

NIHILISMO Y CRISTIANISMO

ABISMO DE LA FE

Alan Marín Gómez

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
TONTO TIEMPO NIHILISTA	10
FALSOS PROFETAS.....	27
¿SE PUEDE AMAR CON TODO EL CORAZÓN? EL BOSQUE DE SIRILUND	46
LA RESIGNACIÓN ETERNA	58
LA MALDICIÓN DE DIOS	86
AMOR AL DESTINO	131
EN EL VALLE TENEBROSO	162
BIBLIOGRAFÍA	239

INTRODUCCIÓN

El curso de la presente investigación propone un análisis filosófico de los nexos y contrastes entre el cristianismo y el nihilismo que arraigan de manera común en los primeros mitos sagrados de la existencia, y que desencadenan una ardua problemática que nos impone la necesidad de desentrañar el estado de cosas de una realidad que responde a fundamentos tan sólo aparentes. Se trata de una temática que, si bien cobra protagonismo en el siglo diecinueve, con autores como Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche, acaba conduciéndonos a los primeros motivos filosóficos que responden a un *saber para la muerte*, y que ya ni siquiera remiten sólo a una fe cristiana, sino a un estado general de desamparo ante la existencia que requiere acudir al consuelo terapéutico de la naturaleza. De ahí que haya que poner de relieve la doble dimensión de nihilismo y cristianismo en tanto que respuesta a la condición primordial de la existencia como abismo ilógico, donde la vida se revela como misterio incomprensible de carácter afectivo. Por otra parte, sin embargo, seguimos inevitablemente preguntándonos por la posibilidad de una solución que ayude a sanar ese desamparo emocional, y no podemos sino acudir a las indicaciones de aquellos mitos primigenios.

Para poner en valor la problemática de la tesis resulta imprescindible adentrarse en el interior de la cuestión irracional de la existencia. A tal fin encontramos “Tonto tiempo nihilista” como una suerte de presentación y resumen que sirve para traer a colación las principales cuestiones que irán desarrollándose en el texto. Por eso, muy pronto, aparece aquí ya la noción del mundo (que alude simbólicamente a la «vanidad de vanidades» bíblica) en tanto que configuración de una realidad «con sentido» en respuesta a la abrumadora realidad sagrada de los primeros ritos, de la que el hombre ya no es capaz de hacerse cargo. Esta realidad del mundo postula ahora una serie de fundamentos lógicos para una vida que, sin embargo, ya no resulta más que vacía, precisamente porque ha descuidado el valor emocional de la existencia. Como consecuencia, esta realidad, que pretendiendo resguardarse en un sentido lógico desemboca en la angustiada inestabilidad emocional del individuo, provoca asimismo la respuesta nihilista como reacción ante esa falta de atención a los valores íntimos de una existencia ancestral. El desarraigo supone que los hombres pierdan el ánimo y queden desorientados en un mundo desconcertante, como almas en pena que no saben para qué

viven: no encuentran consuelo en el amor, no encuentran valores a los que aferrarse, pues la disociación entre el mundo y el estado afectivo supone una quiebra irreparable. Por supuesto, el contraste con la calma ancestral de la naturaleza primigenia supone en el individuo el desprecio y el rencor hacia la realidad actual y sus semejantes, así como la incapacidad de encontrar un estímulo para seguir viviendo. De aquí se sigue que el racionalismo, que partía de la búsqueda de presupuestos sólidos para configurar un mundo de convivencia, acaba desembocando en el desorden y en la destrucción como única respuesta debido al desarraigo, a la pérdida de las creencias y mitos en que se aferraba el hombre en ese otro tiempo sagrado de los mitos. Resulta fundamental atender también a la cuestión de la locura del santo, que se irá desarrollando en los sucesivos apartados tanto como crítica (en tanto que debilidad que emponzoña el alma de los hombres, como considera Nietzsche) como representación de la mayor voluptuosidad de la existencia (Cioran) y también como figura que en Dostoievski presenta la incomprensión del mundo ante los valores más puros y genuinos del cristianismo (la figura del *yurodivi* que aparece en Myshkin de forma fundamental), hasta culminar en el último apartado, donde reaparece en la forma de santo descabezado que reúne de alguna manera las cuestiones de la irracionalidad de la existencia planteadas en el trabajo.

Por tanto, con este breve preámbulo se pretende ir familiarizando al lector con los conceptos y las cuestiones que habrán de desarrollarse en tanto que se ahonda en la irracionalidad abismal de la vida, que en este caso presentamos en las formas contrapuestas de nihilismo y cristianismo. Fruto de estas primeras nociones surge un primer capítulo a modo de crítica al racionalismo, que lleva por nombre “Falsos profetas”. Aquí hallamos el paradigma de la crítica de Shestov, la radical oposición entre fe y razón que atraviesa toda su obra, a medio camino entre la historia de la filosofía y la defensa de un «saber para la muerte» que ayude a recuperar esos valores ancestrales con que los hombres atesoraban la vida precisamente porque no olvidaron la presencia de la muerte, sino que la acogieron de manera sagrada como parte de los incansables ritmos de la naturaleza. De este modo, siguiendo esa crítica se presentarán los principales esquemas argumentales que utiliza Shestov para ir en contra del cientificismo de autores que, según él, han empañado ese sentido único del saber filosófico, encontrando sus máximos exponentes en Kant, Hegel, Spinoza, Laplace o Leibniz. A través del apartado se analiza el modo en que dichos filósofos han

contribuido a esa racionalización de la existencia que olvida los primeros principios de los mitos y desprecian la sensibilidad natural en favor de una vida determinista, contribuyendo a esa configuración con pretendido sentido lógico que a pesar de todo deja en el individuo un poso de amargura que lo sume en una honda indisposición espiritual que le lleva a sentirse minimizado ante la monumental fórmula de la lógica que pretende justificarlo todo. Así, los avances de la ciencia en nombre del progreso se han apoyado en valores falsos, pues han descuidado esa parte sagrada, también imprescindible en la cultura humana, profetizando una verdad que se afirma única y autosuficiente.

