Raskólnikov, Kirílov o Iván Karamázov sino personajes atormentados por sus ideas? ¿O qué son Mishkin y Aliosha sino modelos de una virtuosa y apacible conciencia en paz con el mundo gracias justamente a su fe? Pero es quizás un personaje en especial el que ha servido de transición en la obra dostoievskiana, que todavía arraigado a las ideas románticas propias del hombre de los años 40, se rebela contra los ensueños perniciosos de las utopías. Dostoievski escribió después del presidio *Memorias de la casa muerta*, así como *Humillados y ofendidos*, pero es en esta obra a la que nos referimos donde se puede detectar la articulación que sirvió para pasar de un Dostoievski presiberiano, revolucionario, idealista, a otro post-siberiano, más realista pero también más religioso. Hablamos, pues, de *Memorias del subsuelo* y su perturbador al mismo tiempo que fascinante protagonista que tanto impactó a Nietzsche.