



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

*Nietzsche y Dostoievsky ante el nihilismo. Un estudio
comparativo.*

T E S I S

Para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JUAN SEBASTIÁN SÁNCHEZ ALVA

ASESOR:

GUSTAVO ORTIZ MILLÁN

CIUDAD UNIVERSITARIA, 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres y a mi hermana.

A Jimena.

Introducción.....	4
Capítulo I: Nietzsche y el nihilismo	13
El origen del término	14
Abordar el problema	25
El eterno retorno	32
El nihilismo consumado, la transmutación de los valores y el superhombre	34
Capítulo II: Dostoievsky y el nihilismo ruso.....	39
Un vistazo a la historia rusa en el siglo XIX (1855-1881)	41
La evolución en la ideología de Dostoievsky	46
Mijaíl Bajtín y la novela polifónica de Dostoievsky	52
Apuntes del subsuelo	56
Los hermanos Karamazov	57
Los demonios	62
Crimen y castigo	67
Capítulo III: Una comparación entre las respuestas de Nietzsche y Dostoievsky	73
La propuesta ética de Nietzsche.....	75
La propuesta ética de Dostoievsky	81
Una comparación entre ambas propuestas	86
Conclusiones.....	91
Bibliografía.....	97

Introducción

La pregunta fundamental para comenzar esta tesis debe ser “¿Qué es el nihilismo?”. A partir del esclarecimiento del término, podremos dar respuesta a una serie de cuestiones que se han mantenido en una perspectiva relativamente ambigua. Para poder responder a esta pregunta, es necesario abordarla desde un punto de vista histórico. Sin esta perspectiva, el término *nihilismo* pierde el contexto. Sin contexto, el término se vuelve vacío y confuso, tal y como es utilizado hoy en día. Cuando alguien utiliza dicho término, ¿realmente sabe a lo que se está refiriendo? ¿Sabe que es un término que ha ido cambiando, mutando a través de los tiempos y de las distintas épocas históricas? ¿Sabe que su significado varía dependiendo de las culturas, los países, las *ideologías* en las que se ha utilizado? Me parece que no. La relación automática entre la palabra y su significado se ve expresada en la creencia que nihilismo significa, por su raíz etimológica *nihil*, simplemente, “nada”. Esta concepción del término me parece, más que inadecuada, incompleta. La razón de mi parecer es que, generalmente, el uso del término se ve permeado por las condiciones específicas del tiempo en que se utiliza. ¿Qué significa semejante palabra para una persona que vive en un mundo como en el que vivimos? ¿Apatía? ¿Confusión? ¿Falta de interés? Hay un largo camino entre las creencias del significado de la palabra y el concepto adecuado de la misma.

Es por esta razón que esta tesis contará con un gran apoyo histórico-social, ya que, en mi consideración, es de suma importancia rastrear el uso y el significado de un término tan complejo como “nihilismo”. En el caso de esta tesis, el término será rastreado, principalmente, en la Rusia del siglo XIX, en la que vivió Fiódor Dostoievsky, y en Alemania del mismo siglo, tiempo en el que vivió Friedrich Nietzsche. Dependiendo de sus distintas épocas de uso, se observará que ambos autores se refieren a cosas distintas. El nihilismo al que atacan, al que critican y al que intentan refutar es históricamente *distinto*. A partir de un estudio metodológico comparativo, buscando diferencias y semejanzas entre ambos autores, podemos esclarecer la postura y la reacción que cada uno de ellos tuvo frente al nihilismo de su época y su situación histórica y social. Esto será tratado más a fondo a lo largo de los capítulos de esta tesis; sin embargo, es importante señalar este modo de proceder desde el inicio, para que el lector conozca y se familiarice con la perspectiva histórico-social que tendrá este trabajo. La filosofía no es una disciplina ajena a los

distintos procesos históricos, ensimismada y escondida en un sótano, alejada del mundo real. Como bien lo menciona Hegel, la filosofía es esencialmente *histórica*, dinámica, móvil. Esta tesis sería especialmente complicada si se abordara desde otro punto de vista, a partir de otra manera de proceder y no con la que intento llevar a cabo el estudio presente. Esta justificación no resulta trivial, ya que es posible que el lector se pregunte por qué esta tesis no es llevada a cabo de otro modo. Me parece que la respuesta a esta pregunta hipotética ha sido respondida, dejando para los capítulos próximos el proceder como tal, de manera clara y concreta.

Ahora bien, volvamos a la pregunta inicial. ¿Qué es el nihilismo? Será necesario explicar qué estamos entendiendo por nihilismo tanto en el contexto de Dostoievsky como en el de Nietzsche. Lo que entenderé por nihilismo dentro del contexto de cada uno de los dos autores será señalado posteriormente. Podemos trazar una diferencia conceptual entre el nihilismo al que se estaba enfrentando Dostoievsky en la Rusia de 1860 y el nihilismo al que Nietzsche superó a finales del siglo XIX. El nihilismo ruso parte de un movimiento social que surge a partir del rechazo a la monarquía zarista y a la Iglesia ortodoxa rusa, además de un repudio de la generación anterior. Este último conflicto lo aborda Iván Turgeneiev, quien utiliza por primera vez en Rusia el término, en su novela *Padres e hijos*. Dicha generación había sido influenciada por ideologías liberales alemanas, que buscaban mayor libertad. Sin embargo, los nuevos ideales de la década de 1860 se oponían a los ideales de la generación anterior. La nueva generación, liderada por los pensamientos de muchos pensadores radicales, tales como Chernishevski y Bakunin, tomaba fuerza y se tornaba popular entre la gente común. Estos pensadores consideraban de capital importancia llevar a cabo una revolución, en la que se acabara con los valores tradicionales rusos, así como con el poder de la Iglesia ortodoxa y la monarquía zarista. Como lo menciona Franco Volpi en su libro *El nihilismo*: “Todo esto equivalía, por supuesto, a una negación de los principios sobre los cuales se apoyaba el orden precedente de la sociedad, y, con ello, a una forma radical de nihilismo.”¹

¹ Franco Volpi, *El nihilismo*, p. 42.

Esta es la perspectiva histórica en la que Dostoievsky combate con sus novelas más destacadas a los ideales nihilistas, a los cuales critica y juzga. Por el momento no profundizaré en la crítica de Dostoievsky a dichos ideales, ya que esa sección será abordada en el segundo capítulo de esta tesis. El propósito de este pequeño esbozo introductorio es esclarecer la forma en la que se está entendiendo el movimiento nihilista en Rusia, para comprender las diferencias de dicho movimiento en Alemania, lugar donde escribiría Nietzsche. Mientras que el nihilismo ruso se encuentra localizado en una porción específica de Europa, en donde se caracteriza por sus condiciones totalmente *sociales*, el nihilismo al que se enfrenta Nietzsche cuenta con características más complejas, ya que dicha forma de nihilismo se puede encontrar fragmentado en tres etapas distintas: el nihilismo negativo, el nihilismo reactivo y, finalmente, el nihilismo activo. En sus dos primeras etapas, es decir, el *nihilismo negativo* y el *nihilismo reactivo*², no encontramos un simple movimiento social, sino que es un estado de decadencia europea, una “enfermedad” del hombre europeo del siglo XIX. Nietzsche menciona la irremediable llegada del nihilismo, postrándose como una amenaza inminente sobre el continente europeo. El análisis y la explicación del nihilismo, tal y como lo entiende Nietzsche, con sus tres etapas, así como sus consecuencias y su proceso, son conceptos que serán tratados puntualmente en el primer capítulo de la tesis. Por el momento, solamente es necesario destacar la diferencia de conceptos entre el nihilismo que manejaré en el análisis de Dostoievsky con el complejo concepto de nihilismo entendido por Nietzsche.

Esta amenaza no tiene un origen parecido al que tiene el nihilismo ruso. A diferencia de él, que se caracteriza por las ideas de unos cuantos pensadores revolucionarios frente a un régimen político opresor y abusivo, el nihilismo al que se opone Nietzsche es, *en la etapa del nihilismo negativo y el nihilismo reactivo*, esencialmente distinto. Es un movimiento que ha llegado gracias a la decadencia de la sociedad europea y a la inversión de los valores originales griegos por parte del cristianismo. En el momento en que se pierde la respuesta a

² Gilles Deleuze señala tres etapas en el nihilismo. Dichas etapas son el nihilismo negativo, el nihilismo reactivo y el nihilismo consumado. Estos términos serán explicados posteriormente. Por el momento solamente hago la distinción para no caer en ambigüedades con el concepto de “nihilismo”. El momento de actuar activamente se encuentra al final de la tercera etapa.

la pregunta “¿para qué?”; es cuando el hombre se encuentra confundido y alejado del conocimiento de su propia situación actual. Como lo dice Volpi, “el nihilismo es, por lo tanto, la situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, los ideales y los valores que representaban la respuesta al ‘¿para qué?’, y que como tales iluminaban el actuar del hombre.”³

Ahora bien, esta “definición”, si se quiere ver de dicha manera, resulta ventajosa para nuestro estudio. Podemos encontrar que hay claras diferencias entre los dos tipos de nihilismo: el ruso y el nihilismo de Nietzsche. Sin embargo, así como encontramos diferencias, podemos señalar una similitud *esencial* en ambos tipos de nihilismo⁴. Esta similitud es que, en ambos casos, se tiene un rechazo a un tipo de valor tradicional o supremo. En el caso del nihilismo ruso, los pensadores revolucionarios rechazaban el sistema político de la monarquía zarista; mientras que en el nihilismo de Nietzsche, se han invertido los valores originales gracias a la filosofía platónica y la religión cristiana. De esta manera, Nietzsche está rechazando este tipo de nihilismo, el que ha invertido los valores originales y ha colocado los valores éticos que tanto la filosofía platónica como la religión cristiana han decidido. En general, el nihilismo al que se enfrenta Nietzsche es una situación de desgaste o decadencia de la cultura occidental. De esta manera, el nihilismo ha aparecido desde el primer momento en el que se han invertido los valores originales. Es por eso que, en una primera etapa, en su aparición, el nihilismo se ve como una *pérdida de valores originales*. Es necesario recordar que los valores originales griegos que Nietzsche señala que la religión cristiana invirtió, son los mismos valores que los valores supremos negadores de vida que dicha religión postuló posteriormente, después de su inversión. Para ser más claro: los valores originales griegos fueron invertidos por la religión cristiana y terminaron siendo colocados como los valores supremos.⁵ Esos valores serán, efectivamente, valores nihilistas en su más profunda expresión, pero no son los mismos

³ Franco Volpi, *op. cit.*, p. 16.

⁴ Como lo he señalado previamente, en las dos primeras etapas del nihilismo de Nietzsche.

⁵ Esta exposición será más detallada cuando analice las secciones correspondientes a *La genealogía de la moral*.

valores que se han perdido en un inicio. Es por eso que podemos entender al nihilismo, tanto en el caso de Dostoievsky como en el de Nietzsche, como un momento posterior a la pérdida de un valor de vital importancia⁶, en el que se acerca un instante de decisión: apagarse pasivamente y desentenderse, o bien, actuar frente a esta pérdida y crear nuevos valores. La decisión de ambos autores será explicada a lo largo de la tesis.

Hasta el momento, hemos mencionado tanto las diferencias como las semejanzas entre los dos tipos de nihilismo que voy a utilizar en esta tesis. Cada uno de los dos nihilismos ha tenido un origen propio, que lo hace único en su estudio histórico. Sin embargo, es de suprema importancia mencionar las distintas consecuencias y los peligros que sugieren la no superación del nihilismo. Una vez más, podemos intuir que las consecuencias serían diferentes dependiendo de su contexto histórico-social. No obstante, es importante señalarlas para entender la gravedad de no lograr vencer al nihilismo. En el contexto ruso, es claro que el hecho de no lograr detener la postura nihilista revolucionaria llevaría a una posible revolución (situación que, de hecho pasó). Que la revolución haya precisamente sucedido, nos permite intuir un poco acerca de la efectividad que tuvo la defensa rusa frente al nihilismo, aunque eso será tratado posteriormente. En el caso del nihilismo de Nietzsche, se tenía una serie de consecuencias aterradoras: la imposición del mundo aparente sobre el mundo verdadero, además de la negación del mismo, junto con la pasividad y la nula superación de este estado de confusión ética. Como se puede apreciar, la superación del nihilismo de Nietzsche era de mayor importancia.

Un problema difícil de abordar en la teoría de Nietzsche es, claramente, la postura que tiene frente al individualismo, como era entendido en su época. Esa será una de las razones por la que el enfrentamiento de Nietzsche contra el nihilismo es conceptualmente complicado. Él formuló la teoría del *superhombre*, en donde los nuevos valores (creados por él mismo, después de la superación del hombre) eran éticamente aceptados y adecuados para sus acciones éticas. Un ejemplo de esto puede ser visto en Raskolnikov, personaje de *Crimen y castigo* de Dostoievsky, a pesar de que el ruso jamás leyó al autor alemán. Sin embargo, el fruto de la decadencia social está implantado en el individualismo extremo que se esparce

⁶ Para Nietzsche, los valores originales griegos, *cfr. La genealogía de la moral*, I.

por toda Europa. El nihilismo viene acompañado de un pesimismo y un individualismo radical. Entonces, ¿con qué postura aborda Nietzsche la posición individualista del europeo contemporáneo? Ese tema será abordado en el primer capítulo de esta tesis.

Ahora bien, sabemos los peligros y las consecuencias que ambos tipos de nihilismo llegarían a crear de no ser superados. En este momento no tenemos la seguridad acerca de si el nihilismo fue superado o no; simplemente haré una evaluación de ambas formas de abordar el problema, así como de sus respuestas a dicho problema. La reacción, así como la respuesta que cada uno de nuestros dos autores da, tiene que ver con su propia manera de *abordar* el problema. No debemos olvidar un hecho crucial: mientras que Nietzsche fue un pensador que escribió teorías filosóficas para resolver sus problemáticas y dificultades frente al nihilismo, Dostoievsky fue un novelista. Un novelista que ciertamente logró caracterizar de forma clara la situación social de la Rusia de su época. No obstante, Dostoievsky *no creó teorías*. Esa es una idea que debemos tener en cuenta. Siguiendo a Bajtín, Dostoievsky creó un estilo de novela especial, llamado “novela polifónica”, en donde se tiene una serie de voces, peleando y conviviendo dentro de cada una de las novelas. En ese sentido, no podemos tomar a los distintos personajes de las novelas de Dostoievsky como móviles de la voz del autor. Cada uno de los personajes tiene una voz propia e independiente del novelista. Como bien dice Bajtín, “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 Dostoievsky”.⁷

Siguiendo esta idea acerca de cómo es que las novelas de Dostoievsky se encuentran construidas, no podemos dar por hecho que el autor esté hablando por medio de sus personajes, ni que las ideas expresadas por sus personajes sean las mismas que las del autor; a diferencia de Nietzsche, en donde claramente sabemos que las ideas formuladas en las obras son *exclusivamente* de él. Haciendo a un lado *Así habló Zaratustra*, donde Nietzsche toma un estilo de escritura distinto al del resto de sus obras, es claro que es Nietzsche, en primera persona, quién idea y postula sus teorías filosóficas. Tampoco queda ninguna duda de que Nietzsche habla a través de Zaratustra.

⁷ Mijaíl Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievsky*, p. 59.

Esta distinción de estilos no conlleva una problemática imposible de resolver. Simplemente se debe tener cuidado, ya que hay que tratar las obras de la manera correspondiente en que se deben analizar. Es totalmente claro que no se hará un análisis ni un acercamiento semejante entre los trabajos de ambos autores. Es por eso que quiero explicar la metodología que seguiré en esta tesis, para que se comprenda el procedimiento y la manera de trabajar. Previamente he mencionado que el estudio tendrá un énfasis especial en el contexto histórico-social de cada uno de los autores, debido a la originalidad del tipo de nihilismo al que cada uno se enfrenta. Sin embargo, en este momento quisiera añadir un elemento más al estudio: la comparación. Si bien es cierto que ambos autores lucharon y combatieron arduamente contra un fenómeno difícil de comprender y de enfrentar, no debemos olvidar que lo hicieron en distintas maneras, así como en distintos lugares y épocas. El estudio comparativo nos brindará los elementos para evaluar la forma de proceder de los dos autores, así como la certeza para comprender las reacciones y las respuestas que dieron frente a dicho fenómeno. Además, podremos evaluar la solución que cada uno le dio al problema.

En este punto he llegado al momento más importante de esta introducción. ¿Por qué he decidido hacer una tesis de esta manera? ¿Por qué he utilizado a estos dos autores y por qué procedo de la manera en la que lo hago? La respuesta a estas preguntas es sencilla. Primero, he decidido hacer una tesis de esta manera ya que el nihilismo me parece un concepto filosófico y social (dependiendo del contexto en el que nos situemos), que es vaga o nulamente comprendido. La clarificación y esclarecimiento del concepto es de vital importancia, me parece. Además, como menciona Volpi, me parece que el factor histórico es *esencial* para comprender el concepto. “Alimentamos con respecto al nihilismo la misma convicción que vale para todos los verdaderos problemas filosóficos: no tienen solución sino historia.”⁸ Esta afirmación me lleva a la cuestión central de la tesis: analizar ambas posturas, así como sus respuestas. Posiblemente cada una de las posturas superó al nihilismo, de la misma manera que es posible que ninguna lo haya superado. Me concentraré en ese punto al final de la tesis, cuando tenga los elementos para decidir si

⁸ Franco Volpi, *op. cit.*, p. 18.

alguna de las dos posturas realmente superó al nihilismo. Por ahora, me daré a la tarea de analizar ambas respuestas, dejando a un lado la superación o no del nihilismo por parte de cada una de ellas. Sin embargo, me parece que la postura nietzscheana presenta los elementos más adecuados para llevar a cabo dicha superación. De existir o no dicha superación del nihilismo desde el momento en que Nietzsche formuló su diagnóstico hasta nuestra época actual, lo veremos en las conclusiones de esta tesis. Es por eso que lo anterior me lleva a la formulación de mi hipótesis, que es la siguiente: *A pesar de que Nietzsche y Dostoievsky llevan a cabo una lucha parecida frente los tipos de nihilismo de su respectivo contexto histórico-social, sólo uno de ellos presenta realmente una respuesta satisfactoria. Quiero demostrar la falta de completitud y la nula superación de Dostoievsky del nihilismo ruso, debido a su respuesta específica al problema. En este sentido, el autor ruso no habría superado a dicho tipo de nihilismo y se habría quedado en él, en un punto o momento intermedio, a pesar de su crítica a dicho movimiento.*

La respuesta a la segunda pregunta me parece clara. He decidido utilizar el estudio comparativo para así evaluar las semejanzas de ambos autores, desde haber detectado al nihilismo de su época hasta su intenso combate en contra de él. De la misma manera, quiero criticar la respuesta que Dostoievsky da al nihilismo ruso, en función de la respuesta que da Nietzsche a su nihilismo específico. En este momento seguramente alguien preguntará: “¿Por qué estás evaluando la respuesta de Dostoievsky en función de la respuesta de Nietzsche, si ambos nihilismos son distintos?”. La respuesta sería: “Porque como lo mencioné previamente, si bien ambos conceptos contienen sus distinciones, también tienen una semejanza indudable. En el momento de su creación, ambos conceptos comparten una característica esencial e innegable: la pérdida de valores. Para Nietzsche, los valores originales griegos; para Dostoievsky, los valores tradicionales rusos”. De esta manera, si tomamos a la respuesta del autor alemán como una respuesta suficiente y adecuada al nihilismo, en el sentido de que nos ofrece los elementos conceptuales y filosóficos para superarlo, podremos ver que el “intento” de superación del nihilismo que da Dostoievsky no es suficiente. Es por eso que pretendo evaluar la respuesta de Dostoievsky en función de la de Nietzsche, para esclarecer mi objetivo de considerarla insuficiente. Si puedo demostrar esta falta de completitud e insuficiencia de la respuesta del autor ruso, podríamos

concluir que la lucha que sostuvo contra el nihilismo fue buena, aunque no idónea. Las razones las encontraremos a lo largo de los capítulos; primero analizando el contexto de Dostoievsky, para después concentrarnos en su respuesta al nihilismo. Posteriormente, haré lo mismo con Nietzsche: un estudio semejante, partiendo de lo que él entendía por nihilismo, para así continuar con su contexto y finalmente terminar con su respuesta. Un último capítulo brindará la (posible) demostración de mi parecer acerca de la respuesta de Dostoievsky, para así cerrar la tesis con una conclusión general acerca del trabajo realizado.

Capítulo I: Nietzsche y el nihilismo

El primer capítulo de esta tesis consistirá en revisar y rastrear el uso que Nietzsche le da al término “nihilismo”, así como la reacción y la respuesta que da frente a él. Una vez que tenga el uso concreto y específico que Nietzsche utiliza, así como lo que entiende por nihilismo, será de suprema importancia tomar en cuenta una serie de conceptos clave utilizados en su filosofía. Estos conceptos contarán con un contexto determinado; que es el que el filósofo le da en sus obras. Podremos entender que el rastreo que Nietzsche hace del nihilismo no es inventado ni trivial; es una forma de pensar sistematizada y totalmente articulada. Una vez que articule todos los conceptos clave acerca del pensar de Nietzsche sobre el nihilismo, tendremos un ambiente delimitado y regulado por sus propias ideas.

Ya que el terreno se encuentre preparado, podré explicar la reacción y la respuesta que tiene el autor frente a la realidad y al concepto; empezando por la localización del problema en su contexto determinado, continuando con el diagnóstico y la preocupación de la no superación del mismo, para finalizar con una conclusión general acerca de todo lo expresado en el capítulo en cuestión. El objetivo de este capítulo es explicar de manera clara y extensa el proceder de Nietzsche, ya que su particular forma de analizar y de enfrentar el problema es lo que nos dará la base para comprender por qué Dostoievsky tuvo un acercamiento importante a la conclusión nietzscheana, aún sin conocerla. Sin embargo, no sólo el proceder es importante, la respuesta también. En este sentido, contamos con dos elementos claves para la articulación de este capítulo con el siguiente, en el que se hará un acercamiento parecido al pensar y proceder de Dostoievsky.

Para examinar el análisis que realiza Nietzsche acerca del término nihilismo, así como sus consecuencias e implicaciones, es necesario señalar algunas cuestiones previas. Primeramente, hay que señalar que el estudio que Nietzsche realizó sobre el nihilismo no se encuentra esquemáticamente organizado en ninguno de sus libros. Las distintas ideas y aforismos que escribió sobre este concepto se ven generalmente esparcidas en secciones de sus libros o en fragmentos. Al momento de perder la razón y ser sometido por la locura, Nietzsche tenía la intención de realizar un proyecto sistemático que examinara el nihilismo. A su vez, semejante proyecto contaría con las características de una respuesta filosófica a

dicho problema. Sin embargo, como ya es sabido, Nietzsche no tuvo la oportunidad de llegar a escribir esa obra.

Un segundo problema es que Nietzsche utiliza y entiende el concepto “nihilismo” en muchos sentidos. Es por eso que puede resultarnos un término un tanto ambiguo, o difícil de esclarecer. Es por eso que es de vital importancia comenzar este capítulo preguntándonos qué está entendiendo Nietzsche por nihilismo. ¿Qué causas tiene este hecho? ¿De dónde viene? Una vez que tengamos la respuesta a estas preguntas, podremos continuar con la segunda parte del problema: analizar la forma en que Nietzsche se aproximó al nihilismo, así como la respuesta que dio al mismo.

El origen del término

Empecemos haciendo la pregunta fundamental para entender el término nihilismo: “¿Qué entiende Nietzsche por dicho término?” Como lo mencioné en la introducción de esta tesis, el nihilismo nace cuando los valores originales sufren una desvalorización y una inversión por parte de la religión cristiana. A través de dicha inversión, los valores orinales fueron negados, hecho mismo que llevó a la negación de la vida y a la postulación de un mundo verdadero sobre este mundo aparente. En palabras de Deleuze: “En la palabra nihilismo, *nihil* no significa el no-ser, sino en primer lugar un valor de nada. La vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la deprecia. La depreciación supone siempre una ficción: se falsea y se deprecia por ficción, se opone algo a la vida por ficción.”⁹ De esta manera, en un inicio, la palabra nihilismo es entendida por Nietzsche en una manera que contiene dos sentidos distintos. En un primer sentido, como lo menciona Deleuze, el nihilismo es “valor de la nada tomado por la vida, ficción de los valores superiores que le dan este valor de la nada, voluntad de la nada expresada en estos valores superiores.”¹⁰ Esta etapa puede ser considerada como la primera etapa del nihilismo. La llamaremos *nihilismo negativo* Es en este momento cuando el hombre niega la vida, depreciándola y prefiriendo la ficción encontrada en el “mundo verdadero”. Ésta es la primera negación importante en el

⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 207

¹⁰ *Ibid.*, p. 208

concepto: la negación de la vida y su depreciación por la ficción de los valores supremos, la inversión de los valores originales. Esta negación se ve expresada por la idea de Dios.¹¹ Me parece que es necesario detenernos en este momento, para así explicar todo el proceso del pensamiento de Nietzsche para establecer este *nihilismo negativo*.

Recordemos brevemente que Nietzsche tenía en mente realizar un proyecto filosófico sistemático y total para el establecimiento de la voluntad de poder como un concepto vital, esencial y necesario para el fruto de sus ideales filosóficos. Este concepto, como veremos más adelante, buscaba ser el punto de partida para una afirmación total de la vida y un rechazo completo al nihilismo, que más tarde podré caracterizar en función del concepto de “voluntad de poder”. Ese pensamiento será abordado posteriormente. Sin embargo, lo que quiero resaltar en este momento en particular es la ambición de Nietzsche de atacar a todo un sistema de valores. Sería extraño o sospechoso que Nietzsche diera el punto de inicio de su crítica solamente a “los valores supremos”. Si esto hubiera sucedido de esta manera, Nietzsche estaría actuando de una manera incompleta, ya que se estaría centrando solamente en una parte del problema; dejaría de atacar al sistema completo y probablemente habría quien criticaría esta falta de fuerza para afrontar la desvalorización de *todos* los valores. Es por esta razón que Nietzsche encuentra una desvalorización en valores supremos que son la base de todos los demás valores. Estos son, como veremos más adelante con mayor detalle, los valores *éticos*. Nietzsche se encargará de realizar un estudio de la *valoración de los valores supremos*.