Inmediatamente se responde a este apartado con un capítulo que abandona todo el dogmatismo de la filosofía racionalista para adentrarse en la sensibilidad de autores literarios: “¿Se puede amar con todo el corazón? El bosque de Sirilund”. La entrada en las lindes del bosque, que culmina al final de la tesis con los hombres huecos, todavía es aquí del todo ingenua, inocente, no tanto como un regreso a aquel Paraíso primordial, sino como una forma de recordar con sosiego pero no sin nostalgia aquellos días que aún aparecen presentes en la cotidianeidad, a pesar de las imposiciones lógicas del mundo. Por ello se traen autores que reivindican una vida alejada del bullicio de la realidad y reclaman la calma de la vida sensible y cercana a la naturaleza: Virginia Woolf, Knut Hamsun, Nikolái Gógol, Tolstói, así como se adelantan ya figuras de mayor peso a lo largo del trabajo, caso de Dostoievski, Kierkegaard y Nietzsche. La comprensión de la vida que aquí se subraya no desatiende a la razón, puesto que ahora es razón sensata, noble, y prudente, templanza que no descuida la responsabilidad pero tampoco el valor ni la pregunta por la muerte. Se cierra de este modo esta primera tentativa de explorar las cuestiones que se irán desarrollando de manera sucesiva en las siguientes secciones de la investigación.

No encontramos mayor exponente de ese desencanto con el mundo que el filósofo danés Søren Kierkegaard, y así llegamos a “La resignación eterna”. Ya se ha introducido la problemática dualidad entre espiritualidad y mundo en los apartados precedentes, y ahora se tratará de ahondar en las particulares reflexiones de la filosofía del pensador de Copenhague, muy centradas en la exégesis de los textos bíblicos. Por tanto, aquí no hemos descuidado la importancia de la figura histórica de Jesús para comprender de una manera más profunda la dimensión del cristianismo y de la problemática que tan hondamente afecta a Kierkegaard. Cómo amar y existir, y cómo

comprender que Dios mismo convivió entre los hombres, son respuestas que nos revelan la incomprensible desazón que asola al filósofo. Por ello la obra de Kierkegaard se aloja en la angustia del pecado, en la abrumadora ansiedad de la incertidumbre, en la necesidad de encontrar resguardo en el horror de lo sagrado: de ahí el convencimiento de que la fe promete sentido, un sentido ya no lógico, sino absurdo, que acoge el devenir de la existencia. A modo de apéndice para este apartado se ha considerado también oportuno reflexionar acerca de las consecuencias últimas de la filosofía del autor en respuesta o como posible complemento a otros capítulos del trabajo.

Continuando esta senda, “La maldición de Dios” plantea, efectivamente, la maldición a la que parece haberse visto sometido Dostoievski a lo largo de su tormentosa vida (y por eso se atienden aquí de manera especial las circunstancias biográficas que acompañan el desarrollo de su obra) pero que, precisamente por ello, le ayudan a profundizar las cuestiones primordiales de la existencia. Esta premisa, por otra parte, encontrará una breve correspondencia con el párrafo titulado “El bardo fantasmal canta a la muerte”, a propósito de Shakespeare, perteneciente al apartado final del trabajo. Para adentrarnos en la locura (manía) de los personajes de Dostoievski se ha de poner por tanto la atención en el desdoblamiento de la culpa entre el escepticismo y la fe, los tortuosos desengaños de la vida cotidiana y el terrible agravamiento de la epilepsia, que le reducía a un estado de horror místico. Es de aquí de donde surgen las abrumadoras figuras, tan significativas para las cuestiones que se han ido planteando, de Myshkin, Kirílov y Alekséi Karamázov: en cada uno encontramos un modo de responder a ese desarraigo del mundo y a la dimensión abismal de la existencia.

“Amor al destino”, por su parte, se centra fundamentalmente en la última época de Nietzsche, que comienza con *Así habló Zaratustra* y se cierra con el triste colapso que le lleva a la locura; locura, que, sin embargo, de nuevo encierra ese sentido último que refiere misteriosamente a esos primeros ritos, a esa naturaleza sagrada que también se entrevé en los personajes maniáticos de Dostoievski. Para presentar brevemente cada texto se ha escogido un pequeño fragmento de la obra de Nietzsche, a modo de introducción, que represente sucintamente la cuestión a desarrollar. Se han tratado de resumir aquí los temas principales de la filosofía de Nietzsche, intentando de alguna forma hacer justicia al *amor fati* que no llegó a convencer del todo a Shestov, concibiéndose aquí no tanto como resignación al destino, sino ante todo como sana imposición de una voluntad jovial. También, como en el capítulo correspondiente a

Kierkegaard, se intentan abordar las posibles consecuencias del pensamiento de Nietzsche y la respuesta que pueden hallar en otros autores. Si en Dostoievski la fe se ve desvirtuada por el acuciante racionalismo nihilista, ahora es Nietzsche quien defenderá que la religiosidad del mundo ha envenenado la solemnidad de los dioses antiguos, rebosantes no de debilidad, sino de vida, inaugurándose así una época de decadencia que sólo podrá ser resuelta con la transfiguración de los valores del *Übermensch*.

La investigación concluye con Shestov, “En el valle tenebroso”. Aquí se retoma el sentido de la iniciación próxima a las lindes del bosque: pero ahora ya nos encontramos del todo ante el abismo radical de la existencia, sin más mediaciones, y se trata tanto de cerrar posibles cuestiones abiertas como de, una vez más, exponerlas ante la filosofía de Shestov. Por eso trata de comprenderse el desamparo irracional de los hombres ante la fe y el mundo, que se sumen en el desconsuelo, sin concederse ya ningún tipo de moratoria. Nos encontramos ante la inmensidad de la muerte, que hemos descuidado y que ahora nos aborda de manera implacable. Se proponen así dos formas de existir en el mundo: recogiendo la locura del santo mártir descabezado, encontramos la posibilidad del caballero de la fe de Kierkegaard, que se acoge a la bondad de Dios y se resigna como Abraham, pues espera la redención última de los pecados. Opuesta a esta, pero, respondiendo a esa misma sensación de desamparo, hallamos la voluptuosidad del caballero jovial, alegre ante la inconmensurabilidad de la existencia, agradecido con el indecible gozo de la naturaleza, el caballero que podemos ver en los mitos artúricos, en el *Übermensch* o, particularmente, en el relato de Don Juan. Aquí ya no importa morir, porque se sabe para qué se vive, esto es, no se descuida la muerte porque se atesora el amor hacia la vida. Frente a los hombres infelices, desarraigados de la naturaleza, que aguardan sin esperanza el Apocalipsis, se entrevé siempre la naturaleza alegre y desenfadada. Allí hay que acudir sin temor, pues allí se revela la eternidad que permanece en descanso, el reposo del sueño primigenio que se recoge en los mitos. La naturaleza nos muestra cómo todo pervive inocentemente, sin descuidar la muerte, sin atender a la problemática del mundo, que procede a la malhadada enfermedad de la conciencia racionalista. Por eso comprendemos la visión de Kirílov, y también el sentido último de la obra de Stefánsson, a un mismo tiempo: con Kirílov, no tanto la violencia de matarse, sino la aceptación de la muerte y, con ello, la honestidad eterna con la naturaleza; con Stefánsson, el agradecimiento a la vida, pues en ella hallamos ingenuamente el consuelo de un amor sin el que no podemos existir.

TONTO TIEMPO NIHILISTA

Padre, si quieres aleja de mí esta copa de amargura; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya.¹

Puede que un ser supremo deba escoger por igual entre la existencia y la inexistencia.²

TODO ES VANIDAD

Vivir no tiene sentido, y la existencia es nihilismo; por algo dice el sabio: «vanidad de vanidades; todo es vanidad.»³ Querer creer en Dios, según nos quiere hacer ver la religión, podrá otorgar consuelo a esa falta de fundamento; sin embargo, creer en Dios no conlleva que exista: eso sería precisamente *pecar de racionalismo*. Que Dios exista o no nunca fue lo importante, por lo que el misterio del abismo de Dios nunca puede resolverse. Y de todos modos, ¿cuáles serían los motivos para ello? Todo es vanidad. Pero se le puede conceder esto al racionalismo, y entonces, ¿no se contradice Iván Karamázov cuando habla de la ausencia de Dios y, a su manera, del mejor de los mundos posibles? Claro que Dios es contradicción. Según Dostoievski, el bien y el mal conviven en el corazón del hombre, y sólo a través de la fe es posible canalizar el sufrimiento de la vida. Por el contrario, el nihilismo celebra el brutal desencanto de una existencia que carece de sentido. De ahí que Iván concluya que no es posible amar a Dios, y no es posible, por tanto, justificar lógicamente el Juicio... ¡Cuando, además, para Dios todo es posible! ¿Qué necesidad tendríamos de sufrir en su nombre, si sufriríamos probablemente en vano? Si para Dios todo fuera posible, entonces... Pero si para Dios todo es posible, porque efectivamente puede hacer y deshacer lo que es y no es, si entonces Dios no existe, si a Dios lo matamos, ¿quién decidirá lo que es posible y lo que no, acaso no *seremos como dioses, conocedores del bien y el mal*⁴? Si Dios no existe, todo está permitido...

Los detractores del catolicismo bien pueden condenar que Pedro rechazó a Dios con tal de tomar el poder de las llaves. ¡Y es que parece imposible afirmar a Dios por

¹ Lc, 22, 42.

² Lev Shestov, *Potestas clavium. El poder de las llaves* (Madrid: Hermida Editores, 2019), p. 395.

³ Ecl 1, 2.

⁴ Gn, 3, 5.

encima del poder del mundo, porque su existencia nos resulta del todo inaceptable! Nadie quiere beber de la copa de amargura, tal como sigue el lamento: «si quieres aleja de mí esta copa de amargura», pero ¡acepta que Dios le haga beber de esa copa de amargura, acepta la muerte! ¿Y Dios qué hace? Aceptar el sufrimiento. Los dioses nos exigen aceptar lo que no es racional, lo que no es posible, aquello que no podemos tolerar, porque somos demasiado *conscientes*, y nos obligan a despojarnos de las *ataduras*⁵ que, indefectiblemente, nos apartan de los ritos que para nosotros imitan el primitivo desmembramiento con que inauguraron el sacrificio ancestral de la existencia: pues todos los dioses otorgan valor a la vida, precisamente, a través de la muerte. Tomar de la copa de amargura significa que se haga la voluntad de Dios, una voluntad arbitraria capaz de obrar el milagro, pero también el horror sobrenatural: aceptar que Dios no haga «el bien», sino «el mal». ¿Y es que Dios no habita desde siempre *más allá del bien y del mal*? ¿Cuándo dijimos que lo que traía Dios era *la buena nueva*, que traía *lo bueno y razonable*, en lugar de lo terrible y escandaloso? ¿Cuántos han ardido por la sangre de Dios, cuántos han quedado mutilados, despellejados y despedazados por piadoso amor de su fe? Ahí reside todo el significado del sacrificio: ¡qué fácil sería creer en Dios *si efectivamente existiese*! Que se haga la voluntad de Dios implica *que todo esté permitido*. «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino discordia. [...] El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí.»⁶ Hay que beber de la copa de amargura — hay que aceptar la muerte, dirá Jesús antes de matarse, porque es absurdo e irracional.