Es importante señalar qué estamos entendiendo por la desvalorización de los valores éticos. ¿Significa que han perdido su valor? ¿Que se han vuelto obsoletos? En cierta manera, en una visión nietzscheana, los valores sí se han vuelto obsoletos. Tan obsoletos que han perdido todo lo que los hizo tan importantes en un inicio. ¿A qué me estoy refiriendo? A su carácter *objetivo* y *normativo*. Dichos valores perdieron su objetividad normativa en el momento en que su base (o su propio sustento teórico) se derrumbó. Esta base normativa es Dios, que fue aniquilado por el hombre reactivo, en el segunda etapa del nihilismo: el *nihilismo reactivo*. A partir de la pérdida de ese fundamento normativo y de total

¹¹ *Ibid.*, p. 214

objetividad, se encuentra un subjetivismo. Este tipo de subjetivismo se ve duramente entrelazado con una desorientación, con una celebración de un aspecto plural; el espacio dejado por los valores supremos ha permitido la introducción de una *duda*, tanto teórica como práctica. Este es el punto de partida del nihilismo, visto como una desorientación y una desesperación por la falta de los valores supremos. Si se ha perdido la objetividad y la autoridad axiológica para definir qué está permitido, nos encontramos en un momento de inseguridad y desorientación.

En este momento donde me parece de suma importancia hacer un pequeño esbozo acerca del examen que Nietzsche realiza en *La genealogía de la moral*. En ella, hace un rastreo etimológico de los valores éticos, señalando cómo es que el cristianismo, junto con la tradición judía, realizó una transmutación de los valores originales, dejando una serie de valores nuevos y distintos a los que se tenían en un inicio. Es de vital importancia señalar el trato que hace Nietzsche de *La genealogía de la moral*, ya que es la obra más clara acerca de la manera en la que Nietzsche está entendiendo los valores éticos originales invertidos, de los cuales el nihilismo, en sus etapas de negación, es posiblemente la más terrible de todas sus consecuencias.

Como bien lo he mencionado previamente, la filosofía de Nietzsche tiene un punto central en la pérdida de todos los fundamentos. De acuerdo con la célebre frase “Dios ha muerto” (que será explicada con mayor detenimiento posteriormente, así como su importancia en la transformación del nihilismo *negativo* en *reactivo*), Nietzsche establece la caída total de los valores tal y como estaban establecidos. “Más cuando Zaratustra estuvo solo, habló así a su corazón: ¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto!*”¹² De esta falta de fundamentos se llega a la situación en la cual la ética se ha quedado sin un fundamento objetivo, autoritativo ni teológico. El pensamiento de Nietzsche intenta establecer una ética sin el ideal de Dios, sin el fundamento de fundamentos; es por eso que debe cambiar la posición ética que se tenía, especialmente en la concepción cristiana. Los valores tradicionales impuestos por esa ética en particular, además de la establecida por el pueblo judío han perdido su fundamento, su carácter sagrado y

¹² Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 36

normativo, y han entrado a un estado donde pueden ser desechados y reemplazados por nuevos valores. Primero ilustraré lo que Nietzsche dice de estos valores supremos en su obra y explicaré la relación entre la muerte de Dios y la transmutación de dichos valores.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche hace un estudio a fondo para explicar cómo los valores de “Bien” y “Mal” fueron creados a partir de los conceptos de “lo bueno” y “lo malo”. Mediante un estudio etimológico e histórico, ilustra cómo en un principio los valores de los pueblos griegos aristocráticos tenían un significado diferente al que tienen hoy en día. El concepto de “bueno” había sido dado por los señores a ellos mismos para establecer una diferencia con los esclavos, los cuales era distintos a ellos. Nietzsche explica de manera atinada la diferencia entre el señor y el esclavo, desde las distintas formas de poder hasta los conceptos por los cuales cada uno era caracterizado. La postura del hombre débil y pobre frente al fuerte y rico era una postura de lejanía y desprecio, la cual fue volviéndose más rencorosa gracias a la casta sacerdotal. Nietzsche menciona que ellos tuvieron el punto de partida para comenzar con la contraposición de los valores originales. El siguiente fragmento señala el inicio del resentimiento como el creador de los nuevos valores:

La rebelión de los esclavos en la ética comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda ética noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la ética de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores – este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí – forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la ética de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar – su acción es, de raíz, reacción.¹³

¹³ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 50

Esta manera de crear valores se totalmente criticada por Nietzsche, ya que no es la manera noble en la que se comienza la fórmula “Yo soy bueno, luego tú eres malo”. Invertiendo dicha fórmula, el esclavo crea valores a través de la fórmula “tú eres malo, luego yo soy bueno”. Dicha inversión de la fórmula es llevada a cabo por el resentimiento, ya que se afirma la naturaleza del otro personaje en cuestión, del noble, del poderoso, del señor fuerte y hermoso, con una *maldad* que es creada por el esclavo. Es así como, en palabras de Deleuze, se crean los conceptos de “Bien” y “Mal”, a partir de “lo bueno” y de “lo malo”:

Así nacen el bien y el mal: la determinación ética, la de lo bueno y lo malo, es desplazada por el juicio ética. El bueno de la ética se ha convertido en el malo de la ética, el malo de la ética se ha convertido en el bueno de la ética. El bien y el mal no son lo bueno y lo malo, sino al contrario, el cambio, la alteración, la *inversión* de su determinación. [...] El bien y el mal son valores nuevos, pero ¡qué forma más extraña de crear valores se crean al invertir lo bueno y lo malo! Se crean no al actuar, sino al contenerse de actuar. No al afirmar, sino al empezar negando. Por eso se les llama no creados, divinos, trascendentes, superiores a la vida. Pero pensemos en lo que ocultan estos valores, en su modo de creación. Ocultan un odio extraordinario, odio contra la vida, odio contra todo lo que es activo y afirmativo en la vida.¹⁴

De acuerdo con los ideales de rencor de la casta sacerdotal, los valores han sido contrapuestos gracias al resentimiento que los mismos sacerdotes le han introducido al pueblo común. La forma de llevar a cabo los ideales detrás del telón del rencor hacia los poderosos creó una manera diferente de pensar que llevaría a consecuencias muy drásticas para la humanidad. Para Nietzsche, el pueblo sacerdotal que llevó a cabo la contraposición de los valores fue el pueblo judío. Sin embargo, es necesario señalar el segundo acto más importante por parte del sacerdote: el cambio del dirección del resentimiento, culminando en la mala conciencia y en la culpa propia que siente el esclavo. En la mala conciencia se encuentra la segunda etapa de la negación de la vida y del mundo, después del resentimiento, que es el motor de la creación de valores a partir de la negación de los valores originales del hombre noble y poderoso. En la mala conciencia encontramos un

¹⁴ Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 171-172

cambio de dirección del resentimiento; en vez de guiarlo hacia el señor, el esclavo lo dirige hacia sí mismo, encontrando una manera de ser culpable de sí mismo. El sacerdote es quien guía la nueva dirección del resentimiento.

El sacerdote es *el que modifica la dirección* del resentimiento. Todo el que sufre busca instintivamente, en efecto, una causa de su padecer; o, dicho con más precisión, un causante, o expresado con mayor exactitud, un causante *responsable*, susceptible de sufrir, - en una palabra, algo vivo sobre lo que poder desahogar, con cualquier pretexto, en la realidad o *in effigie*, sus afectos. [...] “Alguien tiene que ser culpable de que yo me encuentre mal” – esta especie de raciocinio es propia de todos los enfermizos, y ello tanto más cuanto más se les oculta la verdadera causa de su sentirse-mal, la causa fisiológica. [...] Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: “¡Está bien, oveja mía!, alguien tiene que ser culpable de esto: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable de esto, - ¡tú misma eres la única culpable de ti!...” Esto es bastante audaz, bastante falso: pero con ello se ha conseguido al menos una cosa, con ello la dirección del resentimiento, como hemos dicho, queda *cambiada*.¹⁵

En este momento, con el cambio de dirección del resentimiento, el sufrimiento del esclavo queda justificado con un fin y un sentido. El sentido de su sufrimiento se encuentra en la victoria de la negación de la vida, del sufrimiento como un proceso ético para llegar al mundo prometido, en donde por fin se encuentre salvado.

El hombre, el animal más valiente y más acostumbrado a sufrir, no niega en sí el sufrimiento: lo *quiere*, lo busca incluso, presuponiendo que se le muestre un *sentido* del mismo, un *para-esto* del sufrimiento. La falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida por la humanidad, - ¡y *el ideal ascético ofreció a ésta un sentido!* Fue hasta ahora el único sentido. [...] En él, el sufrimiento aparecía *interpretado*; el inmenso vacío parecía colmado, la puerta se cerraba ante todo nihilismo suicida. La interpretación – no cabe dudarla – traía consigo un nuevo sufrimiento, más profundo, más íntimo, más venenoso, más devorador de vida:

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pp. 164-165

situaba todo sufrimiento en la perspectiva de la *culpa*... Mas, a pesar de todo ello, - el hombre quedaba así *salvado*, tenía un *sentido*, en adelante no era ya como na hoja al viento, como una pelota del absurdo, del “sin-sentido”, ahora podía *querer* algo, por el momento era indiferente lo que quisiera, para qué lo quisiera y con qué lo quisiera: *la voluntad misma estaba salvada*.¹⁶

Es cierto que la voluntad estaba “salvada”, en un sentido aparente. Sin embargo, la salvación de dicha voluntad encerraba al mismo ideal ascético y al nihilismo negativo en su peor versión: negando la vida, tanto propia como ajena. Negando al señor y a sus valores por medio del resentimiento, para finalizar negándose a sí mismo con la mala conciencia. En palabras de Paulina Rivero: “Para el cristianismo, vale la pena vivir y sufrir no por el placer y la maravilla de vivir esta vida, sino para lograr otra vida mejor después de la muerte. Para Nietzsche, vale la pena vivir y sufrir por el placer de vivir, porque la vida es plena; qué importa que no tenga sentido, qué más da si es tan profunda, si vivir es *ser*, aunque sea por un momento.”¹⁷ La negación de valores, llegando a una inversión y a una desvalorización total. Lo que Nietzsche considera como lo más grave de toda la situación, es que esos valores fueron contrapuestos bajo el fruto de un ideal de resentimiento y venganza. No fueron valores creados de una manera noble y digna, sino que son el reflejo de una ideología de rencor y debilidad por parte de los hombres más débiles y mentirosos. Para Nietzsche, este tipo de ética es una ética de esclavos, con la cual se debería acabar de la manera más rápida y efectiva posible. Es entonces cuando en la época de Nietzsche la filosofía tiene un gran acontecimiento: la muerte de Dios. Es aquí cuando el fundamento de la ética cristiana se pierde, los valores contrapuestos pierden su carácter secular y se llega al *nihilismo reactivo*. Es este momento en donde podemos dar el punto de partida del concepto, alojándose en una muerte de la objetividad de todos los valores normativos y éticas, que se encontraban sujetos por Dios, y desaparecen debido a la muerte de Dios.

Como he mencionado previamente, los valores supremos tienen esa característica de ser “supremos”, es decir, son los valores más importantes o más elevados. El orden jerárquico

¹⁶ *Ibid.*, p. 204

¹⁷ Cfr. Paulina Rivero, *Nietzsche. Verdad e ilusión. Sobre el concepto de verdad en el joven Nietzsche*.

que estos valores le dan a todos los demás valores es la semilla de todo pensamiento nihilista en su naturaleza negativa, ya que, por esa jerarquía, los valores supremos implican a todos los demás valores. Como mencioné antes, los valores supremos se referirán a los valores éticos. ¿Por qué adopta Nietzsche esta importancia vital frente a los valores éticos? Por la sencilla razón, de que, en su concepción, todo cuanto importa o ha importado en este mundo, tiene una relación vital con la ética. Nietzsche siempre fue un crítico de los sistemas éticos y de la ética en general; sin embargo, conocía los aspectos fundamentales para que una persona considerara una vida común y corriente *digna* de ser vivida; esto es, que fuera una vida éticamente aceptada o éticamente realizada. De esta manera, cuando una persona ve que sus ideales y sus valores éticos se ven derrumbados o son incapaces de ser realizados, (cuando una persona se percata del mundo en el que vive, con sus aspiraciones y sus limitaciones físicas y éticas) automáticamente realiza la conexión lógica de que un mundo con esas características, no puede ser: a) un mundo en donde se pueda vivir de buena manera; y b) un mundo donde la vida no vale nada, carece de sentido y no reúne las condiciones para ser vivida. Como podemos ver, esta perspectiva es la adoptada por la religión cristiana. Podemos observar que este es un problema filosófico en toda la extensión de la palabra. Nietzsche no está manejando un problema psicológico; está tratando un problema filosófico severamente instaurado en la conciencia histórica y social europea del siglo XIX. Es un escrutinio básico de las condiciones éticas e ideológicas en las que la sociedad está instaurada. Sin embargo, el verdadero origen del nihilismo, en su segunda etapa, es decir, la etapa *reactiva*, se verá en uno de los conceptos más famosos de todo el pensamiento nietzscheano: la muerte de Dios.

La relación ética de los valores supremos con la muerte de Dios es de total importancia. No es sólo la muerte de un ideal de autoridad ética y de normatividad práctica; es también la muerte de la visión metafísica de un posible mundo posterior al nuestro. La visión metafísica que se tiene del mundo actual no cambia, ya que se mantiene exactamente igual que como estaba antes. Lo que ha cambiado, repito, es la forma en la que los valores supremos se veían o se concebían como posiblemente (tal vez *remotamente*, pero posiblemente al fin y al cabo) realizables. La muerte de Dios desacredita todos estos valores y creencias, volviéndolos inservibles y dejándonos sólo con este mundo caótico y

problemático del que todas las personas quieren salir. En este punto no me interesa discutir hasta qué punto Nietzsche estaría negando la creencia en Dios; simplemente quiero señalar lo previamente dicho: que con la muerte de Dios, la realización de los valores éticos supremos ha sido desacreditada, y con ellos, la esperanza o la visión de que es posible llegar a realizarlos en un mundo posterior, mejor al que existe.

Con la muerte de Dios también se tiene la muerte de la objetividad y de la normatividad de los valores éticos. La muerte de Dios tiene un fuerte peso psicológico. ¿Qué sucede una vez que nos deshacemos de toda la fuente de normatividad y objetividad para realizar una acción ética? Posiblemente podríamos trazar una línea de pensamiento entre Nietzsche y Dostoievsky, situándonos específicamente en el famoso pasaje de Iván Karamazov, en donde afirma que de no existir Dios, todo se encontraría permitido. Dostoievsky ilustra una situación en la que la muerte de Dios es tan tangible como cualquier otra actividad o suceso cotidiano. En ese sentido, Nietzsche establece la postura *teórica* de la situación que está plasmando Dostoievsky en sus novelas. Ya habrá tiempo para hablar de este tema más adelante; lo que en este momento quiero resaltar es la importancia de la muerte de Dios. Uno de los fragmentos más famosos sobre este tema lo encontramos en *La gaya ciencia*, concretamente en la sección 125, titulada “El loco”. En esta sección, Nietzsche presenta a un loco que busca a Dios pero no lo encuentra, dándose cuenta por fin de que los hombres lo han asesinado.¹⁸ Esta desesperación y confusión se ve acrecentada debido a que Dios, que era el centro de gravedad tanto de los valores como del comportamiento ético humano, desaparece. En ese sentido, se tiene un vacío ético total. El hombre, que se ha vuelto reactivo en contra de Dios, lo ha asesinado, y de esta manera, ha aniquilado también a los valores supremos. En palabras de Deleuze:

Hasta ahora la muerte de Dios significa la síntesis en la idea de Dios de la voluntad de la nada y de la vida reactiva. Esta síntesis tiene proporciones diversas. Pero en la medida en que la vida reactiva se convierte en lo esencial, el cristianismo nos conduce a una extraña salida. Nos dice que somos nosotros los que damos muerte a Dios. Con ello segrega su propio ateísmo, ateísmo de la mala conciencia y del resentimiento. La vida

¹⁸ Cfr. Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, §125

reactiva en lugar de la voluntad divina, el Hombre reactivo en el lugar de Dios, el Hombre-Dios no ya el Dios-Hombre, el *Hombre europeo*. El hombre ha matado a Dios, pero ¿quién ha matado a Dios? El hombre reactivo, “el hombre más horrible.”¹⁹

Precisamente, el *más horrible de los hombres* es encontrado por Zaratustra en la cuarta sección de *Así habló Zaratustra*. Zaratustra es el único que adivina al hombre más horrible como el asesino de Dios.

“¡Zaratustra! ¡Zaratustra! ¡Resuelve mi enigma! ¡Habla, habla! ¿Cuál es la *venganza que se toma del testigo*? [...] ¡Tú te crees sabio, orgulloso Zaratustra! Resuelve, pues, el enigma, tú duro cascanueces, - ¡el enigma que yo soy! ¡Di, pues: quién soy yo!” “Te conozco bien, dijo con voz de bronce: *¡tú eres el asesino de Dios!* Déjame irme. No *soportabas* a Aquel que *te* veía, - que te veía siempre y de parte a parte, ¡tú, el más feo de los hombres! ¡Te vengaste de ese testigo!”²⁰

Y más adelante:

“También contra mí te pongo en guardia. Tú has adivinado mi mejor, mi peor enigma, a mí mismo y lo que yo había hecho. Yo conozco el hacha que te derriba. Pero Él – *tenía que morir* miraba con unos ojos que lo veían *todo*, - veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste. Su compasión carecía de pudor: penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Ese máximo curioso, super-indiscreto, super-compasivo, tenía que morir. *Me* veía siempre: de tal testigo quise vengarme – o dejar de vivir. El Dios que veía todo, *también al hombre*: ¡ese Dios tenía que morir! El hombre no *soporta* que tal testigo viva.”²¹

Esta es la manera en la que el hombre más horrible asesina a Dios, dándose cuenta de que es insoportable tener un testigo perpetuo que observe todas sus acciones. De esta manera se vuelve ateo y asesina a Dios. Quiere vivir sólo con su victoria, sin tener que cargar con

¹⁹ Gilles Deleuze, op. cit., p. 217

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pp. 360-361

²¹ *Ibid.*, p. 363

Dios y los valores supremos a sus espaldas. Para Deleuze, ésta es la conciencia europea del siglo XIX, observada desde el punto de vista del nihilismo reactivo:

La voluntad divina, la voluntad de la nada no toleraría más vida que la vida reactiva; ésta ya no tolera ningún Dios, no soporta la piedad de Dios, toma al pie de la letra lo del sacrificio, lo ahoga en la trampa de su misericordia. Le impide resucitar, se sienta sobre la tapa. En lugar de correlación entre la voluntad divina y la vida reactiva, desplazamiento, reemplazamiento de Dios por el hombre reactivo. Dios se asfixia por amor a la vida reactiva, Dios ha sido ahogado por el ingrato a quien ama demasiado.²²

Otro de los resultados más importantes de la muerte de Dios es la instauración de la total negación de la realización de los valores supremos. En este momento hemos llegado al punto en donde no se tiene una salvación como tal; en donde dichos valores nunca conocerán su realización. Este hecho provoca una total *desesperación*. La desesperación que trae la muerte de Dios provoca, a su vez, una desorientación ética. Si dichos valores éticos sólo podían ser realizados con la *intervención* o por medio de la existencia de un Dios (o cualquier otro ente metafísico), podemos afirmar que dichos valores eran ajenos a este mundo y a esta vida, y, por ende, son valores que *niegan* la vida y la posibilidad de su realización en este mundo. La explicación de estos valores y de su naturaleza parte de la relación que guardan con la muerte de Dios. Sólo mediante Dios y con su existencia de por medio es que estos valores guardaban cierto sentido y eran objetivamente válidos. A partir de la desacreditación de la posibilidad de objetividad y normatividad, estos valores han sido devaluados y, con ellos, el mundo natural. ¿Por qué sucede esto? Por la razón siguiente: el ser humano, en su intento por ser ético, ha basado todas sus prácticas, tanto teóricas como activas, en realizar valores que sólo pueden llegar a ser cumplidos en otro mundo. Este mundo, tal y como lo conocemos, es *insatisfactorio* e *insuficiente* para realizar los más altos valores éticos. Es por eso que este mundo se ha devaluado. Es la manera de actuar por excelencia del nihilista *negativo*. Bajo esta perspectiva, la ética cristiana, vista como lo he mencionado previamente, es una práctica que devalúa el mundo natural, negándolo y haciéndolo insuficiente. No sólo la postura hacia el mundo natural es hostil, sino que

²² Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 217

también los propios valores éticos lo son. A partir de la idea de la muerte de Dios podemos trazar una línea de pensamiento hasta este momento, en donde podemos afirmar la hostilidad de la propia ética hacia el mundo natural y hacia la vida. Tanto la ética como los valores que está criticando Nietzsche son ajenos y dañinos a la vida y al mundo.

En la primera sección de este capítulo, he trazado el origen del problema a través de la postura nietzscheana. En general, el origen lógico del nihilismo se da con la relación total que existe entre la muerte de Dios y la negación que se tiene por parte de la ética y de los valores supremos hacia el mundo natural y hacia la vida. En conclusión, podemos establecer al nihilista *negativo* como una persona que aborrece al mundo natural y a su propia vida, ya que nada contiene lo necesario (bajo su perspectiva) para realizar sus propios valores supremos. La realización de los valores supremos de un nihilista es imposible en este mundo, pero es posible en el mundo “verdadero”, distinto a este mundo aparente. Es por eso que, para el nihilista *negativo*, la vida no tiene sentido y carece de toda la motivación para ser vivida. Sin embargo, como hemos visto, para el nihilista *reactivo*, la muerte de Dios le da una liberación de la realización de los valores superiores. Mantiene aún la vida con resentimiento y mala conciencia, con el ideal ascético guiando sus acciones. Sin embargo, se ha liberado de Dios. Es bastante claro que aún después de la muerte de Dios, el nihilismo en un sentido *reactivo* seguirá existiendo. Este es el momento en el que Nietzsche aborda totalmente el problema para intentar dar una solución a esta perspectiva nihilista.

Abordar el problema

Una vez que he rastreado el concepto desde la concepción que le da Nietzsche, para detectar su primera etapa negativa y continuar con su etapa reactiva, mediante el uso de otra idea de vital importancia, como es la de la “muerte de Dios”, puedo afirmar que me encuentro en la sección adecuada para comenzar a entender la forma en la que Nietzsche tratará de resolver el problema del nihilismo hasta donde lo hemos explicado. Antes que nada, debo recalcar que el ataque de Nietzsche contra el nihilismo en su naturaleza negativa, así como su propuesta para resolverlo, tendrá una serie de consecuencias que no abarcarán solamente su posición frente al problema, sino que también la visión

nietzscheana sobre los *valores supremos*, de los cuales he hablado anteriormente. La estrategia principal de Nietzsche será realizar una “transmutación de todos los valores”. A partir de esa transmutación, habrá una distinción total entre los valores supremos vistos por el nihilismo y cómo deberían de ser vistos a partir del análisis nietzscheano. A su vez, el nihilismo reactivo llegará a su última fase, el *nihilismo pasivo*, donde se concluirá con su naturaleza negativa y se llegará a su fase activa: la fase en que el nihilismo se superará por sí mismo, volviéndose una actividad de destrucción para la creación de nuevos valores. A partir de la transmutación de los valores supremos, Nietzsche propondrá un nuevo cambio de perspectiva. Este cambio de perspectiva es *dual*, ya que no es sólo una visión renovada y nueva de la manera en la que se toman y se abordan los valores; sino que también se dará una nueva faceta a una manera de afrontar la vida misma. Este nuevo cambio de faceta dual en el nihilismo pasivo se dará por medio de una de las doctrinas más ambiguas o difíciles de comprender en todo el corpus nietzscheano: *la voluntad de poder*.

La manera en la que explicaré la forma en la que Nietzsche aborda el problema, por medio de estas dos facetas nuevas (una nueva forma de ver a la vida y una nueva forma de confrontar y de abordar los valores), será empezando por señalar concretamente qué entendía Nietzsche por “voluntad de poder”; con qué propósito fue concebida y bajo qué limitaciones o estándares debería de ser utilizada. Es una doctrina que peca de ambigüedad y de falta de limitantes teóricos. Es muy posible que Nietzsche hubiera hablado más y con mayor lujo de detalles en alguna de las obras que se proponía a escribir antes de que perdiera la razón y posteriormente muriera. No obstante, a pesar de ser una doctrina problemática en muchos de sus sentidos y de sus usos, me parece que tiene un centro teórico que es difícil de interpretar de muchas maneras; lo que nos permite tomar un punto básico y sólido para comenzar con su explicación.

La voluntad de poder es una doctrina que sufre de una dificultad parecida a la doctrina del eterno retorno (de la cual hablaré posteriormente). Como he mencionado previamente, Nietzsche habla de la transmutación de los valores como el proyecto más importante de su filosofía; ya que con dicha transmutación se estaría dando el fin a un modo de vista nihilista en su etapa negativa y reactiva, así como a su visión de negación de la vida. La manera en la que Nietzsche llevará a cabo la transmutación de los valores será por medio de la

instauración de una perspectiva filosófica fresca y nueva: la voluntad de poder. Esta es la relación que guarda la voluntad de poder con el proyecto de la transmutación de los valores. Ahora bien, ¿qué vamos a entender por la voluntad de poder?