Así que, para los cristianos, Dios *permite* el mundo de los demonios y los ídolos, pues es Él quien concede la tentación y la *demonstración* del pecado. Esto nos hace pensar inevitablemente, como dice Iván, en que no se puede creer en Dios en este mundo. ¿Cómo iba a permitir Dios que nos sobreviniera el horror del mal? Iván quiere comprender lo que está oculto, y por eso en su poema *demuestra* el consuelo que puede llegar a ofrecernos el menos malo de los mundos posibles, y quizá, entonces, entendamos que aún podemos hallar amparo sin fe. Por ello cuestiona que Jesús renunciase a la moral en favor de la fe, pues esa era la única solución para que el mundo cobrase un sentido y se colmase la inquietud de los hombres. Entonces será cuando los ídolos sacrificarán a los mártires, y será *necesario* que triunfe el mal en favor de la

⁵ Mt, 16, 19.

⁶ Mt, 10, 34.38-39.

«Verdad». Pero de esto hemos hecho el mundo, no de ahora, sino como una inquebrantable señal de los tiempos, y, a pesar de los esforzados razonamientos de Iván, seguimos siendo infelices. Todo es vanidad, y entonces el santo rompe el sacramento, según se da cuenta.

Cuando Nietzsche aceptó el eterno retorno hasta el último de sus días sobrepasó la capacidad de sus fuerzas, aquello hacia lo que nunca podría haber encaminado su vida, y obraba entonces como el apóstol que anuncia: «no se haga mi voluntad, sino la tuya». Al *Übermensch* le parece bien que rebose de la copa de amargura, igual que, para Don Juan, el tipo de *caballero jovial*, formaba parte del trato acabar aceptando la invitación del convidado de piedra. Sin embargo, el *amor fati* de Nietzsche significa para Shestov, resignación ante la «Necesidad»: todo queda hecho fórmula, todo es predecible, el mundo ha vencido, y el cristianismo, moral de débiles, es el culto a la desgracia de los vencidos y a su moral de podredumbre. A Nietzsche no le hizo gracia que trocaran lo noble por lo humillante, que contaminasen la vida con ponzoña y la celebración del tirso se convirtiese en cortejo de la muerte. Es comprensible; ¿pero era eso lo que predicaba Jesús, o más bien lo que predicaba El Gran Inquisidor?⁷ ¿No era esa la religión con la que Verjovenski quería ensalzar a Stavroguin como un misterioso ídolo? Pero aquí no hay evidencias «claras» ni «distintas», sino aquel irracional «desde el abismo clamo a ti, Señor.»⁸ La negación de Dios toca fondo [*Grund*], de ello dan cuenta largamente *los demonios* que caen con la pira de cerdos y se ahogan⁹, tal como también se esfuerza por enseñar Dostoievski. Dios, en cambio, permanece siempre oculto — ¿por qué no quiere hacerse ver, por qué nos engaña, por qué se marcha, si es que realmente *existe*? Y el alma se frustra indeciblemente porque el misterio nunca sacia su alma, ¿y cómo podría desvelarse lo incognoscible, cómo podría revelarse esa eterna oscuridad, sino en la muerte? Vivir nos resulta difícil e insostenible, y, lo que es peor para nosotros, inexplicable, pues presentimos que nos acompañan eternamente, como fantasmas, los vestigios inconscientes de otro tiempo con sus designios y sus

⁷ «Lo que él mismo no creía, lo creyeron los idiotas a los que lanzó su doctrina. — Su necesidad era el poder; con Pablo, el sacerdote quería una vez más alcanzar el poder, — él solo podía utilizar conceptos, doctrinas, símbolos, con los que se tiraniza a las masas, con los que se forman rebaños. — ¿Qué es lo único que posteriormente Mahoma tomó del cristianismo? La invención de Pablo, su medio de conseguir la tiranía del sacerdote, la formación de rebaños, a saber, la fe en la inmortalidad — es decir, la doctrina del "juicio"…» Friedrich Nietzsche, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (Madrid: Editorial Tecnos, 2019), p. 95.

⁸ Sal 130, 1.

⁹ Lc, 8, 32-33.

maldiciones: los griegos ilustraban esta tensión emocional en la tragedia griega, y de ahí el efecto de purga que obraba la catarsis; claro que, ahora nos damos cuenta, nunca existió el destino tal y como lo concibieron ellos. ¿Es la estructura lógica-y-causal de la realidad la que condena a Macbeth, o el desgarramiento irracional de la existencia, el incomprensible dolor entre gritos, lleno de *temor y temblor*? ¿Qué es el destino, sino la muerte? Jamás podremos afirmar, sin embargo, si esta vida es un preámbulo, un limbo que precede a la verdadera existencia que nos sobreviene con el descanso de la muerte. Lo único que obtenemos del mundo es que el hombre, hueco y vacío, no puede ser feliz y no le queda nada. La revelación de Dios es un sueño horrible, un misterio, una muerte: hipnótico y aterrador, como las llamas que devoran una zarza ardiente...