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche nos presenta una frase muy atinada sobre lo que quiere englobar (y resaltar) con el concepto voluntad de poder: “No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la ‘voluntad de existir’: ¡esa voluntad – no existe! Pues: lo que no es, eso no puede querer; mas lo que está en la existencia, ¡cómo podría seguir queriendo la existencia! Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino – así te lo enseñó yo - ¡voluntad de poder!”²³ Esta cita nos muestra dos puntos importantes en la discusión de la voluntad de poder. Primero, nos muestra una antipatía o un rechazo a un término de la filosofía de Arthur Schopenhauer, que es la “voluntad de existir”. Dicha voluntad de existir es un término que Nietzsche consideraría insuficiente. Como bien lo menciona en la cita anterior, la existencia no podría simplemente querer la existencia misma; es decir, seguir o continuar existiendo. Debe de haber algo más, un motivo más grande o una voluntad de mayor fuerza para no simplemente desear la continuidad de la existencia. Dicha voluntad será la voluntad de poder, que no es un deseo constante o permanente de una existencia prolongada; es un deseo de distinta y mayor índole. Podemos ver la influencia del pensamiento de Schopenhauer en el de Nietzsche; simplemente este último llevó la idea a un desarrollo distinto, en donde se profundizó de una manera distinta.

Otra cita que nos ayuda a delimitar qué entendía Nietzsche por “voluntad de poder” se muestra a continuación:

También aquel cuerpo dentro del cual, como hemos supuesto antes, trátanse los individuos como iguales – esto sucede en toda aristocracia sana – debe realizar, al enfrentarse a otros 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,

²³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 177

obtener preponderancia, - no partiendo de una ética o falta de ética cualquiera, sino porque *vive*, y porque la vida *es* cabalmente voluntad de poder.²⁴

Esta cita nos da una postura extremadamente concreta y clara acerca de lo que Nietzsche está entendiendo por voluntad de poder. La voluntad de poder es una fuerza o un deseo que no busca sólo la feliz interacción con los otros individuos (como lo menciona, en toda “aristocracia sana”); sino que es una fuerza que busca más allá de la simple existencia y feliz interacción. No hay manera de explicarlo más claramente sin caer en un término más concreto, que seguramente volvería la explicación más particular y no general, como seguramente Nietzsche hubiera querido.

Me parece que, además de los fragmentos que he tomado para caracterizar la voluntad de poder, tomados de obras escritas por Nietzsche, la interpretación de Deleuze es un complemento ideal a dichas secciones. Para explicar lo que Deleuze entiende por voluntad de poder, es necesario revisar su explicación sobre las distintas fuerzas que actúan sobre un cuerpo.²⁵ Debido a que es una exposición relativamente larga y compleja, me limitaré a señalar que las fuerzas que actúan sobre un cuerpo pueden caracterizarse como activas o reactivas. De esta distinción de fuerzas, Deleuze esboza todo su estudio explicativo de la filosofía de Nietzsche. De la misma manera, utiliza esta distinción para caracterizar a la voluntad de poder y para explicar cómo es que el nihilismo, en su etapa negativa y reactiva, triunfa sobre la voluntad de poder.²⁶ Ahora bien, la voluntad es la relación que una fuerza tiene con otras fuerzas. La distinción entre las fuerzas activas y las reactivas, es que las reactivas son fuerzas inferiores.

Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad. Este es el punto de partida del concepto de reacción, cuya importancia en

²⁴ *Id.*, *Más allá del bien y del mal*, p. 235

²⁵ Las fuerzas activas y reactivas. *Cfr.* Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, II, “Activo y reactivo”.

²⁶ Esta victoria del nihilismo sobre la voluntad de poder será explicada posteriormente.

Nietzsche veremos más adelante: los acoplamientos mecánicos y utilitarios, las *regulaciones* que expresan todo el poder de las fuerzas inferiores y dominadas. [...] Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo.²⁷

Al contrario de las fuerzas reactivas se encuentran las fuerzas activas:

“¿Qué es lo activo? Tender al poder.” Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias. [...] Se halla en Nietzsche como en la energética, donde se llama “noble” a la energía capaz de transformarse. El poder de transformación, el poder dionisiaco, es la primera definición de la actividad. Pero cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción.²⁸

Podemos ver claramente la distinción entre los dos tipos de fuerzas que actúan sobre el cuerpo. Es importante señalar que la filosofía de Nietzsche se encuentra basada o fundamentada en el *cuerpo*, rescatando la parte corporal y física que tanto el platonismo como la religión cristiana habían rechazado totalmente. Es imposible entender la filosofía de Nietzsche si se ignora al cuerpo. Una vez que tenemos la distinción de fuerzas, podemos caracterizar a la voluntad de poder en función de dichos conceptos. Para Deleuze, la voluntad de poder es “el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez. *La voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza.*”²⁹ La voluntad de poder, en este contexto, sería quien quiere, quien desea, quien puede hacer que la fuerza sea la que puede. “La voluntad de poder, pues, se suma a la fuerza, pero como elemento diferencial y genético, como elemento interno de su

²⁷ Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 61-64

²⁸ *Ibid.*, pp. 63-64

²⁹ *Ibid.*, pp. 73-74

producción.”³⁰ Además, en la voluntad de poder se encuentra la síntesis de las fuerzas. En ella las fuerzas chocan y se transforman, son esencialmente caracterizadas por la voluntad de poder. La voluntad de poder goza de un principio *diferencial* por el cual afirma su diferencia. En este sentido, la voluntad de poder se vuelve un concepto que quiere la diversidad, afirmando su propio azar. Dentro de la afirmación de su diferencia se encuentra uno de los elementos más importantes de la filosofía de Nietzsche, que es la pluralidad de la realidad y la existencia. Dependiendo de la manera en la que voluntad de poder se caracterice, ya sea en su fuerza o en su debilidad, es que se caracterizará su elemento diferencial.³¹ La voluntad de poder será quién valore: “La voluntad de poder como elemento genealógico es aquello de lo que derivan la significación del sentido y el valor de los valores.”³² El elemento diferencial de la voluntad de poder, siendo en este caso negativo o afirmativo, tendrá la capacidad de valorar los valores de manera diferente:

El valor de un valor consiste en la cualidad de la voluntad de poder que se expresa en la cosa correspondiente: la voluntad de poder, ¿es aquí afirmativa o negativa? Y, ¿con qué matiz? [...] Lo que Nietzsche llama *noble, alto, señor*, es tanto la fuerza activa, como la fuerza afirmativa. Lo que llama *bajo, vil, esclavo* es tanto la fuerza reactiva, como la voluntad negativa. [...] Pero un valor tiene siempre una genealogía de la que dependen la nobleza o la bajeza de lo que nos invita a creer, a sentir y a pensar. El genealogista es el único apto para descubrir qué bajeza puede encontrar su expresión en un valor y qué nobleza en otro, porque sabe manejar el elemento diferencial: es el dueño de la crítica de los valores.³³

Con el análisis de la voluntad de poder como el elemento genealógico, Deleuze nos está dando una pista muy clara de lo que vendrá a continuación, además de crear una relación con los conceptos encontrados en *La genealogía de la moral*. Como he señalado

³⁰ *Ibid*, p. 75

³¹ *Cfr. Así habló Zaratustra*, “De las tres transformaciones”.

³² Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 80

³³ *Ibid.*, p. 80

previamente, la superación del nihilismo negativo y reactivo se da por medio de la voluntad de poder, de una voluntad de poder afirmativa y activa que será capaz de crear nuevos valores, ya que dicha voluntad de poder es dueña de dicha crítica. Al ser dueña, tendrá la capacidad de postular y de crear nuevos valores.

Ahora bien, en la última parte de este capítulo, consideraré la última de las doctrinas nietzscheanas que utilizaré para explicar la respuesta que Nietzsche da al nihilismo. Esta doctrina es la doctrina del “eterno retorno”. Es una doctrina que, en su concepción, comparte muchas de las dificultades de claridad y de uso con la doctrina de la voluntad de poder. Sin embargo, a pesar de su ambigüedad y de la dificultad con la que Nietzsche la presenta, dicha doctrina tiene un peso verdaderamente significativo para la comprensión de la manera en la que hay que actuar, de acuerdo con la transformación del nihilismo reactivo y pasivo a un nihilismo consumado o completo. Sin esta teoría, Nietzsche no podría haber dado un esbozo de respuesta para dicho problema, ya que el nihilismo pasivo (que explicaré posteriormente) habría queda incompleto, de manera que no se habría superado esta etapa negativa y reactiva/pasiva del nihilismo. Hasta el momento, he realizado el análisis y la explicación de la afirmación que Nietzsche hace de la vida, manteniéndola como un movimiento contrario o una reacción total contra la negación de la vida y del mundo del nihilismo negativo/reactivo. No debemos de olvidar que, básicamente, la lucha de Nietzsche se centra en la aceptación del mundo natural y de la vida propia, con la afirmación del elemento diferencial por parte de una voluntad de poder afirmativa y activa. Dicha voluntad de poder, enlazada con la doctrina del eterno retorno, mostrará el camino para llegar a la creación de nuevos valores, al fin del nihilismo pasivo para dar paso al nihilismo consumado o completo, y a la superación del hombre superior. Debemos recordar que estos acontecimientos se dan después de la muerte de Dios.

El eterno retorno

La doctrina del “eterno retorno” es una herramienta para esclarecer y complementar muchos de los conceptos que he venido utilizado y explicando a lo largo del capítulo. La relación que guarda con la transmutación de los valores, además de la fuerza que cobra la acción práctica y afirmadora de cara al nihilismo negativo, reactivo y pasivo, son de las

peculiaridades más importantes de esta doctrina. La formulación teórica de esta doctrina se encuentra en el pasaje titulado “De la visión y enigma”, en *Así habló Zaratustra*. En esta sección, Zaratustra cuenta una historia en la que iba subiendo un pedregal, siendo jalado hacia abajo por el espíritu de la pesadez, además de ir cargando a un espíritu mitad enano y mitad topo, el cual era realmente pesado. A pesar de esos obstáculos, Gracias a su valor, Zaratustra fue capaz de vencer a esos obstáculos y de continuar su camino. Y hablando del valor y de su afirmación y esfuerzo por continuar su camino dijo: “El valor es el mejor matador, el valor que ataca: éste mata la muerte misma, pues dice ‘¿Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡*Otra vez!*’”³⁴ Habiendo dicho esto, el enano saltó y se puso en cuchillas. Ambos se habían detenido en un portón, en donde dos calles convergían: ambas calles duraban una eternidad, y sobre el portón se encontraba el nombre “Instante”. Al preguntarle Zaratustra su opinión acerca de dicho portón, el enano mostró su desprecio por las “cosas derechas”. A esto Zaratustra respondió:

“Desde este portón llamado Instante corre *hacia atrás* una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad. Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrán que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?” [...] Así dije, con voz cada vez más queda: pues tenía miedo de mis propios pensamientos y de sus trasfondos. Entonces, de repente, oí *aullar* a un perro cerca.³⁵

El perro que escuchó aullar Zaratustra clamaba por ayuda, ya que una gorda y pesada serpiente se le había metido en la boca, mordiéndole la garganta. Al ver esto Zaratustra, le gritó al perro que mordiera. Éste, dando una gran mordida, le arrancó la cabeza, liberándose de ella. Al hacer esto, el perro dejó de ser perro, dejó de ser hombre y fue un “transfigurado, un iluminado”³⁶, que reía como nadie había reído antes. Con esta particular escena termina la sección. Como es notorio, es una sección llena de figuras y personajes

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 229

³⁵ *Ibid.*, p. 231

³⁶ *Ibid.*, p. 232

que la vuelven difícil de interpretar. No debemos olvidar que, después de todo, es un *enigma*. El eterno retorno es un enigma, no es posible explicarlo. Lo que podemos hacer es interpretarlo, a partir de esta sección tan compleja. Como bien lo señala Deleuze, el eterno retorno es *selectivo* en dos sentidos: en tanto *ser* y en tanto *pensamiento*. En tanto ser:

El eterno retorno es pues la respuesta al problema del *pasaje*³⁷. Y en este sentido, no debe interpretarse como el retorno de algo que es, que es uno o que es lo mismo. Al utilizar la expresión “eterno retorno” nos contradecemos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso en lo múltiple. En otros términos, la identidad en el eterno retorno no designa la naturaleza de lo que vuelve, sino al contrario el hecho de volver por el que difiere. Por eso el eterno retorno debe pensarse como una síntesis: síntesis del tiempo y sus dimensiones, síntesis de lo diverso y de su reproducción, síntesis del devenir y del ser que se afirma en el devenir, síntesis de la doble afirmación.³⁸

Como lo señala Deleuze, el eterno retorno en tanto *ser* se afirma en el devenir de lo múltiple. No hay un “Uno”, o una entidad metafísica inamovible y eterna; todo lo contrario, hay una realidad que se afirma en la multiplicidad y en la diversidad. Esta configuración del eterno retorno en tanto ser, afirmándose en la multiplicidad y diversidad de lo que deviene, recuerda a la voluntad de poder en relación con su *afirmación diferencial*. Ambos conceptos contienen la afirmación de su propia diferencia como una característica esencial para su comprensión y concepción. Así como en el eterno retorno se encuentra la síntesis de la voluntad de poder, en la voluntad de poder se encuentra la síntesis de las fuerzas. Son conceptos que conviven en armonía filosófica, reforzando la postura afirmativa de la vida por parte de su autor.

³⁷ El pasaje previamente señalado, “De la visión y enigma”.

³⁸ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 72

Ahora bien, el eterno retorno en cuanto *pensamiento* es selectivo. “Sin sentirlo ni conocerlo, un devenir-activo sólo puede ser pensado como el producto de una *selección*. Doble selección simultánea de la actividad de la fuerza, y de la afirmación en la voluntad.”³⁹ El eterno retorno se vuelve selectivo en el momento en el que le proporciona una regla general a la voluntad, que es una regla ética. “Como pensamiento ético, el eterno retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica: *Lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno*. [...] Hace del querer algo entero. El pensamiento del eterno retorno elimina del querer todo lo que cae fuera del eterno retorno, hace del querer una creación, efectúa la ecuación querer = crear.”⁴⁰ El uso estratégico que Nietzsche le da es claramente contrastable con la visión que se tiene en el nihilismo en su etapa negativa. Esto se da, principalmente, por las características mismas de la doctrina; en esta se basa la formulación, además de la interrogante por la manera de actuar. Esta interrogante se ve reflejada en una pregunta que funciona de manera experimental o hipotética. Todo se basa en preguntarse a uno mismo si la vida que tiene y ha tenido hasta el momento, toda acción incluida, sería querida de manera que se quisiera el eterno retorno.

El nihilismo consumado, la transmutación de los valores y el superhombre

Ahora bien, recordemos brevemente en lo que se ha quedado el nihilismo reactivo. Después de la muerte de Dios, el más horrible de los hombres se nombra victorioso, después de haber asesinado al testigo que todo lo veía. En este momento, se encuentra solitario, depreciando la vida y deslizándose hacia la nada. ¿Cómo es su voluntad de poder? Es una voluntad de la *nada*, ya que ha sido llevada por el camino del nihilismo hasta la victoria del ideal ascético, que, como lo señala Deleuze y como lo he mencionado previamente, es la negación de la vida y la instauración de la vida reactiva, tal y como la tiene en ese momento. No satisfecho con eliminar a Dios y a los valores superiores, el hombre reactivo ahora se carga a él mismo, de la manera en la que el enano era cargado por Zaratustra, siendo pesado y complicado. La diferencia es que Zaratustra fue capaz de cargar al enano y

³⁹ *Ibid.*, p. 98

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 99 - 100

enfrentarlo, mientras que el hombre reactivo se carga a él mismo porque se encuentra *solo*. Ya no tiene valores superiores ni un Dios que cargar, sólo se tiene que cargar a él. Es en este momento que surge el *último de los hombres*, que es el hombre que quiere perecer, quiere apagarse pasivamente, encontrándose en el nihilismo *pasivo*. Como lo menciona Deleuze, éste es el descendiente del hombre más horrible, del asesino de Dios. En este momento, se puede dar la *transmutación de los valores* por parte del propio nihilismo. ¿Qué va a significar la transmutación de los valores? “Sabemos en qué consiste lo que Nietzsche llama transmutación, transmutación: no en un cambio de valores, sino en un cambio en el elemento del que deriva el valor de los valores. La apreciación en lugar de la depreciación, la afirmación como voluntad de poder, la voluntad como voluntad afirmativa”⁴¹ En este sentido, la voluntad se volverá afirmativa y *creadora*. Cambiará el elemento en el valor de los valores, además *creando* nuevos valores. Es de esta manera que se puede *vencer al nihilismo*.

Obsérvese que, para Nietzsche, todas las formas de nihilismo precedentemente analizadas, incluso la forma extrema o pasiva, constituyen un nihilismo *inacabado, incompleto*. ¿No es lo mismo que decir que la transmutación, que vence al nihilismo, es la única forma completa y acabada del nihilismo? En efecto, el nihilismo es vencido, pero vencido *por sí mismo*. [...] La transmutación sería, pues, un nihilismo acabado, porque facilitaría a la crítica de los valores una forma acabada, “totalizadora”. [...] Ya conocemos el desenlace: el último hombre, el que prefiere una nada de voluntad, apagarse pasivamente, antes que una voluntad de la nada. Pero este desenlace es un desenlace para el hombre reactivo, no para la voluntad de la nada. Ésta prosigue su empresa, esta vez en silencio, más allá del hombre reactivo. *Al romper las fuerzas reactivas su alianza con la voluntad de la nada, la voluntad de la nada a su vez rompe su alianza con las fuerzas reactivas*. Inspira al hombre a un nuevo placer: destruirse, pero destruirse activamente.⁴²

⁴¹ *Ibid.*, p. 240

⁴² *Ibid.*, pp. 241 - 244

Con esta explicación, se entiende perfectamente la razón por la que Zaratustra ama al hombre que desea su ocaso: porque es el hombre que desea su destrucción activa. Es el momento en que el nihilismo puede ser superado y la transmutación llevada a cabo. “¿Por qué la transmutación es el nihilismo acabado? Es porque, en la transmutación, no se trata de una simple sustitución, sino de una conversión. Es al pasar por el último hombre, pero yendo más allá, que el nihilismo encuentra su fin: en el hombre que quiere perecer. Es el hombre que quiere perecer, que quiere ser superado.”⁴³ Es de esta manera como Nietzsche presenta la superación del nihilismo, mediante la transmutación de los valores. Sin embargo, no debemos olvidar que dejamos pendiente un aspecto del eterno retorno, su aspecto en tanto *ser* selectivo.

Esta última visión del eterno retorno es la segunda forma por la que el nihilismo en su etapa negativa, reactiva y pasiva se termina y es imposible que regrese, más que como destrucción activa, en su etapa completa o consumada. El eterno retorno sólo permite que regrese la voluntad que afirma, lo que puede ser afirmado y lo que niega toda negación.

Y el eterno Retorno no es sólo el pensamiento selectivo, sino también el Ser selectivo. Únicamente regresa la afirmación, únicamente regresa lo que puede ser afirmado, únicamente la alegría retorna. Todo lo que puede ser negado, todo lo que es negación, es expulsado por el movimiento mismo del eterno Retorno. Nos tememos que las combinaciones del nihilismo y de la reacción no regresan eternamente. El eterno Retorno debe ser comparado con una rueda; pero el movimiento está dotado de un poder centrífugo, que ahuyenta todo lo negativo. Ya que el ser se afirma del devenir, expulsa de sí todo lo que contradice la afirmación, todas las formas del nihilismo y de la reacción: mala conciencia, resentimiento..., sólo se los verá una vez.⁴⁴

Es de esta manera que la voluntad de poder del nihilismo en su etapa negativa, reactiva y pasiva, conocida como voluntad de la *nada*, se afirma y entra al eterno retorno, de una manera casi purificadora, para afirmarse y existir de manera distinta a como lo hacía

⁴³ *Ibid.*, p. 245

⁴⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, p. 35

anteriormente. En palabras de Lizbeth Sagols: "... el nihilismo pasivo no constituye sino un tránsito hacia el nihilismo activo. Nietzsche asume el recorrido por el vacío del valor sólo como un episodio intermedio."⁴⁵ Como podemos ver, es la síntesis de las tres doctrinas nietzscheanas, el eterno retorno, la voluntad de poder y la transmutación de los valores, las que le dan el punto final al nihilismo. Gracias a las tres doctrinas el nihilismo puede ser separado de su etapa negativa, reactiva y pasiva, para volverse consumado y completo, finalizando así mismo con la dura carga de los valores superiores antiguos, de manera que se puedan crear nuevos valores. Por último, notemos que Nietzsche habla del hombre como un ser *esencialmente* reactivo, que caminará por el camino del nihilismo incompleto durante toda su existencia. Lo mejor que puede sucederse al ser humano es, como dice Zaratustra, encontrar su ocaso: desear su propia destrucción activa, para así lograr su superación y llegar a la creación de un nuevo tipo de ser: el superhombre. El superhombre será quien pueda dar la nueva creación de estos valores, ser el artista que pretende querer y crear una nueva forma de configuración ética frente a su propia realidad afirmativa. Como bien lo dice Zaratustra: "*Yo os enseño al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?*"⁴⁶

He terminado con la exposición de este primer capítulo, en donde he intentado explicar de la mejor manera posible la respuesta que Nietzsche da al nihilismo. El objetivo de este capítulo es el de presentar las ideas de Nietzsche, así como su contexto y las razones por las que considera al nihilismo un problema de capital importancia. Su propuesta de transmutación de los valores, en conjunción con la introducción de las doctrinas de la voluntad de poder y del eterno retorno supone una respuesta articulada y, a mi parecer, bastante completa. El capítulo que sigue a continuación será un capítulo dedicado a Dostoievsky, en donde haré algo parecido a lo que he hecho con este capítulo sobre Nietzsche. Presentaré su contexto, las razones por las que considera que el nihilismo es un problema importante para, finalmente, explicar su respuesta a dicho problema. Las consecuencias de ambas respuestas, así como sus consecuencias y sus implicaciones, serán

⁴⁵ Lizbeth Sagols, *¿Ética en Nietzsche?*, p. 131

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 36

tratadas en un tercer capítulo, en donde haga una comparación directa entre ambos autores, tratando sus ideas y sus distintas formas de resolver el problema.

Capítulo II: Dostoievsky y el nihilismo ruso

El segundo capítulo de esta tesis consistirá en analizar el concepto de “nihilismo ruso”, de la misma manera en que Dostoievsky lo entendió y lo combatió. Primeramente, el capítulo comenzará con un pequeño esbozo histórico que buscará ilustrar el periodo específico de la Rusia del siglo XIX en la que vivió Dostoievsky. No profundizaré mucho en dicho esbozo, ya que mi interés es sencillamente ubicar al lector en el momento clave para la escritura de nuestro autor, no dar una exposición vasta y exhaustiva de la historia de Rusia en el periodo de la vida de Dostoievsky. De la mano de la historia de su país, la vida de Dostoievsky sufrió una serie de cambios en cuanto a su manera de escribir; desde los primeros escritos que realizó en su juventud, hasta las grandes novelas de los años maduros de su vida. Dichos cambios adquirieron una vital importancia para que los temas tratados por Dostoievsky maduraran y evolucionaran de la forma en la que lo hicieron. Es por esta razón que dedicaré una pequeña sección del capítulo a la evolución de la temática de la novela de nuestro autor, manteniendo una relación esencial con su vida y con los sucesos que lo marcaron y lo moldearon para que sus novelas tomaran la forma en la que fueron concebidas. Después de exponer ambas posturas históricas, llevaré a cabo el análisis del concepto que nos compete en este capítulo: el nihilismo ruso. Como lo mencioné previamente, el concepto de “nihilismo ruso” tiene ciertas características que lo pueden volver relativamente distinto al concepto de “nihilismo” que utiliza Nietzsche. Sin embargo, como lo mencionaré más adelante, en su *esencia*, ambos conceptos comparten lo necesario como para poder ser vistos como un enemigo común; un problema que se puede fragmentar en distintas situaciones y en diferentes momentos históricos, al margen de las particularidades de cada uno.

Una vez que haya terminado de abordar el concepto de nihilismo ruso como es comprendido por Dostoievsky, pasaré al momento más importante del capítulo. En éste, evaluaré la manera en la que el autor caracteriza al nihilismo ruso en tres de sus novelas más importantes: *Los hermanos Karamazov*, *Los demonios* y *Crimen y castigo*. El orden en el que trataré cada una de las novelas no es trivial, ya que he pensado el capítulo como un estudio evolutivo tanto de la ilustración del problema por parte de Dostoievsky (empezando por su génesis, pasando por su problemática colectiva y finalizando en las graves

consecuencias individuales), como de la respuesta que el autor tendría frente a él. En esta sección será muy importante retomar la tesis que sostiene Mijaíl Bajtín sobre la novela de Dostoievsky: la característica de ser una novela con un aspecto *polifónico y dialógico*. El trato que le da Bajtín a la novela de Dostoievsky es particularmente importante, ya que radica en entender su forma de escribir y crear novelas desde un punto de vista totalmente nuevo y distinto a como se manejaba el estudio literario de las obras de nuestro autor. La postura de Bajtín *revolucionó* la manera de estudiar y de entender la escritura de Dostoievsky, partiendo desde su forma hasta la manera en la que las ideas son expresadas y los personajes son utilizados. Esta tesis será particularmente importante para dejar en claro una cuestión que puede parecer evidente, que es que el lector piense que Dostoievsky está hablando por medio de sus personajes. Este es, según Bajtín, un error típico que se ha dado a lo largo del estudio de las novelas de Dostoievsky. Es por eso que utilizar su tesis me parece realmente importante, ya que como lo mencionaré más adelante, son los personajes de Dostoievsky los que tienen algo que decir (ya sea a favor o en contra) del nihilismo ruso, no necesariamente el autor.

Finalmente, una vez tratado el concepto de nihilismo ruso en las tres novelas que he mencionado previamente, pasaré a la última parte del capítulo. En esta, expondré las consecuencias principales acerca de la respuesta que Dostoievsky tiene frente al nihilismo ruso, así como mi análisis de su proceder y mis propias ideas acerca de por qué *posiblemente* su respuesta sea insuficiente. Es necesario señalar que por *nihilismo ruso* estaré entendiendo al movimiento social-anarquista que se vivió en Rusia durante la década de 1860, momento de crítica aborrecida en la novela *Los demonios*⁴⁷. Además, quiero mencionar que cada vez que se encuentre la palabra “nihilismo” dentro de este capítulo, me estaré refiriendo al nihilismo ruso. Si no especifico en todas las ocasiones es para no ser redundante. En caso de que el tipo de nihilismo sea de otra naturaleza, por ejemplo, el que trata Nietzsche, mencionaré la distinción adecuada. La comparación con la respuesta que Nietzsche da frente al nihilismo y su manera de afrontar el problema se dará en el tercer y último capítulo, en donde llegaré a la conclusión general de esta tesis.