El sopor del mundo desencadena la abyección de Stavroguin, insaciable en su deseo de humillación, envilecimiento y depravación: el nihilismo, en busca del preciado fundamento, *toca fondo* y nos muestra las radicales posibilidades del mal. ¿Y cómo podría ser de otra manera, cuando, de tanto dudar, se ha perdido la fe hasta en lo claro y lo distinto? En un hombre como Stavroguin ya no quedan motivos para matarse, motivos para amar: resulta simbólico cuando el matrimonio sagrado de los dioses une, justamente, a Dioniso y Hades, fatalidad de amor y muerte que, según dice Heráclito, son lo mismo.¹⁰ Leemos acerca de muchos mártires como Stavroguin, pero desconocemos los motivos que hacen de uno un monstruo y de otro un santo: en esa aberración incomprensible consiste probablemente el secreto de la religión.¹¹ ¿Por qué Lutero escogió ser condenado antes que resignarse y negar a Dios? A través de la locura y el suplicio, los santos imitan el martirio de los propios dioses: no sólo de Jesús, sino, antes bien, de Osiris y Dioniso, recompuestos tras el desmembramiento, quedando así transfigurados a través de la muerte. La moral quiere que otorguemos un nombre a estos valores, que encajonemos el aparente sinsentido dentro de los parámetros racionales: llamemos «bueno» al que hace el *bien* y «malo» al que hace el *mal*; y de la intención por dar sentido al mal se llegará pronto a la perversidad sin motivo en un mundo que,

¹⁰ 726 (22 B 15) CLEM., Protr. 34, 5: Si no hicieran la procesión a Dioniso y cantaran el himno a las partes impúdicas, procederían del modo más irreverente, «pero son lo mismo Hades y Dioniso; por ello enloquecen y celebran Bacanales.» Heráclito, "Fragmentos probablemente auténticos" en *Los filósofos presocráticos, vol. I* (Madrid: Editorial Gredos, 1986), p. 382.

¹¹ «Un espectáculo digno de Shakespeare o de Dostoievski: un santo criminal. ¡Qué alucinación voluptuosa imaginarse un santo nimbado con un puñal en la mano! Un ser realizando una locura inhumana, la última paradoja de lo posible. ¿Se puede imaginar una ambivalencia más cautivante? Matar con el nombre de Dios en los labios y desbordado de amor. La vida no merece interés alguno por sus formas perfectas; los monstruos son los únicos problemas de Dios.» Emil Cioran, *Lágrimas y santos* (Madrid: Hermida Editores, 2017), p. 155.

brutal y cada vez más semejante a esa lejana sensación que da forma a los sueños o a las difusas visiones de lo irreal, no puede nunca comprenderse, y regresamos otra vez a la infancia, a la añoranza del pasado en la garganta, y queremos que el Ser deje de ser y se detenga para poder apresar una vez más aquel tiempo primigenio ya perdido, aquel día en que todo permanecía tranquilo y no se presentía siquiera la posibilidad del tiempo. En su contraste con el mundo no sobresale únicamente lo absurdo y ridículo de una voluntad que acepta el dolor, sino que los mártires, chamanes y santos dejan ver tras su sacrificio la dimensión irracional de la existencia, la compañía de los dioses con los que convivimos y que conforman los misterios primeros y últimos del Ser, y cuyo valor mítico parecemos haber sepultado como si se tratase de ponzoña. Y no obstante, gracias a sus absurdos empeños rememoramos, pues traen de vuelta al presente lo eterno, y sólo entonces vemos a través de Shakespeare y Dostoievski, y dejamos de entender — porque cuál es el sentido de la destrucción de Hamlet, Macbeth y Stavroguin, y por qué confundimos las revelaciones de Myshkin con los ataques propios de un imbécil; por qué resulta tan difícil existir sin congoja en el pecho, y por qué, sobre todo, encontramos en Myshkin el lamento desgarrador y sagrado del idiota que es Cristo.

Con todo, todavía se mantiene la esperanza en el determinismo, pues hay *demonios* de todo tipo. Laplace no mata a Dios, sino que lo convierte en un demonio pasivo. Según ha quedado *demostrado* de forma inequívoca, Dios concede la existencia del *mal* en el mundo, ¡pavor irresoluble! Pero la «Razón» nos tranquiliza: esto se debe a la naturaleza casual de universo, ¡y eso que vivimos en el mejor de los mundos posibles! Se vuelve de nuevo al principio (al principio de no contradicción), porque el rechazo viene de que Dios no sea racional, que Dios permita el mal, que permanezca oculto, que pretenda imponer su voluntad a las, *en el fondo*, bienintencionadas tentaciones del diablo (recordemos que Iván se queja amargamente porque Jesús desaprovecha el pacto moral). Entre la «Verdad» y Dios debemos escoger la «Verdad», porque el determinismo nos concede un sentido, ¡mientras que Dios ha permitido, *injustamente*, que todo sea posible! ¿Cómo íbamos a preferir a Dios, si nos tortura sin cómo ni por qué, si no le importamos, y así nos abandona? De ahí que la teodicea tuviese que venir a solventar la cuestión con la justificación del mal en el mundo; consecuentemente, la «Razón» se vio obligada a secularizar a Dios, haciendo de Él un motor inmóvil al servicio de la lógica de causa y efecto, tallando con su rueda por los siglos de los siglos la fórmula en viejas tablas de piedra.

Pero aún no queremos permanecer hechizados y nos parece estar gritando a Dios, como Dios nos grita desde el corazón que así es como tiene que ser, y que así será, conforme a su voluntad y sin motivo, sin nada más que sangre derramada, y que todo lo que quede hecho pueda siempre dejar de ser, vertiendo eternamente la copa de amargura sobre todas las cosas. Con un desgarramiento nervioso, un santo sin cabeza fundó el cristianismo. La existencia es una contradicción abismal que no podemos soportar, y Dios no nos consuela para creer en algo distinto: Dios se suicidó en la cruz, por eso se ha dicho «creo, porque es absurdo».¹² ¿No es mejor aceptar lo que tiene que ser, porque de lo que es todo deja de ser y nada tiene valor ni sentido? Pero no podemos creer cómo la muerte de Dios significa la mayor muestra de amor a la vida. Y sin embargo, dice Nietzsche en *Ecce Homo*, ¡bien, así era lo que tenía que ser, esto era lo que quería! Así es como se perdona todo, así es como todo cobra sentido: que todo el destino se haga conforme a mi voluntad... de este modo *sucede lo que tiene que suceder*.