⁴⁷Cfr. La nota al pie número 48.

Un vistazo a la historia rusa en el siglo XIX (1855-1881)

El periodo de tiempo que expondré a continuación abarca el reinado del zar Alejandro II, así como uno de los momentos más importantes de la novela rusa. 1855 fue el año en que Alejandro II comenzó su reinado como zar de Rusia. Su gobierno comenzó con el establecimiento de pactos de paz con muchas de las potencias europeas, así como la instauración de una forma doméstica de gran importancia. Dicha reforma fue la “reforma campesina”, en la que “comenzó la transformación de Rusia, país basado en el régimen de la servidumbre, a un país capitalista.”⁴⁸ Los campesinos rusos habían obtenido una serie de beneficios que los llevaban a ser la clase campesina con más derechos en toda Europa. Además de los cambios económicos en relación a los campesinos, la reforma contemplaba cambios tanto militares como judiciales en el gobierno ruso. Sin embargo, la emancipación de los siervos no terminó por liberar de todos sus pesares a los campesinos. Los levantamientos por parte de éstos, así como su descontento, se hacían sentir a lo largo del territorio ruso. A su vez, la revolución industrial se dejó sentir en Rusia, comenzando con los cambios necesarios para establecer una forma de producción capitalista, basándose en la explotación de propiedades individuales por parte de la burguesía rural. De esta manera, la emancipación de los siervos continuó con la pobreza de los campesinos, facilitando el crecimiento de la burguesía.

El ambiente general en Rusia era de una tensión creciente. Los campesinos seguían siendo maltratados por la burguesía, que era la clase que se llevaba la parte gruesa de las ganancias en su intento por formar una sociedad capitalista. Con el paso de los años, la sociedad desarrolló un creciente interés por la literatura. La novela de Turgeneiev, *Padres e hijos*, llevó a la sociedad a verse identificada con la manera de hacer literatura de este autor. El realismo ruso nacía por medio de la gran facultad de Turgeneiev de ilustrar lo que sucedía en el país por medio de la obra escrita. *Padres e hijos* fue publicada en 1862, un año en el que crecía el disgusto general de los campesinos rusos. “Las luchas campesinas y el movimiento de los estudiantes crearon un ambiente propicio para que se intensificara la actividad clandestina contra el gobierno. La labor revolucionaria que se desplegó después

⁴⁸ Miguel Ángel Jasso, *El combate de Dostoyevski contra el nihilismo*, p. 2

de proclamada la reforma campesina fue adoptando un carácter más y más activo. Apareció entonces el populismo, con una abigarrada variedad de personajes revolucionarios.”⁴⁹ El populismo ruso fue el primer momento de una corriente de pensamiento, ya que nunca fue realmente un movimiento plenamente organizado. Este movimiento se dio como parte de una reacción hacia las consecuencias económicas y sociales que había generado la emancipación de los siervos. En realidad, la mayoría de la sociedad rusa no se sentía satisfecha con los cambios realizados en los años previos.

Ahora bien, lo que me interesa recalcar sobre este periodo en específico es la serie de movimientos e ideales revolucionarios que se crearon a partir del descontento general de la población rusa, ya que uno de esos fue el nihilismo ruso. ¿Qué estamos entendiendo y qué entendía Dostoievsky por *nihilismo ruso*? El nihilismo ruso fue, esencialmente, un movimiento. La siguiente cita de Volpi nos ayuda a comprender exactamente lo que entendía Dostoievsky por nihilismo ruso.

El movimiento nihilista ruso fue, a menudo, más dogmático y rebelde que crítico y escéptico, convencido como estaba del imperativo del negar a toda costa, del deber proceder de cualquier manera, no importa si entre ruinas y añicos. Renegaba, pues, del pasado, condenaba el presente, pero sin la capacidad de abrirse a una configuración concreta y positiva del futuro. Lo que exaltaba era el sentido de la *individualidad*, la frialdad utilitaria, no cínica ni indiferente, pero radical y coherente, en el propugnar la revuelta de la *intelligencija* contra el poder y la cultura dominante.⁵⁰

El nihilismo ruso, fue, como lo menciona Volpi, un movimiento que buscaba una negación total de “el poder y la cultura dominante”; es decir, de los valores tradicionales rusos. Entre dichos valores se encontraban tanto la idea de Rusia como un país único y especial, exento de todos los valores occidentales, como la fe en cristianismo ortodoxo ruso. Los nihilistas eran esencialmente *ateos*, un rasgo de especial importancia en el desprecio que Dostoievsky sentía hacia ellos. La diferencia que podemos encontrar con el nihilismo de Nietzsche en su

⁴⁹ *Ibid.*, p. 6

⁵⁰ Franco Volpi, *El nihilismo*, p. 41

etapa negativa y reactiva, es que los nihilistas rusos negaban *exclusivamente* sus valores tradicionales y su religión, no los valores supremos y la vida en general. Esta es la manera en que entenderemos al nihilismo ruso, ya que es la misma en la que Dostoievsky lo entendió. Además, cabe destacar que no tenían una propuesta positiva del futuro, como lo menciona Volpi. Eran revolucionarios hasta cierto punto, ya que no contaban con ideas concretas acerca del futuro de la nación.

En particular, este movimiento se vio reflejado en una lucha entre los “hijos y los padres”, como lo había ilustrado Turgeneiev en su novela *Padres e hijos*. “Los teóricos del nihilismo ruso se empeñaron en una revuelta antirromántica y antimetafísica de los ‘hijos contra los padres’, rechazando la autoridad y el orden existentes y atacando especialmente los valores de la religión, de la metafísica y de la estética tradicional, consideradas como ‘nulidad’...”⁵¹ Aquí es necesario señalar rápidamente que, si bien Turgeneiev es considerado como el autor que acuñó el término “nihilista”, dicho término había sido utilizado previamente. Como lo menciona Volpi, Nadezdin y Katkov habían utilizado el término.⁵² Lo que debe parecernos más importante de Turgeneiev es que, gracias a *Padres e hijos*, el término se volvió popular en Rusia, ya que efectivamente caracterizó de manera puntual a los nihilistas. “...la definición de Turgeneiev resultó de hecho eficaz al recoger una tendencia operante en la cultura y en la sociedad rusa de entonces.”⁵³ Finalmente, *Padres e hijos* toma en cuenta la lucha generacional entre los padres de la generación de 1840 y los hijos, de la generación de 1860. Sin embargo, me parece que el trato que Dostoievsky tiene del mismo problema en *Los demonios* es más interesante y completo.

El nihilismo ruso se dio como parte de la reacción de la situación general rusa después de la emancipación de los siervos, en donde el malestar de la gran mayoría de la sociedad se reflejó en un movimiento radical en contra de la generación anterior. Dostoievsky ilustra perfectamente esta lucha entre generaciones en *Los demonios*, aunque esto será abordado

⁵¹ *Ibid.*, p. 41

⁵² *Ibid.*, p. 22

⁵³ *Ibid.*, p. 22

posteriormente. En este momento me interesa resaltar las características del nihilismo ruso abordado *históricamente*.

Entre los personajes más importantes del inicio del nihilismo ruso se encuentran Nikolaj A. Dobroljubov y Dimitrij I. Pisarev. Sin embargo, el líder del movimiento revolucionario de la década de 1860 fue Nikolai Chernishevski, el autor de la novela *¿Qué hacer?*, la cual contenía ideas de gran importancia para el movimiento nihilista. “Allí se presentan las nuevas formas de vida acuñadas en la abolición de las convenciones y de las tradiciones. [...] Todo este equivalía, por supuesto, a una negación de los principios sobre los cuales se apoyaba el orden precedente de la sociedad, y, con ello, a una forma radical de nihilismo.”⁵⁴ Esta obra tuvo la particularidad de transmitir sus ideas a la juventud rusa, que se vio verdaderamente inspirada por sus ideas. A pesar de que Chernishevski fue encarcelado en 1862, sus ideales continuaron transmitiéndose por una gran parte de la juventud rusa. A partir de sus ideas se creó el grupo radical llamado la “Voluntad del Pueblo”. Esta organización buscaba el fin último de la revolución: el asesinato del zar Alejandro II.

Un nuevo nihilista surgió entonces, con una obra de suprema importancia, conocida como el *Catecismo revolucionario*. Su autor, Sergei Necaev, concibió su obra como un panfleto de organización extrema y radical para llevar a cabo las acciones necesarias para la revolución y la libertad del pueblo. Dos nuevos revolucionarios surgieron a partir de este momento, Herzen y Bakunin. El primero se vio envuelto en ideas distintas a las de Necaev, mientras que Bakunin las tomó y las apreció como si fueran suyas. “Estos dos últimos pensadores encarnan efectivamente modos opuestos de concebir la visión del mundo nihilista-revolucionaria: extremismo radical y rebelde en Bakunin, moderación y concreción en Herzen.”⁵⁵ Ambos autores resultaban, como bien lo menciona Volpi, *opuestos*, ya que Bakunin profesaba el nihilismo ruso en su máxima expresión, mientras que Herzen llevaba la voz del populismo, ya que intentaba llegar a la revolución por medio de ideas que no promovían la destrucción, sino que transformó su nihilismo determinado en

⁵⁴ *Ibid.*, p. 42

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 42-43

un acto positivo de creación (esta manera de observar al nihilismo como acción y creación claramente nos recuerda a Nietzsche). Como menciona Isaiah Berlin en su libro *Pensadores rusos*, el populismo de Herzen tenía una distinción con el nihilismo radical de Bakunin. Los populistas “compartían los ideales democráticos de los radicales europeos de su tiempo y creían, además, que la lucha entre las clases sociales y económicas era el factor determinante de la política.”⁵⁶ Sin embargo, no pensaban la lucha de clases de la manera en la que fue pensada por Marx, la pensaban como la había pensado el propio Herzen. Como he mencionado, a diferencia del nihilismo, que simplemente buscaba negar a los valores tradicionales rusos y al gobierno zarista, pero sin una propuesta nueva y fresca; los populistas sí pensaban nuevas maneras de alterar a la sociedad. “Las principales metas populistas eran la justicia y la igualdad social. En su mayoría estaban convencidos, de acuerdo con Herzen, [...] de que la esencia de una sociedad justa e igualitaria ya existía en la comuna campesina rusa...”⁵⁷

Dostoievsky vivió durante toda la época en que estos grandes pensadores promovieron el nihilismo ruso y sus distintas teorías acerca de cómo rechazar el pasado y los ideales anteriores con tal de llegar a la libertad y a la revolución. El nihilismo ruso fue aplastado después de que, en 1881, miembros de la Voluntad del Pueblo asesinaron a Alejandro II, en un ataque terrorista que podría fin a una etapa de naciendo ideas revolucionarias en la Rusia del siglo XIX.

Este pequeño vistazo a los veintiséis años que comprende el periodo que me interesa resaltar (1855-1881) es vital para comprender la situación económica, social e ideológica por la que estaba atravesando Rusia. Es este el periodo en el que Dostoievsky se desenvuelve como literato, como escritor y observador de las problemáticas que se van desarrollando en su país. Ahora bien, una vez que he expuesto, a grandes rasgos, los sucesos más importantes del periodo en cuestión, es importante exponer, de igual manera, la vida de Dostoievsky durante los últimos 40 años de su vida, es decir, desde 1841 hasta 1881. Estos serán los años que expondré a continuación. El objetivo de esta sección es el de

⁵⁶ Isaiah Berlin, *Pensadores rusos*, p. 367

⁵⁷ *Ibid.*, p. 368

entender el por qué Dostoievsky cambia en su ideología, ya que, como veremos, nuestro autor tuvo un cambio *radical* en cuanto a su manera de pensar y de juzgar los hechos que sucedía en Rusia. Dicho cambio en su ideología es esencial para comprender su manera de proceder en el desarrollo de sus novelas. La pregunta a responder será “¿Por qué Dostoievsky rechazó y atacó al nihilismo ruso?”.

La evolución en la ideología de Dostoievsky

La presente sección busca exponer cómo la manera de escribir de Dostoievsky fue cambiando a partir de su propia ideología. De acuerdo con los distintos cambios que Rusia vivió entre 1840 y 1881, las opiniones y la visión de Dostoievsky fueron modificándose gradualmente. Podemos dividir su producción literaria en dos periodos perfectamente delimitados: uno empezando con sus obras de juventud, con la publicación de *Pobres gentes* (1846) y terminando con la publicación de *La casa de los muertos* (1862); mientras que el segundo periodo se da una vez que ha regresado de sus trabajos forzados en Siberia. Este periodo inicia con la publicación de los *Apuntes del subsuelo* (1864), para terminar con el discurso que pronunció en el centenario de Pushkin.

La publicación de *Pobres gentes* le valió a Dostoievsky entrar al mundo de la élite literaria de una inmejorable manera. La crítica alabó esta obra rotundamente, debido a su carácter único. Fue especialmente admirada por uno de los críticos más importantes de la literatura rusa del momento, Belinski. “El crítico aseguraba que la tarea principal del arte es ‘reflejar los problemas actuales de la sociedad’, y *Pobres gentes* es ‘la obra de un talento formidable’. Ningún autor ruso ha irrumpido a escena criticando a la sociedad.”⁵⁸ La obra maravilló específicamente a Visarión Belinski porque éste consideraba que el romanticismo de la época había llegado a un momento en donde no era más aceptable; las condiciones de las nuevas obras literarias debían ensalzar el impacto que se manifestaba en la realidad y en la sociedad de la época. Fue entonces cuando Belinski vio como único medio literario válido al realismo, debido a que era una nueva forma de hacer literatura; en donde la crítica y la ilustración de los problemas sociales se señalaban y se analizaban. Además del interés

⁵⁸ Miguel Ángel Jasso, *op. cit.*, p. 12

de Belinski por Dostoievsky y su obra, cabe destacarse que ambos se sentían atraídos por las teorías de los socialistas utópicos franceses. Es importante señalar que Dostoievsky sentía una gran admiración por Fourier, misma que ilustraría en *Los demonios* por el personaje Stepan Trofimovich. Las ideas de Fourier denotaban una manera de pensar clara, cuyos propósitos venían en concordancia con la ideología de juventud de Dostoievsky. Sin embargo, Belinski ya había pasado por esas ideas, lo que hacía que sintiera una mayor emoción y curiosidad por distintas teorías. “Deseoso de alejarse del romanticismo comenzó a desembarazarse del socialismo cristiano de los utopistas. Comprobó que simpatizaba cada vez más con la crítica de la religión y el enfoque materialista de la divinidad, expresada por los hegelianos de izquierda como David Friedrich Strauss y Ludwig Andreas Feuerbach.”⁵⁹

La relación de Dostoievsky con Belinski fue tornándose ríspida y distante. Mientras el joven novelista gozaba de la fama y del éxito de su primera novela, Belinski se alejaba de los ideales ortodoxos rusos y rechazaba la religión y las normas éticas tradicionales. Es claro notar la diferencia entre ambas maneras de pensar. Dostoievsky se encontraba en un punto en el cual la religión, junto a las teorías de Charles Fourier, tenía un papel de suprema importancia en su ideología. No sólo la religión ortodoxa rusa, sino el sentido de encontrarse envuelto en una corriente de pensamiento que lo reconfortaba y motivaba. Fue particularmente en estos años cuando en Rusia se empezaba a formar la semilla de lo que sería la generación de los 40, una generación de jóvenes pensadores rusos que tomarían como suyas las distintas teorías de los socialistas utópicos franceses. El papel tan poderoso que jugaba el cristianismo en dichas teorías hacía que Dostoievsky no pudiera seguir a Belinski en su crítica de la religión y sus ideas tomadas de los hegelianos de izquierda:

Los utopistas creían en un socialismo cristiano que enseñaba que Dios había elegido a la humanidad de manera que ella participase en la tarea de completar la Creación. Y esta perspectiva humanitaria llena *Pobres gentes* y toda la obra de Dostoievsky durante la década de 1840. Su firme creencia en el libre albedrío y la inmortalidad del alma le imposibilitaron de seguir a su mentor Belinski en el ateísmo. En contraste con el ‘socialismo sin odio’ de los utopistas, el socialismo revolucionario de Belinski se oponía

⁵⁹ *Ibid.*, p. 13

activamente al cristianismo, a la religión que había creado los principios éticos de una sociedad que – a juicio del crítico – debía desaparecer.⁶⁰

Es importante señalar que la religión fue siempre un tema de carácter esencial para Dostoievsky. Puede ser, posiblemente, la base de su ideología a lo largo de toda su vida. Jamás negó su religión, ya que se encontraba profundamente orgulloso de sus creencias y de su identidad rusa. Esta posición ascética lo convertiría, posteriormente, en un defensor de la religión rusa, es decir, del cristianismo ortodoxo ruso. Esta parte de su vida tiene una gran relación con una serie de problemas económicos y de salud. Dostoievsky era epiléptico, lo que hacía que su tiempo de trabajo se viera gravemente afectado por los ataques y las convulsiones. Además, su segunda novela, titulada *El doble*, había recibido severas críticas por parte del mismo Belinski. Fue por eso que su fama se vio gravemente afectada, así como sus ingresos y su producción literaria. La ruptura que tuvo con Belinski lo llevó a dejar al crítico como parte de su formación social literaria, llevándolo a nuevos horizontes, donde conocería a personas nuevas. Dicho grupo de personas lo encontró en el “Círculo de Beketov”. En dicho círculo, Dostoievsky encontró una buena relación con el crítico literario Valerian Maikov. Este crítico ayudó a Dostoievsky a encontrar una manera de reencontrar la autoestima perdida por la pobre crítica de su segunda novela. Finalmente, el Círculo de Beketov desapareció, lo que provocó que Dostoievsky continuara su búsqueda por encontrar nuevas personas y literatos con los cuales relacionarse.

Dostoievsky volvió a unirse a otro círculo de personas, ésta vez organizado por Mijail Petrashevsky. La participación del novelista en este círculo le traería consecuencias importantes, que lo llevarían a vivir una serie de acontecimientos clave para la evolución de su ideología y de su concepción de Rusia. Petrashevsky encontró en Dostoievsky a un cómplice de pensamiento y de lectura, ya que ambos eran partidarios de las ideas de Fourier, además de que Petrashevsky tenía una amplia biblioteca, la cual Dostoievsky utilizaba frecuentemente. “A semejanza de Dostoievsky, se había enamorado por pronto del socialismo de Fourier. Lector infatigable y coleccionista de libros, llegó a tener una

⁶⁰ *Ibid.*, p. 16

biblioteca bastante nutrida de libros ‘prohibidos’ en varios idiomas...”⁶¹ La relación de Dostoievsky y Petrashevsky se vio rápidamente afectada por razones similares a las que llevaron al novelista a alejarse de Belinski. Una vez más, Dostoievsky se vio envuelto en una situación en la que su compañero atacó la religión, así como el socialismo utópico de los franceses. A pesar de sus distintas creencias, Petrashevsky sí compartía algunas ideas con Dostoievsky. “Pero el novelista consentía algunos criterios de Petrashevsky: compartían la visión acerca del papel de educador del intelectual frente al pueblo, y consideraba la liberación de los siervos como un elemento indispensable para eliminar el sufrimiento del pueblo ruso.”⁶² En este momento, podemos darnos cuenta de Dostoievsky contaba con una actitud perfectamente delimitada frente a los valores tradicionales rusos: tanto la religión como las normas éticas se encontraban en su total aprobación y seguimiento. Sin embargo, podemos notar que sí se encontraba a favor de la liberación de los siervos. Esta aprobación nos permite deducir que Dostoievsky no estaba totalmente de acuerdo con la forma en la que se llevaban a cabo las formas de gobierno en Rusia. Sin ser específicamente un revolucionario o un partidario en contra del Zar, Dostoievsky sí tomaba en cuenta muchas de las ideas frescas y nuevas que se ventilaba a lo largo de la nación. Estas ideas, combinadas con sus amadas teorías de los socialistas utópicos franceses, sumados a su religión cristiana, en donde la cooperación mutua de la sociedad y la ayuda al prójimo rendían los mayores frutos, lo convertían en un pensador complejo que vivía de acuerdo con sus convicciones.

En 1849, los miembros del Círculo de Petrashevsky fueron denunciados a las autoridades. Debido a las revoluciones europeas de 1848, el zar Nicolás I se vio en la necesidad de establecer una serie de procedimientos legales en contra de todo partidario de ideales revolucionarios o anti-zaristas. El Zar no deseaba que lo que había acontecido en el resto de Europa se viera reflejado en su nación. Dostoievsky fue sentenciado a ser ejecutado, junto con los demás miembros del círculo de Petrashevsky. Una vez que se encontraban en el pelotón de fusilamiento, los miembros fueron perdonados por el Zar. Fueron enviados a

⁶¹ *Ibid.*, p. 18

⁶² *Ibid.*, p. 19

Omsk a realizar trabajos forzados durante cuatro años. La falsa ejecución dejó severas marcas en Dostoievsky. Este es el momento clave en la transformación del Dostoievsky joven en un hombre maduro y crítico radical de muchas de las cuestiones más importantes de su nación. Murió el joven Dostoievsky para dar lugar a un nuevo Dostoievsky, dotado de nuevas ideas y un criterio renovado. Pasarían cuatro años de trabajos forzados en la fortaleza de Omsk para que Dostoievsky volviera a escena como uno de los más grandes novelistas del siglo XIX. Sin embargo, mientras él se encontraba en Omsk, los intelectuales rusos se dividían en dos grupos: los eslavófilos y los occidentalistas. “La división de la intelectualidad rusa, hacia mediados del siglo XIX, dio origen a dos grupos principales, designados generalmente con el nombre de occidentalistas y eslavófilos.”⁶³

La crítica de Dostoievsky a ambos grupos se daría, posteriormente, en *Los demonios*, en donde se ilustran los problemas entre los miembros de la generación de los 40's junto con los dos grupos de jóvenes intelectuales. Los occidentalistas deseaban una total instauración de los valores occidentales en Rusia. Se mostraban hartos del nulo avance en Rusia. Los eslavófilos, por su parte, “buscaban la salvación, no en la imitación de Europa, sino en la vuelta a lo que ellos consideraban como auténticas tradiciones rusas.”⁶⁴ A su vuelta de Omsk, Dostoievsky desarrollaría una simpatía por el sentir de los eslavófilos, basando sus nuevos ideales en el orgullo ruso, en el retorno a un nacionalismo total, así como su ideal mesiánico ruso, el cual tiene una “insistencia en el alto destino de Rusia, la originalidad de su desarrollo histórico y su diferencia radical del Occidente.”⁶⁵ Una vez que Dostoievsky volvió de Omsk, se dio cuenta de que Rusia había cambiado; con la formación de los nuevos grupos de jóvenes intelectuales, las distintas visiones y opiniones se habían fragmentado para crear grupos opuestos, con motivaciones complejas y revolucionarias. A pesar de sus distintas ideas, tanto occidentalistas como eslavófilos estaban de acuerdo en una cosa: Rusia iba por un mal camino. El gobierno carecía de la capacidad para gobernar a un estado tan grande y tan complejo como el ruso. Es a este ambiente específico al que

⁶³ *Ibid.*, p. 35

⁶⁴ *Ibid.*, p. 35

⁶⁵ *Ibid.*, p. 36

Dostoievsky, de 33 años de edad, volvería después de sus cuatro años de trabajos forzados en Omsk. Es a partir de esta época de maduración donde comenzaría realmente a cuestionar una serie de ideas nuevas, basándose en su amor por Rusia y por la religión ortodoxa. No es en vano que el personaje Shatov, en *Los demonios*, tenga una total simpatía con las ideas eslavófilas, y sea el personaje trágico de la novela. En la década de los 1860, se formaría un nuevo grupo de jóvenes, que junto con la novela *Padres e hijos*, de Turgeneiev, adoptarían una nueva forma de ver el mundo, listos para acabar con todos los ideales y tradiciones rusas. Estos se convertirían en los nihilistas rusos de la década de 1860, y serían el objetivo de la principal y más radical crítica de Dostoievsky, cuyo amor por Rusia y por la religión cristiana ortodoxa lo llevarían a atacarlos.

Este pequeño vistazo a la vida de Dostoievsky hasta su regreso de la fortaleza de Omsk me parece vital para comprender el cambio radical de sus ideas. No sólo se formó bajo una serie de teorías y tradiciones socialistas de específico orden, sino que sus propias ideas de liberación y crítica al gobierno serían desplazadas por un nuevo sentir frente a su nación y sus tradiciones. Dostoievsky vivió toda su juventud como un autor que buscaba criticar el espíritu ruso, denotando la realidad de la sociedad actual. Sin embargo, a su regreso de Omsk, encontró un cambio radical en sus ideales. La crítica se volvió en contra de los jóvenes radicales que buscaban, más que una liberación y una revolución, una total *destrucción* de su tan amada Rusia. Es, bajo esta visión, que analizaré las tres grandes obras de crítica al nihilismo ruso por parte de Dostoievsky: *Los hermanos Karamazov* (1880), *Los demonios* (1872) y *Crimen y castigo* (1865). Como he mencionado previamente, el orden no es trivial. Sin embargo, antes de pasar al análisis de estas tres obras, expondré brevemente la teoría de la novela polifónica de Dostoievsky, ideada por Mijaíl Bajtín. Como he señalado anteriormente, me parece que esta teoría es *esencial* para el análisis que sostendré posteriormente. Además, diré unas cuantas palabras sobre *Los apuntes del subsuelo*, novela que sirve de preámbulo a las tres grandes novelas que analizaré posteriormente, ya que presenta a un personaje que parece el prototipo de un nihilista, el cual cuenta con características que han sido incluidas dentro de la serie de rasgos que Dostoievsky observaba en los nihilistas de su época, como lo he mencionado al inicio de este capítulo.

Mijaíl Bajtín y la novela polifónica de Dostoievsky

De la misma manera en la que expuse la sección de la historia rusa que me interesaba, como la parte de la juventud de Dostoievsky, explicaré brevemente la teoría de la novela polifónica de Mijaíl Bajtín. No profundizaré en su teoría, ya que es bastante compleja y rica en ideas; simplemente expondré los lineamientos generales acerca del aspecto de la polifonía, ya que es lo que más me interesa. De acuerdo con esta teoría, será posible darle voz propia a los personajes de Dostoievsky, volviéndolos independientes y autónomos. Mi interés en esta teoría consiste en deslindar a la voz de los personajes de la del autor, ya que, como lo explica Bajtín, es falso pensar que Dostoievsky *habla* a través de los personajes. Es probable que muchas de sus ideas personales hubieran sido expresadas por algunos de sus personajes (Shatov, por ejemplo, en *Los demonios*); sin embargo, en la mayoría de los personajes, éste no es el caso.

Mijaíl Bajtín escribió un libro de total importancia titulado *Problemas de la poética de Dostoievsky*, en donde se da a la tarea de proponer una tesis central en las obras literarias de Dostoievsky. Esta tesis explica la manera de hacer arte de Dostoievsky, diferenciándolo de la manera previa de hacer novelas. Para Bajtín, la escritura de Dostoievsky instaura una serie de características frescas y originales, que vuelven su trabajo auténtico y único. De todas las características que toca en su trabajo, Bajtín establece, por encima de todas, a la *polifonía* como la característica esencial del trabajo de Dostoievsky. En palabras de Bajtín:

Para el pensamiento crítico, la obra de Dostoievsky se ha fragmentado en un conjunto de construcciones filosóficas independientes y mutuamente contradictorias, defendidas por sus héroes. Entre ellas, los puntos de vista *filosóficos* del mismo autor están lejos de ocupar el primer lugar. Para unos investigadores, la voz de Dostoievsky se funde con las voces de algunos de sus héroes, para otros, representa una síntesis específica de todas esas voces ideológicas, y finalmente, para otros más, su voz queda sofocada por las últimas. Con los héroes se polemiza, se aprende, se intenta desarrollar sus puntos de vista hasta formar un sistema acabado.⁶⁶

⁶⁶ Mijaíl Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievsky*, p. 57

Bajtín comienza señalando las posturas de la crítica frente al trabajo de Dostoievsky. Como se puede ver en la cita anterior, hace la mención de que existen tres distintas maneras de abordar las construcciones filosóficas de los personajes de Dostoievsky. En una primera postura, la crítica cree que Dostoievsky introducía su propia voz mediante algún personaje, convirtiendo su propia voz en un eje de pensamiento central en sus novelas. En una segunda concepción, se piensa que el autor intercala los pensamientos de los personajes con los suyos, creando una especie de mezcla de ideas. Esta manera de proponer una construcción filosófica concreta se aprovecha de la facilidad para sintetizar pensamientos y locutores. En la tercera y última postura, se atribuye una nula existencia de la voz del autor, ya que los personajes cuentan con sus propias voces y se encargan de volverlas tan importantes, que no sea necesario contar con la voz del autor dentro de la propia obra. Esta tercera postura será la que adoptará Bajtín, en una postura en donde el autor, junto con su voz, queda en un momento previo con relación a sus personajes. Es en esta postura donde las voces de los personajes ocupan la totalidad de la novela, construyendo distintos discursos filosóficos.

El héroe de las novelas de Dostoievsky constituye la voz que lleva el mando de las construcciones filosóficas. Además del héroe, los personajes secundarios son dueños de su propia voz. “El héroe posee una autoridad ideológica y es independiente, se percibe como autor de una concepción ideológica propia y no como objeto de la visión artística conclusiva de Dostoievsky.”⁶⁷ Esta cita cuenta con la importancia necesaria para volverla el eje de la teoría de Bajtín. El héroe cuenta con una *ideología independiente y autónoma*; su voz posee una individualidad y una postura única dentro de la novela. Es tal la independencia del personaje en cuestión, que el autor queda en un plano anterior, en un plano previo, distinto y alejado. Esta es la verdadera originalidad de la obra de Dostoievsky, ya que posee los atributos necesarios para crear una nueva forma de novela: una novela polifónica, en donde los personajes cobran una independencia y una autonomía, tanto en sus voces como en sus discursos.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 57

A diferencia de las novelas tradicionales, en donde el canon establecía que el autor filtraba su voz por medio de un personaje, la novela de Dostoievsky rompe con ese esquema convencional. “Para la conciencia de los críticos, el significado directo y válido en sí mismo de las palabras del héroe rompe el plano monológico de la novela y provoca una respuesta inmediata, como si el héroe no fuese objeto del discurso del autor sino el portador autónomo de su propia palabra.”⁶⁸ Bajtín menciona claramente que no es incorrecto que el lector quiera discutir con los personajes y no con el autor. No es erróneo que el lector o el crítico mencione: “Estoy en desacuerdo con el personaje x”. La estructura misma de la novela de Dostoievsky nos invita a entrar en un diálogo con los personajes, ya que ellos mismos son los dueños de sus voces independientes y autónomas. “Dostoievsky, igual que el Prometeo de Goethe, no crea esclavos carentes de voz propia (como lo hace Zeus), sino personajes *libres*, capaces de encarar a su creador, de no estar de acuerdo con él y hasta de oponérsele.”⁶⁹ En este caso, la propiedad de ser dueños de sus voces y de sus ideologías, hace que los personajes sean “*no sólo objetos de su discurso, sino sujetos de dicho discurso con significado propio.*”⁷⁰ Es de esta manera como la novela tradicional, monológica, en donde el autor tenía su propio lugar en la novela, con su voz como un líder o un conductor de las ideas expresadas en la obra, fue rechazada por Dostoievsky.

La verdadera importancia de la forma de la novela polifónica consiste en lo que se ha mencionado previamente, es decir, que Dostoievsky no está creando objetos de su propio discurso, sino que está creando sujetos autónomos e independientes. Bajtín utiliza una palabra especialmente reveladora: *conciencias*. Prácticamente está postulando sujetos conscientes de sus ideologías, de su existencia y de su autonomía e independencia. Esta postura me parece muy interesante, ya que es un autor que está interesado no en expresar su voz y sus ideas en sus propias novelas, sino que busca a sujetos conscientes que ilustren una situación determinada en un momento particular. Dostoievsky es el gran ilustrador o creador de personajes conscientes que *expresan construcciones filosóficas* sin la necesidad

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 57-58

⁶⁹ *Ibid.*, p. 59

⁷⁰ *Ibid.*, p. 59

de basarse en su propio autor. En realidad, esta manera de hacer arte, según Bajtín, rompe con todos los esquemas anteriores, debido a su complejidad y a su autenticidad. Tal era el genio de Dostoievsky.

Resumiendo la tesis de la novela polifónica de Dostoievsky según Bajtín, esta cita explica lo necesario:

*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 Dostoievsky. En sus obras no se despliega 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.*⁷¹

La voz de los personajes adquiere una total importancia en este capítulo, ya que el análisis que realizaré de cada una de las tres novelas no podría ser el mismo si no tomáramos en cuenta la tesis de Bajtín. Caeríamos en el típico error de pensar que en la novela de Dostoievsky no hay una voz más que la suya, la del autor, basándose en una tradición monológica de creación literaria. Con Bajtín en mente, el análisis buscará dar cuenta de la voz de cada uno de los grandes personajes que tomemos en cuenta. En este sentido, no tomaré a los personajes como una “creación” de Dostoievsky *per se*, sino como un individuo independiente y autónomo, con ideas propias y construcciones filosóficas auténticas. Es por esta razón que he tomado tan en cuenta la tesis de Bajtín, ya que, finalmente, me da la pauta para llevar a cabo un tipo determinado de análisis. Si nos preguntáramos “¿qué tipo de hombres estaré analizando?”, (esta pregunta en relación con los personajes de Dostoievsky), la respuesta nos la daría Bajtín nuevamente: “...el héroe le interesa en cuanto *punto de vista particular sobre el mundo y sobre sí mismo*, como una posición plena de sentido que valore la actitud del hombre hacia sí mismo y hacia la

⁷¹ *Ibid.*, p. 59

realidad circundante.”⁷² Lo que representa el héroe de Dostoievsky será tomado en cuenta como lo describe Bajtín. “Y aquello que debe ser representado y caracterizado no es un determinado modo de ser, ni es su imagen firme, sino que viene a ser el *último recuento de su conciencia y autoconciencia* y, al fin y al cabo, su *última palabra acerca de su persona y de su mundo*.”⁷³ El héroe tendrá estas características sobre su propia realidad y su propio ser, lo que los hace personajes dotados de una autenticidad y una originalidad única. De esa manera serán analizados los personajes de la novelas de Dostoievsky.

Apuntes del subsuelo

Antes de analizar las tres grandes novelas que previamente mencioné, me parece importante dar una breve exposición de la novela que sirve como preámbulo a todo el tratamiento que hace Dostoievsky del nihilismo ruso. Esta novela se titula *Apuntes del subsuelo* (1864), y se encuentra dividida en dos secciones. La primera parte sirve como un gran monólogo del protagonista, que ha sido constantemente llamado por la crítica como el “hombre del subsuelo”. En este gran monólogo, dicho hombre se caracteriza como un nihilista en todo el sentido del término como lo he venido señalando a lo largo del capítulo. Es un personaje que critica el uso de la razón, que vive en un lugar aislado y separado de toda la sociedad.

La primera sección tiene un carácter especial que hace que sea distinta a toda las demás novelas de Dostoievsky, ya que encontramos solamente la voz del hombre del subsuelo. No se encuentra nada más que sus propias ideas y sus opiniones. En este sentido, y, siguiendo a Bajtín, podemos encontrar un personaje totalmente original y nuevo en la manera de escribir de Dostoievsky. Es un personaje cuyas características se ven atribuidas por él mismo, mostrándose tal y como es el mundo, sin necesidad de tener un intermediario. Me parece que, efectivamente, Dostoievsky le da la voz al nihilista (o al prototipo de nihilista) para que se caracterice y se describa a sí mismo tal y como es. Esta razón hace que la novela sea tan innovadora y, a la vez, tan original.

⁷² *Ibid.*, p. 125

⁷³ *Ibid.*, p. 126

Todas las características que he dado del nihilismo ruso (ateísmo, individualismo, rechazo a la autoridad y al gobierno zarista, rechazo a los valores tradicionales rusos, etc.) son atribuidos por el hombre del subsuelo a sí mismo. Este personaje, me parece, tiene una serie de características muy similares a Raskolnikov, personaje principal de *Crimen y castigo*. Sin embargo, ambos tienen una cualidad que los vuelve únicos: el aislamiento de la sociedad y de otros nihilistas. En *Los demonios* se observa claramente el deseo de los nihilistas rusos de encontrarse entre ellos y de crear redes o células de organización. Un último nihilista, Stavrogin, en la misma novela, parece compartir, a primera instancia, el rasgo de aislamiento de los dos que mencioné previamente. Sin embargo, éste nunca se encuentra en el nivel de aislamiento y soledad de los otros dos. Es por eso que el hombre del subsuelo sirve como un prototipo del nihilista, ya que puede caracterizarse a sí mismo, así como a toda una manera de pensar por parte del nihilista ruso en general. Las razones que he dado hacen notar claramente que la novela es un preámbulo para la gran caracterización y dramatización que Dostoievsky llevará a cabo entre los distintos personajes del nihilismo ruso encontrados en sus novelas.

Los hermanos Karamazov

En *Los hermanos Karamazov* (1880), Dostoievsky ilustra a una cantidad de personajes inmersos en distintas problemáticas éticas entre los miembros de una misma familia. Fiódor Karamazov es el padre de tres hijos: Dimitri, Iván y Aliosha. Los tres hijos conforman tres tipos de personalidades distintas, dentro de las cuales podemos extraer estereotipos típicos de la sociedad rusa de la época en la que vivió Dostoievsky. Una vez que el padre Karamazov es asesinado, Dostoievsky examina las relaciones entre los hermanos, así como las acciones que llevan a cabo y sus distintas ideologías. Cada personaje se encuentra dotado de características que lo vuelven único, pero con las distintas peculiaridades que Dostoievsky consideraba necesarias para articular las problemáticas éticas en cuestión. Es necesario recapitular brevemente lo que Dostoievsky entendía por nihilismo ruso; esto es, el ataque sistemático a los valores tradicionales rusos, específicamente, a su religión (el cristianismo ortodoxo ruso), al ideal patriótico ruso y el rechazo total al gobierno zarista. Como lo he mencionado previamente, el orden en el que analizaré las novelas tiene un sentido. Este es, empezar con *Los hermanos Karamazov*, en donde Dostoievsky critica la

postura de ciertos personajes (específicamente, Iván Karamazov y Fiódor Karamazov) frente a los valores tradicionales rusos, para esclarecer la crítica a nivel individual y ética. Su crítica no consiste en hablar por medio de sus voces, como lo vimos anteriormente con Bajtín, sino en la forma en la que son caracterizados, ya que no debemos olvidar que, después de todo, son creaciones suyas. Que tengan sus propias voces y conciencias no excluye que Dostoievsky haya decidido en la situación inicial en la que se encuentran dentro de la novela. Posteriormente, *Los demonios* tomará la postura política y colectiva del nihilismo ruso. Finalmente, *Crimen y castigo* tratará la postura dentro de un nivel individual total, basándose en los pensamientos, teorías y acciones de Raskolnikov. Después de terminar con el análisis de las tres novelas, mencionaré la respuesta de Dostoievsky al nihilismo ruso.

Me parece importante mencionar que, durante el análisis de las tres novelas, no resumiré la trama ni haré una visión global de los acontecimientos que suceden en ellas. Me centraré especialmente en las construcciones filosóficas creadas por los personajes. Si es necesario para que se comprenda la construcción en cuestión, puede ser posible que haga alguna mención breve acerca de lo que está pasando en el contexto determinado de la formulación de dicha idea; sin embargo, no relataré todo los hechos de las novelas. En el análisis de esta novela me centraré específicamente en el relato de Iván Karamazov llamado “El Gran Inquisidor”. A su vez, haré un señalamiento a su famosa frase de “Si Dios no existe, entonces todo está permitido.”

El relato, titulado “El Gran Inquisidor”, es un pasaje situado en una conversación entre Iván y su hermano, Aliosha. Este relato, concebido exactamente por Iván, presenta una situación fantástica sobre la segunda venida de Jesucristo. Este hecho se sitúa en Sevilla, España, en el siglo XVI. La importancia de este relato es esencial para la crítica que Iván Karamazov hace en contra de la religión (a pesar de que en su relato sea una crítica concretamente en contra del catolicismo). La postura de Iván Karamazov plantea una de las cuestiones más interesantes de la novela, que es la relación total entre la duda sobre la existencia de Dios frente a la fe expresada por su hermano Aliosha. Iván Karamazov engendra los ideales del nihilismo ruso frente a la religión *en general*, y no sólo frente a la religión ortodoxa rusa. En este sentido su crítica es más poderosa, ya que engloba una postura ideológica carente

de Dios. En su relato, Jesucristo viene por segunda vez a la Tierra, y realiza milagros, tales como la resurrección de una niña y la curación de la ceguera de un hombre. En cuanto el Gran Inquisidor se da cuenta de lo que sucede, lo toma preso. Una vez en su prisión, el Gran Inquisidor tiene una plática con él, en la que expresa todas las ideas de la crítica de Iván. Siguiendo a Bajtín en esta lectura, podemos tomar las ideas de Iván como ideas singulares expresadas por la voz auténtica del personaje. Es importante notar que es un relato, no un discurso pronunciado por él. Sin embargo, finalmente, es una formulación hecha por él, y la forma de haberla hecho no debe distraernos del contenido filosófico del relato, que es lo que realmente nos interesa.

El Gran Inquisidor toma a Jesucristo como prisionero basándose en la acusación de que “ha venido a interponerse entre él y la multitud, a estorbarles”. Jesucristo no menciona ni una sola palabra durante todo el discurso del Gran Inquisidor. Este discurso puede tomarse como una problemática de gran importancia frente al ideal o ejemplo ética que es Jesucristo frente a sus creyentes. El Gran Inquisidor funciona como un personaje adaptado a la voz ética de Iván Karamazov, además de constituir un símbolo de la fuerza y el poder que tiene la Iglesia en ese momento. “¿Por qué has venido a estorbarnos? Pues tú has venido a estorbarnos, y lo sabes.”⁷⁴ Para el Gran Inquisidor, la segunda venida de Jesucristo puede verse como un hecho problemático, ya que genera incertidumbre sobre la decisión ética de elección de las personas. La crítica general de Iván Karamazov, a través de la voz del personaje del Gran Inquisidor se basa en señalar que Jesucristo llegó como un ideal ética, un guía de comportamiento. Con la libertad que les dio a los hombres, les dio la capacidad de elegir entre el bien y el mal. Sin embargo, Jesucristo funcionó como un ejemplo imposible de alcanzar. Con la libertad de elección que les dio a los hombres, los volvió pecadores. De haberlos privado de su libertad de elección, la humanidad se vería obligada a seguir una manera de actuar, sin tener que preocuparse por definir qué es lo bueno y qué es lo malo, y tener que actuar conforme a sus propias decisiones. Al ofrecerles Jesucristo la libertad de elección, la *decisión acerca de cómo actuar*, los volvió libres y responsables de sus propias acciones, pero también los volvió totalmente infelices, ya que no son capaces de

⁷⁴ Fiódor Dostoievsky, *Los hermanos Karamazov*, p. 404

replicar las acciones éticas tan impecables de Jesucristo. “Al fin comprenderán ellos mismos que son incompatibles la libertad y el pan terrenal, en cantidad suficiente para que cada hombre pueda comer el que quiera, pues nunca, ¡nunca sabrán repartirlos entre sí! Se convencerán también de que nunca podrán ser tampoco libres, porque son débiles, viciosos, mezquinos y rebeldes.”⁷⁵ Los hombres son demasiado débiles para poder administrar sus elecciones de manera adecuada, nunca tendrán la capacidad para ser libres y felices.

Una vez que son libres, los hombres tienen la dificultad para saber frente a quién hacerse siervos de nuevo. El Gran Inquisidor está convencido de que los hombres tienen la necesidad de volverse siervos, de ser un rebaño que siga a un ejemplo. “Para el hombre no hay preocupación más constante y atormentadora que la de buscar cuanto antes, siendo libres, ante quién inclinarse.”⁷⁶ Precisamente es esta la cuestión central de la crítica de Iván Karamazov hacia la Iglesia. El hombre siempre está buscando a quién pueda quitarle de sus manos la dificultad de hacer la elección entre lo que es bueno y malo. Lo que el hombre quiere es ser un siervo, seguir y obedecer a quién lo permita. En este sentido, el Gran Inquisidor menciona lo anterior, porque él es a quien la sociedad de la Sevilla ficticia del relato se inclina. La siguiente cita engloba lo explicado anteriormente.

En vez de apoderarte de la libertad humana, la multiplicaste, y gravaste así, con los tormentos que provoca, el reino anímico de los hombres por los siglos de los siglos. Quisiste que el amor del hombre fuera libre para que el hombre te siguiera por sí mismo, encantado y cautivado por ti. En lugar de la firme y antigua ley, el hombre, de corazón libre, tenía que decidir en adelante dónde estaba el bien y dónde estaba el mal, sin tener otra cosa, para guiarse, que tu imagen ante los ojos. [...] Proclamará, al fin, que la Verdad no está en ti, pues no era posible dejarlos en mayor confusión y tormento de lo que hiciste tú al sumirlos en tantas preocupaciones y tantos problemas insolubles. De

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 408-409

⁷⁶ *Ibid.*, p. 409

este modo, tú mismo sentaste la base para la destrucción de tu propio reino, y no culpes a nadie más a este respecto.⁷⁷

El Gran Inquisidor explica la destrucción del propio reino de Dios. La base del nihilismo de este personaje, es decir, de la destrucción de la fe, ha sido culpa *de Dios* y de nadie más. Esta formulación es realmente interesante. Ha sido el proceder de Jesucristo el que ha hecho que los hombres hayan rechazado a Dios y hayan buscado un nuevo pastor al que seguir, al que obedecer. En el relato, dicho pastor es el Gran Inquisidor. Él les quita la libertad, tomando sus propias decisiones por ellos, pero les da la *felicidad* que no encontraron mientras eran libres y podían decidir por ellos mismos. En este sentido, el Gran Inquisidor estaría rechazando a Dios como tal y estaría instaurándose no como un Dios, sino como una institución o autoridad de elección para los hombres. En este sentido, el Gran Inquisidor será quien asesine en la hoguera a Dios, demostrando que el hombre está mejor sin él. Iván Karamazov estaría simbolizando al Gran Inquisidor como el nihilismo en su máximo esplendor, en una situación en la que el hombre se libera de las decisiones por su propia elección. En este intercambio de libertad por felicidad, el hombre encuentra su condición de servidumbre y obediencia ante otros hombres, pero no ante Dios. “Lo que te digo se cumplirá, se establecerá nuestro reino. Te lo repito, mañana mismo verás este obediente rebaño precipitarse a la primera señal mía, a atizar las llamas de tu hoguera, en la que te quemaremos por haber venido a estorbarnos.”⁷⁸ En la concepción de Iván Karamazov, el nihilismo se da por la propia manera de actuar de Dios, de querer que el hombre tenga en su libertad la decisión entre el bien y el mal. El nihilismo se da ya que Dios, para el hombre, muere en la hoguera. “Pues si ha habido alguien que ha merecido nuestra hoguera más que nadie, eres tú. Mañana te quemaré. *Dixi.*”⁷⁹

El nihilismo que Iván Karamazov está señalando en su relato se da por culpa de Dios. El hombre es simplemente un móvil o un paso intermedio en su propia destrucción. Este relato

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 410-411

⁷⁸ *Ibid.*, p. 418

⁷⁹ *Ibid.*, p. 418

es el punto de partida para una sociedad sin Dios, una sociedad que vive en un estado posterior a la propia destrucción de Dios. El Gran Inquisidor estaría representado un momento de nihilismo extremo, en el que el ser humano falla en su intento por crear leyes éticas sin Dios. En base a esta sociedad alejada de toda ética, la conciencia y las acciones humanas se ven simplemente regidas por una institución penal o legal, con la hoguera del Gran Inquisidor como el último castigo. Iván Karamazov es un personaje ateo, que no cree en Dios, y precisamente por eso menciona su famosa frase “Si Dios no existe, entonces todo está permitido.” En un estado posterior a la propia destrucción de Dios, la única manera de regir la acción del hombre es por medio del castigo *legal*, dejando atrás las reglas éticas. Un estado de nihilismo radical es lo que Iván Karamazov formula y defiende, por medio de su crítica a la religión y a su rechazo a Dios. Esta ideología de rechazo a la ética y ausencia de Dios es presentada por Iván Karamazov para ilustrar uno de los problemas filosóficos de mayor importancia en la Rusia de la segunda mitad del siglo XIX. Dostoievsky le da su propia voz a Iván Karamazov para que formule una situación crítica en la ética rusa de su época: el rechazo a Dios y la negación de leyes éticas tradicionales. En el siguiente capítulo retomaré esta frase de Iván, ya que podemos encontrar una relación profunda con la filosofía de Nietzsche. En este momento solo quería mencionarla brevemente, ya que su análisis a detalle se dará posteriormente. Con esto termina el análisis de *Los hermanos Karamazov*. Continuaré con *Los demonios*.

Los demonios

Mientras *Los hermanos Karamazov* ilustra, por medio del relato de Iván Karamazov, el inicio o el origen del nihilismo ruso más filosófico presentado en una obra de Dostoievsky, en *Los demonios* nos encontramos con la puesta en práctica más radical de dicho nihilismo. Es necesario recordar la situación social que se vivía en Rusia en la década de 1860. La generación de 1840 había envejecido y sus ideales liberales resultaban insuficientes para la fuerza destructiva de la generación siguiente, la nueva generación de liberales que buscaban incrementar la violencia y la postura radical de los anteriores. Por medio de personajes como Nicolás Stavrogin, Piotr Stepanovich Verhovenski y Alexei Kirillov, Dostoievsky ilustra la postura nihilista radical de la década. La importancia de dos personajes adicionales tiene un peso especial en la novela, siendo éstos Stepan Trofimovich (padre de

Piotr Stepanovich) e Iván Shatov, eslavófilo y personaje trágico, que habrá de ser el sujeto que daría comienzo a la ráfaga de muertes en la sección final de la novela. Debido a que esta novela en particular cuenta con una gran cantidad de personajes principales, todos ellos con construcciones filosóficas opuestas o incluso contrapuestas, me daré a la tarea de brevemente señalar sus ideas, para así demostrar cómo es que Dostoievsky caracteriza el caos ideológico del nihilismo ruso, en donde la apatía de Stavrogin y su indiferencia total hacia el propio movimiento funge como la cúspide de una fragmentación ideológica.

Los cinco personajes principales forman parte de la telaraña ideológica que se tiene en la Rusia de la segunda mitad del siglo XIX. Mientras que Stavrogin, Verhovenski y Kirillov son nihilistas (cada uno por una razón específica, posteriormente lo señalaré detalladamente), Stepan Trofimovich ensalza los ideales de la generación del 40, con una filosofía aparentemente peligrosa para el gobierno (aunque a lo largo de la novela, podemos notar que realmente nadie sabe quién es ni qué ideas tiene). Finalmente, Shatov se convierte en el único personaje que podría tener ideas parecidas a las de Dostoievsky, ya que es un eslavófilo que rechaza tomar parte en el “Grupo de cinco” del que formaba parte originalmente con Verhovenski. Finalmente, es el personaje que inicia la rebelión en contra del nihilista ideológico y político, Verhovenski.