No se trata de Dios, nunca se trata de Dios — otra revelación por llegar que estará eternamente oculta en el abismo; no se trata de la religión, se trata de la brutal violencia de la existencia, de aquel deseo *sin fondo* del *Übermensch*, un deseo *más allá* del bien y del mal, una voluntad que sobrepasa el éxtasis de Ser y no Ser: este es el perdón por todos los pecados...

LAS LLAVES DEL ABISMO

Empezaron a maltratar a los animales, que se apartaron de ellos, se ocultaron en el bosque y se convirtieron en sus enemigos. Se inició una batalla por la separación, por la particularización, la individualidad, por lo «mío» y lo «tuyo». Empezaron a hablar distintas lenguas. Conocieron la tristeza y se aficionaron a ella; tenían sed de sufrimientos y decían que sólo era posible alcanzar la Verdad a través del sufrimiento. Fue entonces cuando hizo su aparición la ciencia. Cuando se malearon, empezaron a hablar de la fraternidad y la humanidad, y comprendieron esas ideas. Cuando se volvieron criminales, inventaron la justicia y redactaron códigos enteros para salvaguardarla, y para asegurarse del respeto a esos códigos levantaron la guillotina. Apenas se acordaban de lo que habían perdido; ni siquiera querían creer que antaño habían sido inocentes y felices.¹³

¹² Cfr. Tertuliano, *De Carne Christi*, V, 4.

¹³ Fiódor Dostoievski, "Sueño de un hombre ridículo" en *Diario de un escritor* (Barcelona: Alba Editorial, 2016), p. 444.

Entonces fue tomado el poder de las llaves, y desde ese día el mundo nos consume hasta no ser nada... Cuando por fin sobreviene la aniquilación, la «Razón» se lamenta por sus fracasos: ¡en su búsqueda de sentido ha renunciado a la «Verdad», ha traicionado a la «Virtud», ha *demostrado* que lo real no es racional, ha llevado a que, de aquel *cogito*, nos haya quedado sólo la duda! En su afán por destruir el *escándalo*, por justificar el *mal*, ha acabado cayendo de bruces ante el escepticismo; de la irracional fe se ha llegado a la irracional «Razón», *consciente* de que la muerte es el único consuelo. Por eso el febril delirio de la conciencia proclama: ¡si Dios no existe, si no hay «Verdad», ni «Razón», si nada tiene sentido, ahora todo queda permitido! Y aquellas son las llaves del abismo que dejaron entrar la duda racionalista; porque la fe no necesita certezas, más bien se alimenta de dudas... ¡Como si a Dios, *si existiese*, le fuese a importar que crean o no en Él!

El racionalismo, después de todo, permitió el triunfo de los misterios que tanto temía y había tratado de repeler. Sin embargo, logró deformarlos hasta el punto de hacerlos irreconocibles: los hombres quedaron somnolientos y vacíos, despojados de todo vestigio de lo sagrado, y lo que antes era solemne y ritual ahora se convertía en brutal y descarnada locura. No se puede vivir en un mundo en el que lo primigenio se ha transformado en cruel maldad. No obstante, esto, extrañamente, también nos devuelve a la dimensión del mito: lo que se quiebra y se descompone para regresar de nuevo, como la noche y el día, la luna y el sol, como las flores, que mueren hasta la primavera que viene a voluntad de Deméter. De manera cruenta, todo lo que es deja de ser y, misteriosamente, vuelve a la unión primordial de todas las cosas, con cada flor, chorlito y castaño; por lo que los nihilistas, lógicamente, si dicen que Dios es inmóvil y el Ser estático, deben mostrarse reacios al sol y ceñirse a su imperturbable «dos por dos son cuatro». Iván Karamázov simboliza el fracaso racionalista, que buscaba solidez y termina comprendiendo que la existencia no vale nada. Por eso se profetizó que vendría el fin de los días, pues el mundo servía como umbral a las puertas del infierno. «No comprendo nada —prosiguió Iván, como si delirase—, ahora no quiero comprender nada.»¹⁴ Ante el abismo, el fundamento ontológico no existe, no queda nada a lo que aferrarse, la conciencia se niega a sí misma y decide (no) creer en nada. «Soy un gusano y confieso humildemente que no puedo comprender en lo más mínimo con qué objetivo

¹⁴ Fiódor Dostoievski, *Los hermanos Karamázov* (Madrid: Alianza Editorial, 2014), op. cit., p. 395.

las cosas están así ordenadas.»¹⁵ Lo que antes tenía *justificación* se hace ahora ilegítimo, incomprensible: Iván no puede aceptar el nihilismo del mundo y nada, salvo la muerte, puede tener sentido. La voluntad, entonces, sólo puede plegarse a la perversión. «Hace poco me reía suponiendo: ¿qué pasaría si de pronto se me ocurriera matar a quien sea, a diez personas de golpe, por ejemplo, o hacer algo que se considere lo más terrible de este mundo [...]?»¹⁶ Quizá nunca podríamos haber sido felices. La inquietud de la duda nos conduce irremediabilmente a la desesperación y el suicidio.