Como lo señalé previamente, sería un trabajo titánico exponer detalladamente las cinco diferentes ideologías de los personajes principales. Dostoievsky claramente buscaba crear un ambiente de caos ideológico, dándoles a sus personajes voces tan peculiares y tan distintas unas de otras. Es por esta razón que la exposición de sus ideas será breve. Dostoievsky comenzó la novela introduciendo a Stepan Trofimovich como uno de los más “importantes” filósofos políticos de la generación de los 40s. En un sentido estricto, Stepan Trofimovich no es un nihilista; podría considerarse un antecesor, ya que sus ideales contienen las semillas de la ideología nihilista. A pesar de no ser un nihilista, Dostoievsky lo dota de una voz filosóficamente articulada, mediante la cual sus ideas aportan una serie de características peligrosas, que serían posteriormente importantes para los jóvenes nihilistas. Al igual que en *Padres e hijos*, *Los demonios* presenta una lucha ideológica ambas generaciones. La disputa más clara se da entre padre e hijo, Stepan Trofimovich y Verhovenski. Éste trata a su padre con desprecio, considerándolo una persona ajena a sus

ideas nihilistas y revolucionarias. A lo largo de la novela, Stepan Trofimovich es una figura que inspira, efectivamente, una lentitud ideológica, siendo siempre un personaje maltratado o abusado por las personas que lo rodean. Específicamente, como lo mencioné previamente, por su hijo, y muy especialmente, por la madre de Stavrogin, Varvara Petrova. Finalmente, sus peligrosas ideas se quedan al margen de las verdaderas posturas nihilistas de la generación joven, lo que lo hace dejar su ciudad para escapar a la provincia y poder valerse por sí mismo, algo que no hace en toda la novela. Una vez que llega a provincia, se enferma y muere; no sin antes retomar el amor por Rusia y por su patria y la religión ortodoxa rusa. Este punto es importante y volveré a él posteriormente.

Iván Shatov es un personaje que empieza siendo parte del “Círculo de cinco” de Verhovenski. Sin embargo, después de una serie de reuniones, en las que se toman las medidas necesarias para llevar a cabo el plan “revolucionario” de Verhovenski, Shatov se deslinda del grupo, ensalzando sus ideales eslavófilos. En un inicio, Shatov forma parte del “Círculo de cinco” debido a que es un socialista radical que busca la revolución y la muerte del gobierno zarista a como diera lugar. Sin embargo, su repentino cambio de ideales hace que Verhovenski empiece a dudar de él, caracterizándolo como un posible delator. El personaje de Shatov está basado en I. Ivanov, un estudiante asesinado por Nechayev. La suerte de Ivanov la tendría Shatov, ya que, de la misma manera es asesinado por los hombres de Verhovenski. En realidad, el personaje de Shatov cuenta con una serie de características trágicas que lo vuelven realmente interesante. Una vez que rechaza sus ideales socialistas y adopta la ideología eslavófila, así como al mismo tiempo que empieza a tener fe y a creer en Dios, es cuando es asesinado a manos de los nihilistas. Es una situación claramente irónica, y es probable que Dostoievsky quisiera establecer un simbolismo en Shatov. ¿Qué tipo de simbolismo? El de la fragilidad del eslavismo y de los valores tradicionales rusos a manos de su nihilismo. La fragilidad de estos valores se hace tangible por el asfixiante intento de destrucción por parte de los nihilistas de todo sujeto que cuente con esos valores. Es interesante notar que tanto Stepan Trofimovich como Shatov son personajes que en cierto momento forman parte de la ideología revolucionaria (no necesariamente nihilista en el caso de Stepan Trofimovich), pero son eventualmente reconciliados con los valores tradicionales rusos y con su religión. No es trivial que ambos

mueran a manos de la violencia nihilista: Shatov es asesinado por Verhovenski y sus hombres por darles la espalda y convertirse en un posible delator, y Stepan Trofimovich, abandona su ciudad porque es incapaz de seguir viviendo y conviviendo con dichos personajes.

Los tres nihilistas de la novela, Stavrogin, Kirillov y Verhovenski, son personajes excepcionalmente interesantes y peculiares. Cada uno forma parte de una de las tres partes del nihilismo ruso: nihilismo político en Verhovenski, con un personaje que busca acabar con el gobierno a como dé lugar; nihilismo religioso en Kirillov, con un personaje que busca demostrar que Dios no existe y que él mismo es Dios, con su suicidio como única forma de demostrarlo; y, finalmente, con Stavrogin, con un nihilismo *radical* en todos los sentidos, llevando al extremo la apatía e indiferencia hacia todas las situaciones a las que se enfrenta, además de una “maldad luciferina”, como se menciona en algún momento de la novela. Verhovenski ilustra al nihilista político, que, insatisfecho con el gobierno ruso y con las ideas tradicionales de su nación, busca destruir todo lo que pueda en su paso. Es un personaje que en muchos momentos se torna encantador, ya que goza de sus relaciones humanas para establecer vínculos con personajes de poder tanto en el rubro social como en el político. En esencia, Verhovenski es un personaje que encarna todas las actitudes del nihilista ruso: es ateo, busca destruir todo lo relacionado con el gobierno para llevar a cabo una revolución social. Una particularidad suya es que lidera un “Círculo de cinco”, en donde él es el único que tiene la capacidad para autorizar las movilizaciones rebeldes. Esta crítica de Dostoievsky se da hacia los nihilistas, que en teoría sí llegaron a tener círculos de cinco miembros esparcidos por el país, creando una red de células nihilistas.

Kirillov es un nihilista en el sentido más religioso del término. No cree en Dios, y planea demostrar su inexistencia por medio de su suicidio. Suicidándose probaría que él es el último dueño de sus acciones, y que su voluntad va más allá de todo lo que podría aceptar viniendo de Dios. Lo que lo vuelve nihilista, además de su total rechazo a la religión ortodoxa rusa, y, en general, a la visión religiosa de la realidad, es la ligera antipatía que comparte con Stavrogin. Durante toda la novela se encuentra solo en su cuarto, sin hacer mucho, simplemente sentado esperando a que algo suceda. A pesar de sus dificultades sociales, Kirillov es un personaje que es admirado por Stavrogin. Su suicidio eventualmente

lleva a que Verhovenski pueda utilizarlo como el aparente asesino de Shatov, colocándolo en una situación de culpable que él mismo aceptó. Es interesante que Dostoievsky haya planteado una situación de poca camaradería y nulo gusto entre Verhovenski y Kirillov, al que el mismo Verhovenski considera un lunático. Es notorio que su crítica a los distintos ideales del nihilismo ruso se encontraban tan fragmentados y conllevaban a un individualismo ideológico tal, que ni siquiera los miembros que compartían el mismo objetivo se toleraban. Esto sucede de igual manera entre Stavrogin y Verhovenski, con una relación tormentosa que se desenvuelve a lo largo de toda la novela.

El último personaje de esta novela es Nikolai Stavrogin, el personaje más importante de la novela. Él es el último representante del nihilismo *radical*, en todas sus posturas y en todas sus actitudes y acciones. Es el personaje más antipático, indiferente e interesante de la novela. Es partícipe de muchas acciones viles, como la violación a una joven (confesión de Stavrogin en un capítulo censurado en la versión original de la novela), además de que manda asesinar a su esposa coja y a su cuñado. Sin embargo, el nihilismo que profesa se ve reflejado en una acción en particular: la aceptación de la culpa de todas las acciones que ha realizado a lo largo de la novela. No sólo es un violador de una joven que cometió suicidio, es además un asesino que cuenta con la posición más tranquila e inexpresiva de la novela. Verhovenski lo quiere volver el líder de la revolución que está intentando llevar a cabo, pero la indiferencia de Stavrogin es tal que nunca se ve realmente interesado en ser el líder que Verhovenski desea. Sus acciones, lejos de ser como la de Verhovenski, intentando buscar un sentido político-revolucionario, *carecen de total sentido*. Su visión de la realidad se basa en simplemente continuar con la indiferencia máxima hacia todo lo que hace y realiza. Finalmente, en un acto de total aceptación de su culpa, se suicida en la conclusión de la novela. Dostoievsky ilustra su suicidio como la conclusión máxima del nihilismo ruso: el único sentido de la vida, si se vive bajo esta postura filosófica, es el de acabar con las culpas y con el sufrimiento. No hay salvación alguna ni para Verhovenski, ni mucho menos para Kirillov ni para Stavrogin. Estos dos últimos ilustran el fin último al que el nihilismo ruso está destinado, que es su propia destrucción.

Finalmente, es importante destacar que, de los cinco personajes principales, cuatro mueran a manos de una sociedad caótica, no ética y culpable de sus acciones. La novela, en un

plano general, se destaca por la total ausencia de Dios, viéndose alejado como lo señaló previamente Iván Karamazov en su relato del “Gran Inquisidor”. *Los demonios* plantea una sociedad atea, lejos de la ética religiosa, olvidada por las normas que vuelven a una ciudad capaz de ser habitable. Incluso Shatov y Stepan Trofimovich, a pesar de que tienen un reencuentro con Dios al final de sus vidas, mueren por la sociedad nihilista en la que habitan. Esto es lo más importante de la novela: Dostoievsky observa el problema de una sociedad invadida por el nihilismo ruso, y denuncia su propia autodestrucción a partir de su negación de los valores tradicionales rusos. A diferencia de todos los personajes en *Los demonios*, en donde no hay salvación alguna, en *Crimen y castigo*, Dostoievsky presenta su respuesta al nihilismo ruso, dando su conclusión al problema.

Crimen y castigo

La última novela que analizaré es *Crimen y castigo* (1865). Básicamente, se centra en una serie de eventos en la vida de Raskolnikov, personaje principal cuyo asesinato a una vieja “que no aporta nada a la sociedad” genera una serie de situaciones que lo llevan a analizar las razones por las que cometió dicho asesinato, así como la creciente culpa que va creciendo en él. El motivo por el cual ésta es la última en el orden en el que he optado por analizar las novelas es, porque según mi modo de verlo, Dostoievsky ofrece en ella su respuesta o su solución al nihilismo ruso, a pesar de ser anterior a las otras dos novelas. Encontraremos una conexión conceptual entre el inicio del análisis de las tres novelas, con el relato de Iván Karamazov en *Los hermanos Karamazov*, y el epílogo de *Crimen y castigo*. Es, además, un regreso a un nihilismo en un nivel individual, pero que toma como fundamento aspectos sociales y filosóficos. A diferencia de *Los demonios*, en donde los personajes se sumergen en el nihilismo político y colectivo, buscando una revolución y rechazando valores tradicionales rusos; en *Crimen y castigo*, Raskolnikov demuestra un tipo de nihilismo más detallado y, ciertamente, más filosófico. Finalmente, el epílogo muestra una diferencia de estilo en lo que Bajtín había propuesto. Es la única parte de las tres novelas en las que parece que Dostoievsky regresa a un estilo *monológico* de escritura. Claramente creo que esto no es trivial, ya que sería el único momento de este análisis en el que podríamos encontrar la voz de Dostoievsky dentro de la novela, exponiendo ideas que son exclusivamente suyas. Esto es, a la vez interesante y sumamente útil para mi tesis, ya

que la respuesta de Dostoievsky al nihilismo sería realmente dada por él y no por uno de sus personajes. Si bien es cierto que, al final de este capítulo, señalaré la importancia de que personajes como Stepan Trofimovich, Shatov y Aliosha Karamazov tengan un papel vital en la respuesta al nihilismo ruso, es la voz de Dostoievsky la que, en *Crimen y castigo*, ofrece la solución final y la aparente superación al problema. En el siguiente y último capítulo de esta tesis, analizaré si su respuesta, siendo contrastada con la de Nietzsche, me parece suficiente y satisfactoria.

A diferencia de *Los hermanos Karamazov* y *Los demonios*, en *Crimen y castigo* no contamos con una multiplicidad de personajes principales. Raskolnikov es el único personaje principal, el que lleva el hilo de la novela, a través de sus acciones y sus pensamientos internos, y quien tiene la voz más radical de la obra. Si bien podemos considerar a Sonya un personaje principal hasta cierto momento (y no debemos olvidar la increíble importancia que tiene en la parte final de la novela), es claro que no tiene el peso ideológico ni activo de Raskolnikov. Éste tiene el papel del nihilista aislado y comprometido con una ideología filosóficamente utilitaria en el sentido más individualista y propio que se puede tener. Sus acciones se ven regidas y determinadas por el pensamiento de que existe una serie de personas cuyas acciones se pueden justificar debido a su condición de “superhombres”. Si bien el concepto de “superhombre” de Raskolnikov tiene un cierto parecido con el de Nietzsche, es necesario recordar que Dostoievsky no leyó al filósofo alemán. La teoría del “superhombre” de Raskolnikov es claramente menos compleja que la de Nietzsche, ya que no cuenta con su trasfondo filosófico vasto. Podríamos incluso decir que, mientras la teoría del “superhombre” de Nietzsche es, claramente, una teoría filosófica compleja y articulada, la de Raskolnikov es una ideología acabada, hasta cierto sentido, pero que no goza de una articulación y una sistematización como la del filósofo alemán. Una vez señaladas las diferencias entre ambas posturas, es posible hacer el análisis de Raskolnikov. Sin embargo, es necesario señalar una última característica que hace de este personaje uno de los más interesantes de todas las obras de Dostoievsky.

En las dos novelas anteriores hemos encontrado personajes que se basan y se valen de gran manera en la sociedad. Posiblemente Kirillov sea el único de todos los personajes

analizados anteriormente que pueda ser considerado un sujeto antisocial. A pesar de esto, Kirillov vive en un estado de soledad no por un deseo de evadir la sociedad, sino porque se encuentra en una constante meditación acerca de su teoría de rechazo a Dios. Raskolnikov, por otro lado, sí es un personaje que busca el aislamiento social a como dé lugar; si bien este deseo se da por una indiferencia y una actitud de rechazo a los demás individuos, su condición antisocial lo vuelve un nihilista en el sentido de que niega a todos los demás seres que pueda encontrar a su paso. Si bien Raskolnikov encuentra cariño y hasta curiosidad por los personajes que le interesan (su madre, su hermana, etc.), pone, por encima de todos estos sentimientos, un rechazo o una traba social que lo devuelven a su condición de aislamiento psicológico.

Ahora bien, el aislamiento de Raskolnikov lo lleva a crear una teoría de superioridad ética. Esta teoría, explicada básicamente, sostiene que debido a su condición de ser un hombre extraordinario, o un hombre especial, al estilo de Napoleón, Raskolnikov cuenta con la justificación ética de realizar un asesinato simplemente porque seres excepcionales como él tienen el *derecho* de realizar actos de esa índole, buscando el bien para sí o para la mayoría de la sociedad. Esta teoría tiende a justificar cualquier acto por medio de un principio utilitario *personalizado*. ¿Qué principio es este? En las teorías éticas utilitarias, se tiene como último fin el bienestar de la mayoría de las personas. Sin embargo, menciono que Raskolnikov tiene una teoría cuya justificación se da por un principio utilitario *personalizado*, ya que, finalmente, a Raskolnikov no le interesa hacer el bien para el mayor número de personas. El asesinato de Alyona Ivanovna había sido maquinado con el simple propósito de demostrar que su teoría del “superhombre” está justificada, y que su acto ético, por ende, también lo estaba. Sin embargo, podemos notar algo muy importante: el delito de Raskolnikov se encuentra “justificado” debido a que él pensaba que estaba realizando un acto éticamente justo, que era deshacerse de una anciana que no contribuía en nada a la sociedad. Lo que es realmente interesante es que su teoría utilitaria no está beneficiando a la mayoría de las personas, sino que solamente lo está beneficiando a *él*. Bajo este punto de vista, es clara mi idea de su principio utilitario *personalizado*. Raskolnikov no busca el asesinato de la anciana con el propósito de poder realizar el mayor bien a la sociedad deshaciéndose de un parásito social que busca la nula contribución hacia los demás. Lo que

él busca es la doble justificación de su propia condición de hombre excepcional y de su teoría utilitaria *personalizada*. Este par de conceptos nos dan una idea muy definida acerca de las maneras en las que los actos éticos de Raskolnikov se desenvuelven a lo largo de la novela. A pesar de que su culpa crece y se hace mayor a medida que la trama se desenvuelve, él realmente cree que su acto está justificado. Mediante su rechazo a las personas que buscan ayudarlo, él se escuda en su aislamiento psicológico, ético y social para mantenerse en su postura original. Es claramente interesante que su culpa vaya creciendo conforme la novela avanza, pero su propia justificación lo mantiene con una teoría válida (para sus propias consideraciones) y un accionar justificado.

El epílogo de *Crimen y castigo* se caracteriza por estar escrito de una manera distinta a la del resto de las novelas. Como Bajtín lo menciona, el estilo de Dostoievsky es el de la novela polifónica, en la que las distintas voces de los personajes se enfrentan, creando una serie de ideas repartidas entre las conciencias que las formulan. Sin embargo, en el epílogo de Dostoievsky no encontramos realmente ninguna voz más que la del narrador y la de Raskolnikov. Incluso, parecería que la única voz que encontramos es la del narrador, que en este caso, bien podría ser Dostoievsky. Raskolnikov se encuentra en la cárcel después de haber sucumbido a la culpa y de haber confesado los asesinatos de la anciana y su hermana. Sonya va a visitarlo constantemente, volviéndose el único lazo entre Raskolnikov y su familia. El momento crucial del epílogo es el momento en el que Raskolnikov y Sonya se encuentran fuera de la prisión tomados de las manos, y Raskolnikov se da cuenta de que ama a Sonya y la abraza, volviéndose feliz por primera vez en toda la novela. Una vez de vuelta en su habitación de la prisión, Raskolnikov comienza a leer el Nuevo Testamento que le dio Sonya. Este hecho, junto con el símbolo de la cruz que le da Sonya en el capítulo cuarto, representa la verdadera respuesta de Dostoievsky al nihilismo ruso. Raskolnikov se muestra feliz por primera vez en una novela en la que el aislamiento, su teoría del superioridad ética y del principio utilitario *personalizado* lo han llevado a cometer las acciones que ha tenido, llevándolo a un punto cúspide de su vida en prisión. Sin embargo, la manera de encontrar la felicidad ha sido mediante el amor de Sonya y su ayuda para que Raskolnikov encontrara la fe en Dios y la religión. Esa es la respuesta de Dostoievsky al

nihilismo ruso: la búsqueda y encuentro de la fe cristiana, por medio del amor al prójimo y de la superación del aislamiento y de la falsa creencia de superioridad ética.

Crimen y castigo, entonces, es una novela en la que Dostoievsky ofrece su respuesta al nihilismo ruso, como lo acabo de mencionar. Se podría argumentar que Aliosha Karamazov funciona como una especie de encarnación del ideal cristiano en su lucha contra el nihilismo ruso, encarnado por su hermano Iván Karamazov, el único personaje que explica el origen del nihilismo ruso como un momento de la sociedad en el que se quiere establecer un orden legal posterior a la autodestrucción de Dios. No obstante, me parece que la respuesta más clara y más tangible se da en *Crimen y castigo*, no en *Los hermanos Karamazov*. En *Los demonios*, me parece que no hay respuesta, ya que la novela es la ilustración de la sociedad rusa en un momento caótico de lucha de ideologías y filosofías, de acciones radicales con fin en una revolución y en una destrucción total de todo lo conocido y asimilado por el pueblo ruso. Stepan Trofimovich encuentra la fe antes de su muerte; sin embargo, no se salva realmente del nihilismo ruso y muere a causa de él. De la misma manera, Shatov rechaza las ideas socialistas y renueva su fe cristiana (en una forma similar a la de Dostoievsky), sin embargo, también muere a manos del nihilismo. Las tres novelas se articulan de una manera esencial y magistral, a mi parecer. *Los hermanos Karamazov* contiene el segmento del “Gran Inquisidor”, en donde se explica el origen del nihilismo ruso; *Los demonios* ilustran una sociedad inundada en el nihilismo ruso, posiblemente destinada a todo camino excepto la salvación; y, finalmente, *Crimen y castigo* expone el nihilismo ruso filosóficamente formulado, para ofrecer la respuesta y la solución que Dostoievsky cree necesaria.

Aquí termina el capítulo sobre la postura y la solución que Dostoievsky tiene frente al nihilismo ruso de su época. Como lo he mencionado durante todo el capítulo, Dostoievsky fue realmente un crítico y un enemigo del nihilismo ruso, no sólo porque esta postura buscaba rechazar todos los valores tradicionales rusos y la religión cristiana ortodoxa, que a un eslavófilo como él le parecían los conceptos más importantes para poder sacar a Rusia adelante; sino también porque pensaba que la negación de todas las posturas éticas era algo completamente insostenible e indefendible. Es por eso que su respuesta puede parecer satisfactoria y justificada. Ahora llega el momento de hacernos una nueva pregunta para

proceder al último capítulo de esta tesis: ¿la respuesta de Dostoievsky es tan satisfactoria como la de Nietzsche? ¿Vence realmente al nihilismo ruso, o se encuentra en un estado previo a la total superación? ¿Volver a un estado previo a la autodestrucción de Dios, en donde se debe tomar a Dios como parte esencial de la ética es el camino ideal para la superación del nihilismo ruso? Estas preguntas las responderé en el siguiente y último capítulo de la tesis, en donde compararé las metodologías de Nietzsche y Dostoievsky, así como sus respuestas, buscando sacar conclusiones satisfactorias de esta tesis.

Capítulo III: Una comparación entre las respuestas de Nietzsche y Dostoievsky

El tercer y último capítulo de esta tesis buscará presentar las dos respuestas al nihilismo de Nietzsche y de Dostoievsky, con el fin de hacer una comparación óptima que permita resaltar las fortalezas, así como las debilidades de las dos perspectivas. En los dos capítulos previos, hemos podido darnos cuenta de que, a pesar de que ambos autores formulan respuestas distintas, existe un territorio común entre las dos maneras de tratar el problema. De la misma manera en la que pronuncié la hipótesis de esta tesis en la introducción, llevaré a cabo un análisis específico acerca de la respuesta que Dostoievsky da al nihilismo ruso, contrastándola con el trato que tiene Nietzsche del nihilismo europeo. Como bien sabemos, el nihilismo al que se refiere Nietzsche y el nihilismo ruso que trata Dostoievsky tienen, a su vez, variaciones sutiles que los vuelven distintos. Sin embargo, el nihilismo, de la manera en la que lo voy a abordar, es decir, en *esencia*, comparte los rasgos más importantes de ambos conceptos, volviéndolo un problema de radical importancia en la filosofía de su propio contexto histórico-social. Antes de pasar a explicar la manera en la que voy a entender (o fusionar) ambos conceptos de nihilismo, de manera que pueda crear un concepto que englobe las secciones o características más importantes de ambos, explicaré el proceder de este tercer capítulo.

Ante el problema que me enfrento, debo establecer un método de trabajo que abarque los intereses filosóficos de esta tesis. Si bien he utilizado a un autor que no es un filósofo, sí creo que tanto sus novelas como las ideas que sus personajes iluminan un fenómeno de importancia filosófica. Nietzsche, por su parte, es un filósofo que no nos permite olvidar el trato filosófico que va de la filología hasta el análisis de una sociedad concreta en un momento histórico determinado; todo esto incluyendo una serie de ideas originales y particulares sobre las opiniones que tiene del propio nihilismo. De esta manera, me parece que la manera más adecuada de afrontar ambas posturas es desde un punto de vista *ético*. La postura ética de ambos autores me servirá para hacer una comparación no sólo de las ideas de ambos, sino del trato ética que dan al problema.

Mientras en la filosofía de Nietzsche encontramos ideas filosóficas delimitadas, con una postura clara acerca de lo que él opina sobre la ética, en las novelas de Dostoievsky, no es

tan inmediato ni evidente lo que opina del nihilismo ruso. Una persona que llega a una obra de Dostoievsky sin conocer el trasfondo social e histórico de la Rusia del siglo XIX no necesariamente va a comprender del todo la manera en la que Dostoievsky aborda sus obras, ni las razones por las que sus personajes actúan o piensan como lo hacen. Es por eso que el capítulo anterior sirvió como un esclarecimiento de las opiniones que tuvo Dostoievsky del nihilismo ruso, así como de sus respuestas y de sus creaciones literarias. Ahora bien, dado que Dostoievsky no fue un filósofo profesional, no podemos hablar estrictamente de que formuló una teoría ética. Sin embargo, creo que puedo especular cómo hubiera sido su postura ética, en base a lo que he explicado en el capítulo anterior. De esta manera, contaré con dos posturas éticas que tienen bases filosóficas, sociales e históricas, haciendo de mi tesis un estudio global dentro del trato que se tiene frente al nihilismo. Estas dos posturas éticas serán analizadas una por una, para posteriormente tratarlas conjuntamente para encontrar las semejanzas y diferencias más destacadas. Analizar las semejanzas y diferencias me parece muy importante, ya que a partir de esta comparación es que podremos dar la respuesta a la hipótesis inicial: ¿Es la respuesta de Dostoievsky satisfactoria y suficiente? ¿Realmente supera al nihilismo ruso o se queda en un momento intermedio o incluso *anterior* al que su propuesta parece que apunta?

Finalmente, una vez que haya realizado el análisis de las semejanzas y las diferencias esenciales entre ambas respuestas, podremos llegar a conclusiones de la respuesta de Dostoievsky frente al nihilismo ruso. Si bien esta tesis no trata de un problema actual, ya que trata sobre el nihilismo de dos países europeos del siglo XIX, me parece que tanto su validez como su importancia radican en el trato que se tiene a un problema filosófico desde dos posturas distintas: la filosofía y la literatura. Las conclusiones del capítulo funcionarán también como las conclusiones generales de la tesis, ya que el trato y el método de la misma pretenden que el final de este capítulo sirva como el punto de llegada de las ideas expresadas en ella. Finalmente, toda la tesis habrá tenido un hilo conductor y lineal que permitirá que el final del capítulo funcione como el final de la tesis.