¿Eres capaz de comprender este absurdo, amigo y hermano mío, tú, humilde novicio del Señor, eres capaz de comprender por qué es necesaria y por qué ha sido creada tal absurdidad? Dicen que sin ella no podría existir el hombre en la tierra, pues no conocería el bien y el mal. ¿Para qué conocer este diabólico bien y este mal, si cuestan tan caros? Todo el mundo del conocimiento no vale esas lagrimitas infantiles [...]. No hablo de los sufrimientos de los adultos; éstos han comido la manzana y al diablo con ellos y que el diablo se los lleve a todos [...].¹⁷

Por esto, se dice, los hombres erran en pena. «La victoria y el triunfo del Gran Inquisidor señalan y sancionan la negación de la existencia de Dios y la destrucción de la obra de Cristo.»¹⁸ La victoria del mal es la victoria de la indiferencia entre la vida y la muerte, entre el amor y la depravación, pues la nada se confunde con el Ser y la existencia se sume en un sufrimiento arbitrario. «¿Sabes tú que pasarán los siglos y que la humanidad, con su sabiduría y su ciencia, proclamará que el crimen no existe y que, por tanto, no existe tampoco el pecado, sino que existen sólo seres hambrientos?»¹⁹ La «Razón» ha permitido que la vida no tenga valor, ¡pero la vida, eso ya lo sabíamos, nunca tuvo sentido! ¿Por qué tuvo que inmiscuirse la «Razón», hasta llegar al *fondo*? La muerte era, en Dios, volver al Ser del que todo proviene; la desesperación del mundo supone la imposibilidad de regresar al origen primordial de todas las cosas. Sólo nos queda la muerte, y por eso los argumentos racionalistas validan el suicidio: no merece la pena vivir, porque la existencia está llena de dolor. Carentes de afecto, nunca querremos perdonarnos por ello.

En su opinión, el engaño de los hombres lo despojó enseguida de su fe, la malicia de los hombres se burló de su sinceridad, la frialdad y autocomplacencia de los hombres extinguió el entusiasmo

¹⁵ *Ibíd.*, loc. cit.

¹⁶ Fiódor Dostoievski, *El idiota* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2016), p. 614.

¹⁷ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 393.

¹⁸ Luigi Pareyson, *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2007), p. 264.

¹⁹ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 410.

que había en él, la envidia de los hombres sumió su coraje, su fuerza, su ardor, su orgulloso empeño, sus magníficas hazañas en la misma miseria en la que ellos mismos vivían. Comoquiera que uno sobrelleve la vida, los hombres, pensaba él, estaban perdidos. Entonces todo le resultó confuso; no había ningún Dios que pensara todas las cosas en pos del bien, sino que todo estaba en manos de los hombres, que piensan todas las cosas en pos del mal. Pero a medida que su alma hundía la mirada en ese abismo de pasiones oscuras que se presentaba ante él, tanto más poder cobró sobre él la angustia de la tentación, hasta que él mismo se sumergió en él y se perdió en la desesperación.²⁰

Aquí yacen los mártires sacrificados por el nihilismo: hombres sumamente ridículos, almas muertas, hombres huecos; pero también reposan almas joviales, incluso santos todavía rebosantes de una fe descreída, que con el puñal de Dios se disponen a derramar la sangre con que vaciarse del remordimiento y acuden a bañarse en las aguas del Lete sin confiar ni reclamar ninguna antigua culpa. ¿De dónde nace tanto dolor, tanta depravación, tanta degradación del hombre? *Del amor hacia Dios, de la necesidad de Dios*. Y aún así, Dios está *más allá de las lágrimas de los santos*; ¿y cómo no iba a estar entonces *más allá del bien y del mal*?

LA LOCA DANZA DEL SER

En realidad, uno no se baña ni una vez en el mismo río. El río corre sin cesar [...]. Y no sólo corre el río: todo corre, todo cambia, todo se vuelve otro. Los conceptos, en cambio, permanecen. Y sólo mediante los conceptos es posible detener la loca danza del ser.²¹

Hay esqueletos que bailan y hay esqueletos que no bailan — ¡esos confían en la estaticidad todavía! ¿Bailan celebrando aún la muerte como aquellos nihilistas que, llevando los mismos puñales que los santos, también derramaban sangre porque *todo estaba permitido*? ¿O más bien celebran que se llenan del éxtasis de Ser? ¿Será que están enamorados? ¿Será que bailan *la loca danza del ser*? Bailan ante esta nada, ¡bailan para celebrar el Ser y el no Ser! Cuando todo se llena de mediodía en el claro, si la existencia no tiene valor, ¿por qué no festejar? ¿Por qué no gozar, contento, si a cada día le basta con su afán? ¡Contento con Dios, contento con que todo sea... irracional! Por eso Zaratustra se pone la corona de flores, ¡y así es como Don Juan acaba haciéndose mártir! ¿Para qué apenarse, y por qué la vanidad, si todo deja tempranamente de ser? A unos la duda les deja avergonzados ante el inquebrantable

²⁰ Søren Kierkegaard, *Escritos de Søren Kierkegaard*, vol. 5. *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas* (Madrid: Editorial Trotta, 2010), pp. 111-112.

²¹ Shestov, op. cit., pp. 360-361.

principio de no contradicción; estos, en cambio, celebran eternamente esa contradicción. Destino y devenir, ¿qué son, sino contradicción? Lo que tiene que ser de manera inevitable y lo que no es pueden ser ambas formas de lo que no pudo ser, de lo que deja de ser y puede volver a ser, lo que nunca fue y para siempre podría haber sido: todo puede quedar deshecho tal como el no Ser es, y el Ser deja de ser. ¿Qué hace ahora aquella «Necesidad» que se volvió mármol, si ahora se cubren de flores las tumbas a su alrededor? El sol sale y después se oculta — ¡y a esto se le viene llamando durante siglos: «contradicción»! La maldición fue siempre la complicidad con la «Razón», la duda ancestral que quiso dejar de creer en el misterio primordial de la existencia. No pudimos conformarnos con lo incognoscible, no era suficientemente sólido: ¡y en su lugar la «apariencia» se hizo pasar por «Idea»!