Recapitulando, este es el método que seguiré en este último y tercer capítulo: la formulación de las dos posturas éticas por parte de ambos autores, con Nietzsche como el punto de partida de su postura ética en torno al nihilismo, hasta la formulación de las ideas

filosóficas de Dostoievsky. En el siguiente momento del capítulo, llevaré a cabo el análisis de las semejanzas y las diferencias de ambas posturas éticas, para finalizar con las conclusiones acerca de la respuesta de Dostoievsky. La diferencia que tendría la propuesta de cada autor, formulada de esa manera, *éticamente*, al trato que les he dado previamente, es que, básicamente, en los dos capítulos previos me centré en exponer y explicar la respuesta que dan los dos autores al nihilismo; desde el esclarecimiento de lo que están entendiendo por el término, hasta el método que utilizan para rechazarlo o atacarlo. Sin embargo, en este capítulo, la propuesta ética será sistemática y ordenada, de manera que las ideas presentadas tengan un seguimiento lógico y filosófico, que permita darle un contenido interesante y completo a las respuestas a ambos tipos de nihilismo.

La propuesta ética de Nietzsche

Empezaré con la propuesta ética de Nietzsche. El filósofo alemán tiene una postura que, como he mencionado previamente en el capítulo dedicado a su crítica al nihilismo en su etapa negativa/reactiva/pasiva, se caracteriza por una afirmación total de la vida y las pasiones. Creo que es importante destacar que, si bien previamente he abordado una gran parte de la ética de Nietzsche, hace falta que la caracterice y la presente de una forma más sistemática, lo que le dará más claridad y profundidad, a pesar de la total falta de ideas sistemáticas en la filosofía de Nietzsche. Como bien sabemos, Nietzsche es un autor que tuvo una postura adversa hacia los valores judeocristianos, así como hacia su postura ética y religiosa. Específicamente, podemos caracterizar a Nietzsche como un autor opuesto a la ética ascética de la religión cristiana, desde sus principios básicos hasta las acciones prácticas que defiende y justifica dicha religión. Sin embargo, no podemos quedarnos simplemente en un ataque a los valores invertidos que señala en *La genealogía de la moral*.

La ética de Nietzsche puede ser caracterizada por contar con dos secciones o dos facetas distintas. La primera es una faceta totalmente crítica, en la que se dedica a crear una postura reaccionaria que logre atacar los puntos básicos de su interés para poner en tela de juicio a la ética como un sistema de acciones. Esta primera faceta se ve expresada en secciones de muchos de sus libros, pero la crítica más grande a la ética (o, en este caso, a la ética cristiana) se da en *La genealogía de la moral*. Como lo expliqué en el primer capítulo de

esta tesis, Nietzsche critica la ética cristiana desde un punto de vista genealógico, basándose en sus conocimientos filológicos para hacer un examen histórico de la inversión de los valores originales por parte de la religión judeocristiana. No debemos olvidar que Nietzsche está haciendo una crítica de la ética cristiana y de la ética kantiana para defender otro tipo de ética, que es la que propondrá posteriormente. La segunda faceta de la ética es la faceta propositiva, en la que presenta su teoría normativa. En esta faceta, Nietzsche explica la manera en la que la ética ha perdido su fundamento teológico, a partir de la ya mencionada frase “Dios ha muerto”. En el momento en el que Nietzsche está escribiendo, la sociedad de la modernidad tiene que pensar en una ética al margen de Dios, sin un fundamento metafísico que lleve las riendas del pensamiento ético. Es a partir de este momento en el que Nietzsche propondrá su teoría normativa, basada en un momento posterior a la muerte de Dios y al nihilismo pasivo. Primero comenzaré señalando la crítica de Nietzsche a la ética cristiana y kantiana, para después explicar su propuesta de una teoría normativa en cuestiones éticas.

Siguiendo a Brian Leiter⁸⁰, podemos apreciar que la crítica que Nietzsche hace de la ética se ve reflejada precisamente en un sentido peyorativo. Los dos aspectos que Nietzsche critica de la ética son sus componentes descriptivo y normativo. El componente descriptivo se ve compuesto por tres ideas o tesis centrales de la mayoría de teorías de ética. Las tres tesis son:

- a) La tesis de la libertad de la voluntad.
- b) La tesis de la transparencia del “yo”.
- c) La tesis de la igualdad interhumana.

⁸⁰ El sentido de exponer la ética de Nietzsche es el de encontrar la relación entre una propuesta activa y creadora del nihilismo consumado frente a la pasividad y negación del nihilismo en su etapa negativa/reactiva/pasiva. La explico para que el lector entienda que Nietzsche era un autor que proponía tener una respuesta activa frente al nihilismo pasivo. Su ética vendrá a ser parte de su respuesta al nihilismo pasivo, en la que el nihilismo se vencerá a sí mismo, por medio de la actividad creadora.

Las tres tesis son criticadas ampliamente por Nietzsche.⁸¹ Explicaré las tres tesis para entender a qué se refería explícitamente el filósofo alemán. La primera tesis es la de la libertad de la voluntad. Dicha tesis presupone o da por hecho que el sujeto ético tiene una libertad total para hacer de su voluntad, por medio de su cuerpo, lo que le desee. Esta postura se ve defendida por muchos filósofos previos a él, ya que sin libertad no podríamos estar hablando de una postura ética como tal, ya que entonces el hombre no tendría la capacidad para escoger qué acciones desea tomar. Lo que Nietzsche critica dentro de esta postura es que un agente ético libre debería ser la causa de sí mismo. Sin embargo, debido a que nadie es causa de sí mismo, no es posible que alguien pueda ser un agente libre. Una voluntad que ha sido causalmente determinada no puede ser una voluntad libre. De esta manera, Nietzsche da una implicación lógica de por qué no existirían sujetos éticos libres, ya que se encuentran determinados causalmente. El ataque a la segunda tesis consiste en señalar que los motivos de nuestras acciones nos son desconocidos, debido a que es imposible conocer la totalidad de los deseos que constituyen a un sujeto.⁸² El sujeto o el “yo” no es transparente para conocer la razón o razones por la que una acción es llevada a cabo.

El ataque a la tercera tesis puede considerarse el más importante, ya que será el que dará pie a su propuesta de su teoría normativa. La tercera tesis es la tesis de la igualdad. La idea general de dicha tesis es que todos los hombres son iguales desde un punto de vista ontológico y ético, y que frente a las acciones éticas y a la manera de justificar dichas acciones no existen diferencias. Es una tesis que defiende el igualitarismo, así como la manera en la que se juzga éticamente a un agente o a un sujeto ético. El ataque de Nietzsche se da desde el punto de vista de que no hay un igualitarismo en ningún punto de comparación entre dos seres humanos. Todos son *esencialmente* distintos, desde su creación natural hasta su desenvolvimiento ética e intelectual. Existe una jerarquía entre personas superiores e inferiores. Nietzsche establece un ataque al universalismo, en donde

⁸¹ La introducción de estas ideas (la crítica del componente descriptivo de la ética tradicional) le da más profundidad y fuerza a la crítica general de la ética tradicional. Nietzsche cree que la ética ha sido *erróneamente* formulada desde un inicio, de manera que decide criticar sus tesis básicas.

⁸² Brian Leiter, “Nietzsche’s Moral and Political Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

se puede afirmar universalmente la igualdad entre los seres humanos, la cual propone una ética igual para todos. Nietzsche cree que existe una diferencia entre hombres fuertes (señores) y débiles (esclavos), y la manera en la que su ética debe ser analizada y justificada es relativa al sujeto en cuestión, vista desde una perspectiva totalmente *jerárquica y antidemocrática*. No se puede tener una ética universal que rijan de la misma manera el proceder ético de todos los sujetos en cuestión.

Además de las diferencias que Nietzsche considera que existen entre todos los sujetos éticos, tiene una creencia poderosa en que no se puede hacer una fundamentación de la ética en una “Verdad” absoluta, porque la verdad que se tiene es sólo cuestión de una serie de perspectivas. En este punto, el relativismo que se le puede atribuir a su crítica de la ética toma mayor fuerza, ya que Nietzsche está llevando al extremo su ataque a las teorías éticas que defienden la igualdad. Desde un punto de vista puramente crítico, el ataque de Nietzsche cobra gran importancia, ya que está dando un paso al costado de toda una tradición ética. Se puede pensar que Nietzsche prácticamente proponía una postura revolucionaria en contra de la tradición filosófica que había perdurado desde hace muchos siglos.

Ahora bien, la crítica de Nietzsche a la igualdad de los seres humanos se ve reflejada en su postura del señor y del rebaño. Como lo mencioné en el primer capítulo, Nietzsche cree que los señores poderosos son los que tienen una superioridad sobre el rebaño. Dicha superioridad se da desde un punto de vista ético y ontológico. La ética del rebaño es igualitarista, tal como lo es la ética del cristianismo. La ética de un ser resentido y afectado por las cualidades del poderoso, cuyo resentimiento lo ha llevado a modificar los valores tradicionales, convirtiéndolos en valores invertidos. Esta propuesta se encuentra, como lo mencioné en el primer capítulo, en *La genealogía de la moral*. Este tipo de ética, al tratar de igualar las condiciones del señor con las del rebaño, está dañando al primer grupo, ya que *limita* sus amplias condiciones para degradarlas y lesionarlas. Es por eso que la ética, tal y como ha sido propuesta y entendida, limita al señor y va en contra de la propia naturaleza. La crítica de Nietzsche al componente descriptivo de la ética termina en este punto; ahora pasaré a su crítica del componente normativo.

La crítica del componente normativo tiene una relación total con el final de la crítica del componente descriptivo. Como sabemos, la ética que Nietzsche critica es la que limita a la naturaleza del hombre poderoso, llevándolo a tener que aceptar una ética que no debería de promover el igualitarismo entre todos los sujetos éticos. En este punto, Nietzsche se enfoca en exigir una ética que haga la diferencia entre el hombre poderoso o el señor y el resto de los hombres, no sólo porque limita al primer grupo, sino porque es una ética que rechaza la vida, limitando a todos los sujetos. Bajo este punto de vista, Nietzsche está criticando a la ética general que se tiene para todos los sujetos, ya que él defiende la manera en la que una ética para el resto de los hombres debe ensalzar y aceptar a las pasiones.

En este momento he terminado de explicar la crítica que Nietzsche hace a los dos componentes de la ética, tanto el descriptivo como el normativo. Como lo mencioné al inicio de esta sección, la propuesta de una ética por parte de Nietzsche cuenta con dos facetas: la crítica y la propositiva. La crítica se ha visto ampliamente, con la forma de Nietzsche de justificar su deseo de tener una ética exclusiva para los hombres poderosos, que no los limite y que no vaya en contra de la propia naturaleza humana. Esta propuesta es extremadamente importante, ya que para él, el florecimiento de los seres superiores es de vital importancia. Los hombres poderosos deben contar con una ética adecuada para afirmar la vida, de manera que desearan repetirla en un eterno retorno. De esta manera, puedo comenzar a explicar la propuesta de Nietzsche. En este momento de la tesis, ya sabemos cómo es que el nihilismo, tanto en sus etapas negativas como en su etapa activa, se relaciona con su postura ética, ya que la relación se explicó desde el primer capítulo. Podemos caracterizar a la teoría ética de Nietzsche como una filosofía que, en su sentido más profundo, *afirma la vida sobre todas las cosas*. Es la vida misma la que tiene la condición natural expresada en la propia perfección de la existencia; es el *valor supremo*. No es necesario postular un ente metafísico para encontrar la perfección, ya que ésta se encuentra en la vida y en la naturaleza. Su postura ética señala que debe desenmascarar la hipocresía de la ética tradicional, tal y como se ha venido dando durante siglos, desde la ética socrática. Este tipo de ética ha negado la vitalidad humana, desde las pasiones hasta

los propios valores originales, hasta la existencia en este mundo, en el “mundo aparente”.⁸³ Como lo sabemos, la ética ascética de la religión cristiana y los ideales judeocristianos invirtió los valores originales para dar paso a una aceptación de la igualdad entre el rebaño y los señores. Nietzsche no aceptaba esta forma de caracterizar ontológicamente a los dos grupos de hombres, por lo que se debía terminar con esta visión ética. Para hacerlo, el hombre como individuo es quién debe crear e inventar sus propios valores, con una transmutación de los valores originales, devolviéndoles sus características iniciales.

El individuo creador se convertirá en artista, en el hombre poderoso creador de valores. El hombre poderoso tiene en su principio rector a la voluntad de poder afirmativa y activa, concepto ya explicado en el primer capítulo. Mediante la voluntad de poder afirmativa y activa es que el artista puede convertirse en el creador de nuevos valores, en un esfuerzo por darle fin al nihilismo pasivo y convertirlo en activo. Se tiene un esfuerzo de una afirmación. En este esfuerzo por obtener cada vez más y mejores maneras de vivir, se está teniendo una total *afirmación de la vida*. Nietzsche propone una ética que afirme la vida, teniendo en el concepto de mal a la negación, al estancamiento y a la inactividad, a la pasividad que promueven el quietismo; finalmente, la postura de Nietzsche es una crítica a las fuerzas reactivas que caracterizan la esencia reactiva del ser humano. La ética nietzscheana sugiere a la acción como la manera para llegar a la armonía básica con uno mismo y con el entorno natural que nos rodea. Su ética se encuentra fundada en la voluntad de poder que afirma y que es activa. El método teórico de Nietzsche se basa específicamente en la sospecha de la tradición, en el desenmascaramiento de la religión, y en el conocimiento de la voluntad de poder afirmativa y activa como el principio rector de la vida. Su método práctico se ve en afirmar la vida, mediante la muestra de la importancia de la individualidad, sin miedo a las pasiones y con la fuerza vital que lleva a la creación de nuevos valores. Con esto termino la sección destinada a explicar la postura ética de Nietzsche, dejando de lado momentáneamente su lucha con el nihilismo en su etapa negativa, reactiva y pasiva, a pesar de la total relación que guardan ambas posturas. Ahora debe quedar claro que el nihilismo, en su concepción negativa y reactiva, es la razón por la

⁸³ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, “Cómo el ‘mundo verdadero’ se convirtió en un mito”.

que Nietzsche comienza una lucha en contra de la ética tradicional, misma ética que pretende desenmascarar y aniquilar.

La propuesta ética de Dostoievsky

Como lo he mencionado ya un número de ocasiones, no podemos tomar a Dostoievsky como un teórico de una ética; sin embargo, sí podemos caracterizar las ideas de sus personajes como puntos de vista válidos para poder hacer una construcción propia de lo que hubiera sido una propuesta ética del autor ruso. La propuesta que construiré será a partir de lo que sabemos que pensaba Dostoievsky, así como de su forma de ser y de actuar. No pasaré por alto sus ideales eslavófilos, ni su clara oposición al nihilismo ruso y su defensa de los valores tradicionales rusos, al igual que de su religión. Podemos darnos cuenta que Dostoievsky sí critica un aspecto ético, que es justamente la *falta de ética* de su sociedad. Si bien podemos pensar que Iván Karamazov, por medio de su famosa frase “Si Dios ha muerto, entonces todo está permitido”, se asemeja a un modo de pensar parecido al del hombre reactivo después de la muerte de Dios, debemos darnos cuenta de que existe una sutil diferencia que engendrará la postura ética de Dostoievsky.⁸⁴ Iván menciona una frase que es un condicional, una implicación lógica de la forma $A \rightarrow B$, “si Dios ha muerto, entonces todo está permitido”. Como lo menciona en su relato del Gran Inquisidor, podemos darnos cuenta de que, efectivamente, para Iván, así como para Dostoievsky, Dios ha muerto en la Rusia del siglo XIX. Las leyes éticas fundamentadas en un ente metafísico que garantice la objetividad y la autoridad ética se encuentran disueltas. Debido a que la autoridad ética, es decir, Dios, ha desaparecido, la sociedad rusa se encuentra desprovista de una autoridad ética como tal. Es por eso que la frase de Iván es tan poderosa, ya que es una justificación lógica y ética de cualquier tipo de comportamiento, ya que sin Dios, no

⁸⁴ La frase de Iván Karamazov podría ser pensada como una situación contrafáctica, en la que se podría interpretar que Dostoievsky plantea un escenario en el que se imagina lo que sucedería si Dios *hubiera* muerto. Sin embargo, en mi interpretación, me parece claro que Dostoievsky, específicamente en *Los demonios*, presenta una sociedad en la que Dios ha muerto en un sentido metafórico. ¿Qué sentido es éste? El sentido de una sociedad que ha olvidado a Dios y ha perdido toda ética posible. No es trivial que Dostoievsky tome a los nihilistas como seres “demoníacos”.

hay comportamiento ético, sino que todo comportamiento se vuelve ajeno a la ética, se encuentra fuera de los límites de la ética.

Veamos las diferencias con la frase de Nietzsche, en donde no tenemos un condicional como en la frase de Iván. Nietzsche simplemente está afirmando algo que es analizado por él mismo, que es que “Dios ha muerto”. Como sabemos, esta frase significa el inicio de su análisis del nihilista negativo convertido en nihilista reactivo, ya que una vez que Dios muere, el nihilismo reactivo surge como una semilla en una sociedad que, a diferencia de la rusa, no podemos decir que haya perdido toda la ética. ¿Por qué podemos afirmar esto? La razón es sencilla: mientras que en la sociedad alemana existía una serie de distintas filosofías éticas, principalmente las nuevas corrientes, como la kantiana, etc.; en Rusia no existía esa tradición filosófica de proponer teorías éticas constantemente, mediante la crítica y el diálogo académico que ciertamente se daba en Alemania, así como en otros países occidentales. Además, recordemos que el hombre reactivo niega a Dios pero mantiene los viejos valores, de manera que pueda seguir negando a la vida y a la existencia en el mundo aparente. El esclavismo ruso, debido al hermetismo que guardaban con los países de Europa occidental, no permitía que hubiera una multiplicidad de códigos éticos. En Rusia había una sola ética, que era la ética de la religión cristiana ortodoxa. Ahora podemos establecer la total importancia de la frase de Iván, en donde la justificación del comportamiento ético se aleja del límite ético. Dostoievsky tenía en alta estima a la tierra rusa, a su país y a sus tradiciones. La separación con Dios que se estaba dando por parte de los nuevos pensadores, así como su falta de fe en la religión cristiana ortodoxa resultaría en una alienación de Dios. Como dice William Hubben en su libro *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche & Kafka*. “Esta falta de fe resulta en una revuelta contra la ley ética de Dios y en el reclamo arrogante del hombre por regir su propio destino.”⁸⁵ Esta frase es sumamente clara si la comparamos con las características del nihilista reactivo. Como lo menciona Deleuze, es justamente el hombre reactivo quien asesina a Dios, sólo para poder cargarse a sí mismo con sus viejos valores. El momento posterior a la muerte de Dios, señalada por Iván Karamazov, presupone un momento de falta de ética en la sociedad rusa, en donde el

⁸⁵ William Hubben, *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche & Kafka*, p. 79

hombre debe crear una nueva ética ajena a Dios, o resolver este vacío ético de una nueva manera.

Como lo he señalado previamente, existe una crítica de Dostoievsky a este momento alejado de toda ética en el que Rusia se encuentra. La crítica se da específicamente en la novela *Los demonios*, en donde su ataque al nihilismo ruso se encuentra totalmente relacionado con la falta de una ética válida y objetiva. El relativismo en el que se encuentran sumidos los distintos personajes es fruto de dos razones: a) el nihilismo ruso del que todos forman parte, y b) la falta de la ética que he señalado previamente. A primera vista parece que estoy repitiendo lo que mencioné en el capítulo segundo, específicamente en la sección dedicada a caracterizar el nihilismo ruso que critica Dostoievsky en *Los demonios*; sin embargo, me parece que es necesario señalar que no este no es el caso. Hay una distinción pequeña y sutil en esta crítica, aunque de gran importancia. No debemos olvidar que, a pesar de que Dostoievsky efectivamente critica el nihilismo ruso de su época, también critica el olvido de Dios en un sentido ético y, creo que se puede decir de esta manera en esta situación específica, totalmente *filosófico*. La crítica de Dostoievsky a su realidad posterior a la muerte de Dios, señalada por Iván, se ve realizada desde un sentido filosófico y propiamente ético. Mientras su crítica al nihilismo ruso acusa la falta de interés y el rechazo de los valores tradicionales rusos y de la religión cristiana ortodoxa, su ataque a la situación fuera de la ética que su propia sociedad contiene una fuerte duda filosófica y religiosa. Esta duda puede ser pensada de la siguiente forma: ¿En qué momento de su situación actual, la sociedad rusa puede permitirse la separación con Dios, el único ente metafísico que aseguraba y justificaba los actos éticos, sin salir del límite de la ética? Para Dostoievsky la respuesta es clara: no hay tal momento, no existe ni podrá haber jamás una manera de existir en una ética fuera de la sombra de Dios.

A partir de este momento puedo construir la postura ética de Dostoievsky. Dicha postura comenzó con la crítica al momento ajeno a la ética que vive su sociedad, alejada de Dios, precisamente por la desaparición de la autoridad ética tradicional rusa. Ahora bien, la propuesta de Dostoievsky será un *regreso a la fe cristiana*. ¿De qué manera va a realizar este tipo de propuesta? Mediante la presentación de situaciones humanas que declaran la dificultad de vivir sin una ética cristiana, o, básicamente, sin cualquier ética. Su estrategia

no consiste en una argumentación científica rigurosa, sino que funciona mediante la caracterización de una situación específica, en la que un personaje que ha abandonado la fe experimenta lo que significa vivir de semejante manera, fuera de la ética que defiende el autor. "...Nos conduce, como Dante, por las torturas infernales de aquellos que han abandonado la fe."⁸⁶ No es trivial que William Hubben utilice la palabra "hellish", traducida como "infernal", para caracterizar las situaciones que viven los hombres que han abandonado la fe religiosa y su ética. Es precisamente el camino humano el que llevará a un desenlace mortífero e imposible de justificar. Todos los personajes de *Los demonios* parecen ser más humanos que cualquier otra serie de personajes en una novela del autor ruso. Precisamente por su total cualidad de hombres "puros" o ajenos a la religión y a la fe, es que se encuentran en situaciones que los convierten en seres extraordinariamente diabólicos.

En este momento podemos encontrar una dicotomía que sirve para esclarecer la postura ética de Dostoievsky. La dicotomía que encontramos se ve caracterizada en la relación que guarda la razón con la fe. En este momento podemos encontrar algo que no había señalado previamente. Dostoievsky realmente puede ser categorizado como un crítico de la razón y del poder del entendimiento. Si observamos atentamente a todos los personajes de Dostoievsky, encontramos una fuerza excluyente que no permite que entendimiento y fe convivan armónicamente dentro de un mismo personaje. En general, los personajes que Dostoievsky más acerca a la fe son los personajes más ajenos al entendimiento y al poder de la razón. En este sentido, podemos observar a personajes como Aliosha Karamazov o Sonia, cuyas distintas situaciones los llevan a abrazar la fe cristiana por encima de las explicaciones lógicas y racionales que ofrecen sus contrapartes en las novelas; en este caso, específicamente, en Iván Karamazov y en Raskolnikov. La dicotomía entre el entendimiento y la fe se ve expresada en los personajes, como lo podemos ver en este ejemplo. Un punto de vista interesante es expresado por Hubben en este momento de la discusión. A Dostoievsky no le interesa realmente una ética que sea para unos cuantos, que sólo salve a los que se aferran a la fe y a la religión que Rusia ha tenido durante toda su

⁸⁶ *Ibid.*, p. 79

historia. Lo que Dostoievsky desea es una reforma de la manera en la que el ruso, ya sea nihilista o simplemente un individuo ajeno a la ética, sienta y viva su fe. Tanto los nihilistas como los rusos que viven fuera de la ética deben retomar el deseo por encontrar una fe que salve a todos y no solo a unos cuantos. La propuesta ética de Dostoievsky se puede caracterizar como una *resurrección de la fe*.

Esta resurrección de la fe, tomada como una propuesta ética activa, tiene una posición social y total; demostrando que una ética no puede ser para unos cuantos, y que el individuo no debe estar por encima de la colectividad y la sociedad rusa. En este momento podríamos discutir con Dostoievsky, señalando su falta de *universalidad* en semejante propuesta. Sin embargo, bien podríamos darnos cuenta de que Dostoievsky nunca habló para el ser humano en general, ni criticó a la historia y al mundo en general. Criticó un momento básico de su historia y de su pueblo, de su sociedad y de su herencia rusa. Tanto su crítica como su propuesta se ven centradas en un grupo muy específico de personas, que es el pueblo ruso.

Finalmente esta es la manera en la que podemos exponer y construir la propuesta ética de Dostoievsky. Desde el inicio de una crítica de la postura ajena a la ética que se tenía en la Rusia de su época, hasta el deseo de una resurrección y una reconstrucción colectiva del ruso por su fe y su religión, Dostoievsky estaría proponiendo un retorno al momento anterior de la muerte de Dios y de la fe ortodoxa rusa. Básicamente, dicha propuesta puede ser ejemplificada específicamente en el personaje que, a mi parecer, es el más importante en esta tesis: Raskolnikov. Es el personaje ideal de la representación de un ser alejado de toda ética que pueda justificar sus acciones, desde el asesinato de la anciana hasta la insostenible dificultad de mantener escondida su culpa. En un momento final, Raskolnikov deja de lado su lado racional y nihilista (en el sentido de nihilismo ruso), para dar pie a una resurrección ética y religiosa, con la cual llegará su confesión; y, como Lázaro, volverá de su muerte para dar pie a un nuevo ser. No es trivial que antes de su confesión, dicha parábola sea leída en *Crimen y castigo*. Como lo mencioné en el segundo capítulo, el epílogo de esta novela es la respuesta de Dostoievsky no sólo al nihilismo ruso, sino a la forma ajena a la ética de vivir por parte de la sociedad rusa. Es la respuesta a la negación ética y a la abstinencia del bien por parte del nihilista ruso y del hombre que duda de la

fuerza de la religión rusa. Con esta sección he terminado con la construcción y la explicación de la propuesta ética por parte de Dostoievsky. La siguiente sección comprenderá la comparación entre la propuesta de Nietzsche y de Dostoievsky, sirviendo como preámbulo para el final de este capítulo, que presentará las conclusiones de la tesis.

Una comparación entre ambas propuestas

En la presente sección buscaré señalar las diferencias y las semejanzas entre ambas posturas. La importancia de encontrar en dónde divergen ambas propuestas sirve para recordarnos que, si bien ambos autores están tratando al nihilismo dentro de un cuadro histórico social determinado, existen diferencias básicas entre a) los tipos de nihilismo a los que se enfrentan, y b) la estrategia con la que se enfrentan a los tipos de nihilismo. En contraste con las diferencias, tal vez sea aún más importante encontrar los puntos en donde ambas propuestas prácticamente se tocan, recordando una vez más que Dostoievsky no tuvo contacto con el trabajo de Nietzsche; a diferencia del autor alemán, que sí leyó al ruso. Los puntos de convergencia me permitirán, además, darle la lectura necesaria, así como llegar a la conclusión de la postura de Dostoievsky, para encontrar la respuesta a la pregunta original de esta tesis, en la que intento investigar si la solución que presenta al nihilismo ruso es satisfactoria y suficiente.

Empezaré con las diferencias. Podemos inferir una serie de diferencias que nos guían por el camino del estudio de ambos autores. El punto de vista o la presencia que cada uno de los dos tiene en sus ideas, desde la forma de escribir, hasta el interés que cada uno tiene de hacerse presente en sus escritos, es totalmente distinto. Nietzsche habla desde un punto de vista que no nos permite olvidarnos que es él, el filósofo alemán, el que está explicando una realidad que es inmediata y totalmente cercana a sus estudios. Su análisis de la cultura occidental, inmersa en un nihilismo europeo tan recalcitrante, se ve ilustrado por medio de su propia experiencia. El autor es prácticamente un personaje dentro de su análisis profundo de una problemática tan difícil de diagnosticar y de tratar. Contrastando con esta presencia total de Nietzsche en sus estudios, tenemos a Dostoievsky; un autor que, si bien es claramente parte de sus novelas, se pierde entre los personajes y las distintas tramas. La voz de Dostoievsky, como bien los ha mencionado Bajtín, no parece encontrarse dentro de sus

novelas. El método monológico de escritura se encuentra ausente, y es precisamente esto lo que no encontramos en sus novelas: un monólogo del autor. La voz del mismo se encuentra perdida entre las distintas voces y conciencias de sus personajes, por lo que Dostoievsky se encuentra en un plano distinto al de su discurso literario. Esta diferencia con Nietzsche resulta interesante, no solamente por el trato casi opuesto que cada uno de los autores tiene con su obra, sino porque parece que, mientras Nietzsche tiene una intención total de adentrarse en el problema y resolverlo personalmente a como dé lugar, Dostoievsky se esconde por detrás de sus personajes para ilustrar un problema que le interesa resolver, pero no de una manera tan directa como la del autor alemán.

A partir de la presencia de cada uno de los dos autores, podemos obtener un trato distinto del problema. Como bien sabemos, mientras Nietzsche se pelea con el nihilismo europeo occidental, que trasciende países e ideologías; Dostoievsky se encuentra en una pelea directamente con el nihilismo ruso. En este punto de la tesis sabemos las diferencias entre ambos tipos de nihilismo, así como sus causas y consecuencias. Sin embargo, es necesario notar que Nietzsche busca siempre engrandecer la potencia creadora del individuo. Su solución al nihilismo se basa en la acción individual, en la postura que adopta y afirma la vida, por encima de cualquier sentido de comunidad o de camaradería con los demás. Ciertamente podemos catalogarlo como un egoísta ético, en donde el bien individual es la base para conseguir un estado éticamente aceptable, partiendo de la propia creación de nuevos valores, distintos de los antiguos valores invertidos por la tradición judeocristiana. Sabemos que su propuesta de crear distintos tipos de ética para el hombre poderoso o el señor y para el rebaño, crea una diferencia radical con la postura ética de Dostoievsky, en donde las diferencias individuales pasan a un segundo plano. ¿Por qué esta diferencia en tan esencial? Porque somos testigos de dos metodologías distintas de proponer una postura ética que afronte al nihilismo y que, a su vez, genere una nueva ética reforzada para el futuro inmediato. La diferencia entre ambas posturas es que Nietzsche enaltece la posición del hombre poderoso, así como de su ética *personalizada*, mientras que Dostoievsky genera una ética reconstruida en un sentido comunitario y social. Para el autor ruso, las diferencias entre los individuos carecen de importancia, ya que lo realmente prioritario es encontrar ese sentido de comunidad y de unión en el pueblo ruso, dejando de lado las teorías occidentales

que amenazan con destruir la esencia y la originalidad de su país. “La reverencia de Dostoievsky por el hombrecito anónimo, el santo humilde y el pecador arrepentido, se encuentra en un agudo contraste con la arrogante alabanza de Nietzsche por el solitario ‘hombre que es superior’ y su condescendencia arrogante hacia el ‘muchos son demasiados’”.⁸⁷ Precisamente es la diferencia entre sus propuestas de posturas éticas la que nos da el punto de partida hacia las semejanzas, que abordaré a continuación.

La primera semejanza que debo señalar, por obvia que sea, es la crítica que ambos autores hacen a las respectivas éticas de sus situaciones históricas y sociales. Ambos autores tuvieron la agudeza intelectual para encontrar el problema que aquejaba tanto a Rusia como a la cultura de Europa occidental. Precisamente ambos autores pudieron dar el punto de partida para sus posturas éticas y para sus respuestas al nihilismo que trataban. No es trivial que Nietzsche haya señalado la muerte de Dios como un punto de inflexión en el nihilismo europeo. Puede ser probable que sus lecturas de las obras de Dostoievsky lo hayan ayudado a dar cuenta del origen del problema más importante de su época. No puedo afirmar que Nietzsche haya tomado su idea de la muerte de Dios a partir de la lectura de *Los hermanos Karamazov*, ya que ésta sería una afirmación muy apresurada. Sin embargo, puedo asegurar que Dostoievsky le dio a Nietzsche una perspectiva acerca del nihilismo ruso que le sirvió al autor alemán para diagnosticar y tratar el problema. Sabemos que Nietzsche fue influenciado por una serie de autores previos a Dostoievsky que lo ayudaron a descubrir conceptos básicos en el trato del nihilismo, y que lo ayudaron a formar una idea de la solución que presentaría al problema. A partir de la semejanza dada por la crítica que tienen a sus sistemas éticos, los dos autores continuaron por un camino de propuestas que efectivamente llegarían a sus obras y trabajos.

La segunda semejanza que me parece de total importancia es la *crítica a la apatía y a la pasividad*. La postura afirmativa de la vida de Nietzsche hace una condena a la pasividad de los seres humanos, así como al ascetismo y a los valores más importantes de la religión. Si bien Dostoievsky no atacó a los valores tradicionales de su propia religión, sí dictó un camino de actividad ética y reconstrucción de la fe como la que él tuvo después de su

⁸⁷ *Ibid.*, p. 127

sentencia en Siberia. Muchos podrían considerar esta propuesta como un paso en falso, una propuesta que no está proponiendo nada nuevo ni revolucionario en su forma de solucionar el problema del nihilismo ruso. Lo que no podemos olvidar es que Dostoievsky siempre fue un autor totalmente apegado a sus tradiciones y a lo que significaba el ideal del ruso como un ser excepcional y único sobre todos los demás seres humanos. La postura de Dostoievsky contra el nihilismo debía de ser de una total actividad y acción, pero sin dejar de lado sus raíces y sus características que lo volvían un ruso orgulloso de su origen y de su esencia. El acto de la reconstrucción de la fe es, sin duda alguna, un acto de acción ética, tanto interior como exterior. ¿Por qué digo que es un acto ético que apela al exterior del sujeto ético en cuestión? Porque Dostoievsky afirmaba que, a partir de la reconstrucción interna del sujeto ético, el resultado de la acción exterior que llegaría sería bueno. Raskolnikov es el ejemplo perfecto de la reconstrucción de la fe y de la ética, dejando de lado el nihilismo ruso y olvidando la pasividad y la falta de acción por encontrar una solución a una sociedad enferma e instalada en una conformidad radical.

Ambos compartían un gran amor y respeto por la tierra y por la naturaleza de sus respectivos lugares de origen. En esta afirmación podemos encontrar tanto una diferencia como una semejanza. La semejanza se encuentra en la veneración que tienen por la naturaleza y la tierra. La vida que afirman se encuentra unida a la acción y a la falta de pasividad, un rechazo constante y total al quietismo. Sin embargo, como lo mencioné previamente en la sección de diferencias, Nietzsche se dedica a la veneración de la tierra y de la naturaleza en un sentido *global*, mientras que Dostoievsky lo hace en un sentido *local*. Esta manera tan curiosa de compartir una idea que parece tan semejante pero a la vez tan distinta, debido al alcance *geográfico* y *social* que ambos tenían, generará una postura que será esencial para las conclusiones de esta tesis.

La última semejanza es, en mi parecer, la más importante de todas. Ambos autores predijeron el destino oscuro que compartirían tanto Rusia como Europa occidental. Su lucha contra el nihilismo fue desde un punto de vista intelectual, académico, alejado de la sociedad a la que tanto criticaban y diagnosticaron como enferma. Finalmente, la historia nos ha dejado ver en qué resultó el destino de Europa en el siglo XX, permanentemente manchado con ambas Guerras Mundiales y con una serie de eventos de violencia radical,

engendrados por el totalitarismo del partido nacional socialista en Alemania, así como por el socialismo en la U.R.S.S.. Si ambos autores hubieran podido presenciar lo que sucedería tan solo unas cuantas decenas de años posteriores a sus obras, probablemente habrían señalado que ellos pronosticaron toda la decadencia que se encontraría en Europa y en Rusia. Sin embargo, no podemos olvidarnos de que la solución que se da desde la soledad de un cuarto o un estudio, rara vez puede obtener resultados tangibles. No estoy criticando la manera de proceder de ninguno de los dos autores, simplemente estoy señalando lo que efectivamente sucedió posteriormente a sus respectivas propuestas para terminar con el nihilismo. Observando el problema desde el punto de vista de nuestros dos autores, me parece que su predicción efectivamente fue cierta. Sin embargo, creo que el nihilismo tal y como ellos lo señalaron y lo diagnosticaron en el siglo XIX, ha evolucionado y se ha convertido en un fenómeno distinto. Es una afirmación probablemente obvia, sobre todo si nos basamos en la idea de que cada periodo histórico tiene sus respectivas particularidades y sus problemas distintivos de su época. Es muy probable que, para hacer un diagnóstico de lo que ha sucedido con el problema del nihilismo hoy en día se realice un estudio exhaustivo que, como bien lo hicieron nuestros autores, busque un origen y una solución. Como bien lo menciona Volpi en su libro, el nihilismo es un concepto que ha ido cambiando a lo largo del tiempo. Tiene una validez y un significado distinto dependiendo de la zona geográfica y del contexto histórico en el que se utilice. A pesar de la dificultad y del dinamismo del concepto a lo largo de la historia, me parece que nuestros dos autores realizaron un análisis crítico y propositivo para terminar con una problemática que afectaba profundamente a su época. Ahora bien, ¿la respuesta de Dostoievsky al nihilismo ruso es satisfactoria y suficiente? Eso lo responderé en las conclusiones de esta tesis.

Conclusiones

En esta tesis he analizado la lucha que han sostenido dos autores en contra del nihilismo dentro de su determinado contexto y de la situación histórica en la que se encontraban. Tanto Nietzsche como Dostoievsky realizaron una extensa lucha contra el nihilismo, misma que plasmaron en sus obras. Como lo he mencionado, las dos maneras de abordar el problema han sido distintas. La diferencia radica en que, mientras el estudio de Nietzsche goza de un análisis filosófico más personal y directo, el de Dostoievsky se ve limitado, hasta vierto punto, por la falta de la voz del autor dentro de sus obras. Como bien lo he mencionado en la sección del estudio de Bajtín, es imposible encontrar la voz del autor por encima de la de sus personajes. Si bien he encontrado el momento clave de la respuesta de Dostoievsky, encontrada en el epílogo de *Crimen y castigo*, no podemos encontrar una ráfaga de ideas tan directas como las que ofrece Nietzsche en sus obras. Finalmente, no podemos olvidar que, pese a estar tratando un problema que ciertamente comparte una esencia en ambas situaciones, los dos autores están limitados por sus diferencias históricas y sociales. A pesar de las dificultades metodológicas que ciertamente he encontrado en esta tesis, creo poder afirmar que he superado dichas adversidades para analizar de la mejor manera posible ambas posturas, para incluso compararlas y poder responder a la pregunta original de esta tesis: "¿es realmente satisfactoria y suficiente la respuesta de Dostoievsky al nihilismo ruso?".

Me parece que, antes de dar mi respuesta a esta pregunta, es necesario señalar por qué he decidido compararla y analizarla bajo la luz de la respuesta de Nietzsche. Antes que nada, porque me parece que la respuesta del filósofo alemán contiene el componente analítico, crítico y propositivo que un problema de semejante magnitud merece. Como lo mencioné en el tercer capítulo, las dos facetas de la crítica de la ética por parte de Nietzsche, junto con su respuesta al nihilismo pasivo, contienen los puntos básicos del análisis necesario de un problema filosófico tan relevante como el que trata. La validez del análisis de Nietzsche cobra valor, en mi parecer, al intentar resolver el problema que ha diagnosticado. No es un simple trabajo descriptivo, sino que propone una solución que engloba a la totalidad de la cultura occidental. Es a partir de esta visión que me he propuesto analizar la respuesta de Dostoievsky. El lector de esta tesis bien podría preguntarse cuál es mi interés en la

resolución de este problema por parte de un autor ruso. ¿Cuál es el sentido o la justificación de realizar una tesis de esta manera? ¿Por qué Dostoievsky en particular? He utilizado a Dostoievsky por dos razones particulares: a) porque me parece realmente interesante el análisis de un problema filosófico que, en teoría, es relevante para todo ser humano inmerso en la cultura occidental, tratado por un literato. La filosofía siempre se ha caracterizado por ser una disciplina que busca el diálogo y la interacción con otras disciplinas⁸⁸, es por ese lado que me pareció interesante dicho análisis. La segunda razón, b) porque durante todo mi estudio de la carrera me he encontrado con la falta de claridad en los términos. Cada vez que me encontré con el problema del “nihilismo”, me daba cuenta de que su trato era errático y poco claro, fruto de la falta de claridad en el concepto. Esta tesis me ha servido de gran manera para entender claramente, al menos, el nihilismo de dos lugares específicos en un momento determinado. Como bien lo he señalado, si hubiera necesitado realizar un análisis de lo que significa el término hoy en día, probablemente lo hubiera hecho. Sin embargo, no era algo que me interesara tanto como el trato por parte de los dos autores que trabajé.

Nietzsche presentó una respuesta que me parece suficiente y satisfactoria porque propone una nueva ética después de realizar una crítica a la ética en cuestión, a la ética que dio pie al nihilismo en sus primeras etapas. Si la ética enferma y decadente que criticó no hubiera existido, probablemente el problema del nihilismo en el sentido general que él lo trata no hubiera existido. Es algo que no se puede saber. Sin embargo, el problema existió y Nietzsche dio una solución que se encargó de llenar los vacíos y de beneficiar en el mayor nivel posible al señor o al hombre poderoso. Su solución al nihilismo en su etapa negativa/reactiva/pasiva, así como su nueva ética, presuponen una actitud activa y propositiva, artística y creativa. Si bien es cierto que su solución no es para todos los seres humanos, sí se preocupa en establecer una diferencia entre la ética del señor y la ética del rebaño.

⁸⁸ Ejemplos de esta interacción hay muchos. Deleuze en sus tratados sobre el cine, los pensamientos sobre la ciencia de Kuhn, incluso Nietzsche mismo en sus reflexiones acerca de la música, etc.

La respuesta de Dostoievsky al nihilismo ruso me parece, ciertamente, suficiente e insatisfactoria. Suficiente en el sentido de que el autor ruso aplicó todas las herramientas que tuvo a su disposición, desde la creación de personajes polémicos que ilustraban la difícil situación rusa del momento, hasta su propia respuesta en el epílogo de *Crimen y castigo*. Sin embargo, creo que es insatisfactoria por un número aceptable de razones. La primera y la más importante es porque, mientras Nietzsche diagnosticó una ética enferma, la criticó y propuso una nueva forma de entender y abordar el pensamiento ético, Dostoievsky se quedó en una etapa intermedia. ¿Por qué digo que una etapa intermedia? Porque como señalé en el relato de Iván Karamazov, Dostoievsky creía que la Rusia posterior a la muerte de Dios se había convertido en una comunidad ajena a la ética. Esta comunidad ajena a la ética había olvidado su relación total con su tradición, con sus valores y con su religión. Es entonces cuando propone la resurrección comunitaria de la fe rusa, basada en un reencuentro social con su religión y sus valores. En este momento todo parece adecuado e incluso esperanzador. Sin embargo, haciendo un análisis de su solución, ¿qué no estaría Dostoievsky volviendo al estado anterior de la muerte de Dios? ¿No estaría simplemente buscando un retorno a la etapa ética anterior a la muerte de Dios? En mi parecer, esto es justamente lo que está haciendo. Su solución, efectivamente, propone una acción espiritual a nivel social y comunitario, pero, es importante preguntarse, ¿qué está añadiendo de nuevo a la ética previa? ¿Qué diferencias habría en su nueva fe con la antigua fe rusa? En realidad, yo no encontré nada nuevo ni diferente en su propuesta. Lo único que estaría proponiendo en un regreso a una etapa anterior, con la confianza de que el pueblo ruso tuviera la capacidad de salir de sus problemas por medio de su fe. Esa respuesta, si bien creo que está fundamentada adecuadamente, por medio de sus propios medios y de su postura eslavófila, me parece insatisfactoria. Realmente no creo que un simple retorno a una etapa previa hubiera sido la respuesta. En términos nietzscheanos, estaría pasando de un nihilismo reactivo a un nihilismo negativo, en donde el hombre, según su solución, retomaría a Dios y a sus antiguos valores tradicionales rusos. Sin embargo, este regreso a un estado anterior probablemente daría por hecho un inevitable camino por el pensamiento y la manera de actuar del nihilismo en sus primeras etapas. En lugar de abstenerse de continuar por el camino del nihilismo ruso (que ciertamente podemos contrastar con el nihilismo negativo y el nihilismo reactivo que diagnostica Nietzsche), ya sea hacia *adelante*

o hacia atrás, Dostoievsky propone continuar por este camino. La dirección, ya sea hacia una etapa previa o una etapa posterior es irrelevante: el final del camino siempre lo llevaría a un nihilismo reactivo, o bien, nihilismo pasivo. ¿Por qué no podría llevarlo a un nihilismo consumado, como en el caso de Nietzsche? Porque Dostoievsky nunca propone la creación de nuevos valores; en la medida en que regresa a una etapa previa, ha sentenciado al ruso a hundirse en el nihilismo reactivo más radical que vivió su país en toda su historia.

La segunda razón por la que no estoy totalmente de acuerdo con su propuesta es porque, si bien su propuesta ética era adecuada, su solución al nihilismo ruso no me lo parece. Debemos recordar que, mientras Nietzsche criticaba al nihilismo en sus primeras etapas, de una forma más general, en Rusia el nihilismo ruso sí era un movimiento concreto y social que buscaba la negación de todos los valores rusos, la religión y la autoridad del gobierno zarista. La solución al nihilismo ruso debía ser mucho más radical y potente que un simple llamado a la reconstrucción social y comunitaria de la fe y los valores tradicionales rusos. Los nihilistas rusos precisamente luchaban contra esos valores y esa religión. De todo esto podemos concluir que la respuesta de Dostoievsky al nihilismo ruso simplemente se basó en la salvación de los que deseaban creer y volver a los valores tradicionales y a la fe. Esto resulta contradictorio con su idea de una reconstrucción comunitaria, ya que, si un ruso no se encontraba dispuesto a afirmar su fe y su regreso a los valores tradicionales, automáticamente se veía destinado a las sombras del nihilismo ruso. No me parece una solución que tome en cuenta a la totalidad del pueblo ruso. Aquí alguien podría decirme que Nietzsche tampoco pensó su solución ni su ética en un sentido universal, es decir, para todos los miembros de la cultura occidental. Yo simplemente recordaría que Nietzsche nunca pensó su ética para todos; el hombre extraordinario y poderoso fue el objeto de su ética, y esa diferencia con todos los demás seres siempre la dejó clara, a diferencia de Dostoievsky, que sí pensó en la salvación de la totalidad del pueblo ruso. Con estas dos razones termino mi exposición de por qué la respuesta de Dostoievsky me parece suficiente pero insatisfactoria. Es suficiente en tanto que hizo todo lo posible a partir de la utilización de sus herramientas; insatisfactoria por las razones señaladas anteriormente.

Con esta respuesta a la pregunta original que realicé de esta tesis la puedo dar por concluida. Creo que ha servido de buena manera para realizar un estudio histórico del trato

de un problema de gran importancia por parte de dos autores tremendamente influyentes en el pensamiento del siglo XX. Si bien la respuesta de Dostoievsky no me pareció satisfactoria en cuanto a la respuesta que da al nihilismo ruso, sí me parece que su planteamiento del problema es satisfactorio. En realidad, tomada de una forma aislada, podríamos decir que su propuesta ética no tiene diferencia alguna con una ética religiosa y que es eso justamente lo que está proponiendo. Sin embargo, yo no creo que su propuesta hubiera sido tan simple o tan sencilla como eso. Ciertamente su propuesta ética se ve permeada por una serie de factores ajenos a la religión, desde el desacuerdo social de la Rusia del siglo XIX hasta los problemas del gobierno zarista y las nuevas ideas filosóficas que emanaban desde la cultura de occidente. Rusia se encontraba ciertamente en un punto de inflexión de su historia, que se haría tangible en los años posteriores a las novelas del escritor. El zar Alejandro II moriría a manos de los nihilistas rusos, y la revolución rusa llegaría en los primeros años del siglo que comenzaba. En este análisis contamos con la posibilidad de saber qué fue lo que sucedió después de la respuesta de ambos autores al nihilismo. Probablemente podamos afirmar que, tanto el totalitarismo alemán como el socialismo ruso eran movimientos destinados a suceder, y era realmente complicado evitar que acontecieran. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar la gran capacidad de nuestros dos autores de proporcionar un análisis completo del problema, así como de sus respectivas propuestas éticas.

Creo que el objetivo de intentar dar una respuesta a la pregunta original fue alcanzado, a pesar de que su solución no fue lo que yo había pensado al inicio de la tesis. Realmente pensaba que la respuesta de Dostoievsky contendría una mayor fuerza frente al nihilismo de su situación social e histórica, ya que antes de conducir este análisis, me parecía que la fuerza utilizada en sus novelas contenía lo necesario para que la crítica social fuera aplastante frente a dicho problema. Sin embargo, me he dado cuenta, después de la investigación y del conocimiento de nuevas ideas, que solamente su propuesta ética podría considerarse realmente rescatable, ya que su respuesta al nihilismo ruso simplemente es digna de notarse dentro del discurso literario de sus obras. Con el autor alemán, me parece que el conocimiento que tengo ahora claramente difiere del que tenía en un punto inicial, ya que me permití leer más de sus libros para poder abarcar tanto su propuesta ética como su

respuesta al nihilismo. En general, me parece que la tesis ha alcanzados sus objetivos, pasando por una investigación que me ha proporcionado elementos importantes para el análisis del tema, como una solución que efectivamente deja un resultado o una repercusión que es digna de pensarse por todo filósofo que esté interesado en el problema del nihilismo ruso en la literatura de Dostoievsky, o del nihilismo como un fenómeno de decadencia europea en los trabajos de Nietzsche.

Bibliografía

1. Ávila, Remedios, *El desafío del nihilismo: La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Editorial Trotta, Madrid, 2005
2. Bajtín, Mijail, *Problemas de la poética de Dostoievsky*, tercera edición, trad. Tatiana Bubnova, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012
3. Berlin, Isaiah, *Pensadores rusos*, trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1979
4. Danto, Arthur, *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, Nueva York, 2005
5. Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, trad. Isidro Herrera y Alejandro del Río, Arena Libros, Madrid, 2006
6. -----, *Nietzsche y la filosofía*, novena edición, trad. Carmen Artal, Editorial Anagrama, Barcelona, 2012
7. Dostoievsky, Fiódor, *Apuntes del subsuelo*, trad. Juan López-Morillas, Alianza Editorial, Madrid, 2007
8. -----, *Crimen y castigo*, trad. Julián Alemany Zaragoza, Editorial Bruguera, Barcelona, 1964
9. -----, *Los demonios*, tercera edición, trad. Juan López-Morillas, Alianza Editorial, Madrid, 2011
10. -----, *Los hermanos Karamazov*, duodécima edición, trad. Augusto Vidal, Cátedra, 2011
11. Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Universidad, Madrid, 1976
12. Foot, Philippa, *Las virtudes y los vicios*, I.I.F.S. – U.N.A.M., México D.F., 1994

13. Hubben, William, *Dostoevsky, Kierkegaard, Nietzsche & Kafka*, Simon & Schuster New York, Nueva York, 1997
14. Jones, Malcolm, "Dostoevskii And Religion", W.J. Leatherbarrow, *The Cambridge Companion To Dostoevskii*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002
15. Leiter, Brian, "Nietzsche's Ética and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/nietzsche-ética-political/>>.
16. Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2007
17. -----, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2007
18. -----, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1972
19. -----, *El nacimiento de la tragedia*, tercera edición, trad. Andrés Sánchez Pascual, Editorial Alianza, Madrid, 2012
20. -----, *The Gay Science*, trad. Walter Kaufmann, Random House Inc., Nueva York, 1974
21. -----, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1972
22. -----, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1972
23. Rivero, Paulina, *Nietzsche. Verdad e ilusión. Sobre el concepto de verdad en el joven Nietzsche*, Itaca, México D.F., 2004
24. Sagols, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, Fontamara, México D.F., 2006
25. Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, Editorial Síntesis, 2006

26. Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, trad. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 2000
27. Volpi, Franco, *El nihilismo*, segunda edición, trad. De Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Biblos, Buenos Aires, 2011