¿Será que Dios, como afirma Shestov, puede hacer que las cosas sean y dejen de ser? ¿Será que los mismos dioses acabaron por ser descuartizados antes de volver a florecer? ¿Puede el misterio sagrado ser, de algún modo, «necesariamente racional», cuando oscurece en el abismo, y pueden la muerte y la sangre tener algo de «Verdad»? Es extraño que proclamen también la «libertad» — ¡cuando idolatran un Ser estático! Pero todo ocurre sin condición — ¡sobre todo sin ninguna «condición de posibilidad»! Antes, sin embargo, la filosofía servía solemnemente a ese antiguo culto a lo sagrado, al saber práctico de aprender a vivir adecuadamente, de atesorar la vida sin despreciar la muerte; y ahora, igual que la religión, se ha degradado hasta alcanzar un atroz fundamentalismo. Cuando llega el tiempo del nihilismo y no queda nada a lo que aferrarse salvo sufrir y hacerse daño, uno termina por «perder la cabeza» como el santo. ¿Por qué, si todo es «racional», un hombre puede llegar a gritarse: «deseo morir, porque la vida no vale nada»? El puñal manchado de Macbeth, la sangre derramada de Fiódor Pávlovich: todo remite a ese origen incognoscible del que todo procede, vestigio del misterio de la vida y la muerte, pues todo lo que existe reposa en el eterno descanso de la naturaleza.

En las novelas de Dostoievski nada está determinado por nada. En ellas reina la «lógica» de Tertuliano o la lógica de los sueños: [«no me avergüenza, porque es vergonzoso; hay que creerlo, porque es insensato; es cierto, porque es imposible»]. El príncipe Myshkin se entromete en asuntos ajenos porque no debería hacerlo, Rogozhin asesina a Nastasia Filíppovna porque eso es lo más absurdo que puede hacer, Nastasia Filíppovna aspira a la santidad porque sabe bien que ése es un fin inalcanzable para ella, etc. Lo mismo en las otras novelas; por doquier «desgarros», por doquier «frenesí»; todos los personajes de Dostoievski son atraídos solo por lo que encierra

una muerte segura. El epígrafe de *Los hermanos Karamázov* es el versículo más incomprensible y enigmático del cuarto Evangelio: «En verdad, en verdad os digo, que si el grano de trigo no cae en la tierra y no muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto» [...].²²

Nos conducimos inevitablemente al nihilismo porque somos hombres y tenemos conciencia; humanos, *demasiado humanos*, racionales, aunque sabemos constantemente que falta algo, que nos tortura una carencia afectiva irreparable. Esa búsqueda incesante de sentido, absolutamente innecesaria, es la que atormenta al hombre y es el motivo por el que existe en el mundo, pero también es el motivo por el que no soporta vivir en él. Sólo lo imposible, lo absurdo, lo vergonzoso, es consolador, y aún así no puede asumirse como tal, porque la búsqueda de consuelo es el síntoma de la enfermedad originaria de esa carencia: porque en la inocencia de los animales y los niños no se muestra la conciencia de esa carencia, radiantes de vida, sensibles a la naturaleza. El hombre, al ser consciente, se siente horrorizado por la imposibilidad de la fe, a menos que le salve esa ingenuidad, esa inocencia propia de Myshkin, que de todos modos implica la desgracia en el mundo. Todo consuelo que encuentre es insuficiente, el Paraíso se ha perdido, la existencia nos desampara, la redención es intolerable y vivir resulta completamente desgarrador. «Donde hay vida, no hay eternidad, y viceversa.»²³ ¿Cómo querer comprender? «El universo no se encamina a la fórmula, sino a la poesía.»²⁴ El misterio y la contradicción es vivir «en el voluptuoso terror de esta plenitud.»²⁵ «Si no me arrastrase la muerte por todas las desesperanzas y derrotas de la vida, me buscaría un hueco [...] para dormir con los animales y con Dios el sueño de la naturaleza, bendecido por la ignorancia. Mas la muerte, la muerte...»²⁶ ¿No es Dios ignorancia, no están todos los sabios llenos de pecado, insaciables si quisieran llegar a saber más? Cioran también dice que «pureza no encontramos sino donde no existe nada.»²⁷ A esta nada la llamamos necesidad de Dios, pero no sabemos siquiera si Dios (¿y qué Dios?) representa esa misma nada. ¡Pero esos santos aman a Dios, porque no les importa que exista! Y quien quiere creer que existe, igual que sabe que existieron Hades y Dioniso, Osiris y Seth, sabe que *Dios se suicidó en la cruz*. Entonces no podríamos

²² Lev Shestov, *En la balanza de Job. Peregrinaciones por las almas* (Madrid: Hermida Editores, 2020), p. 102.

²³ Cioran, op. cit., p. 160.

²⁴ *Ibíd.*, p. 163.

²⁵ *Ibíd.*, p. 172.

²⁶ *Ibíd.*, loc. cit.

²⁷ *Ibíd.*, p. 173.

llegar a comprender cómo Dios podía derramar su sangre, si, ciertamente, era «perfecto» e «inmóvil», pero puede que también Él haya perdido la cabeza.

Si nuestros títulos recuerdan mitos de la antigüedad conocidos, los hemos empleado porque son los símbolos eternos en los que nos hemos de apoyar para expresar ideas psicológicas fundamentales. Son los símbolos de los primitivos temores y motivaciones del hombre, sea cual fuera su tiempo y su espacio, que cambian sólo en detalle pero nunca en esencia, se trate de griegos, aztecas, islandeses o egipcios. [...] Nuestra presentación de estos mitos, no obstante, ha de hacerse en nuestros propios términos, que son a la vez más primitivos y más modernos que los mitos mismos —más primitivos porque buscamos las raíces originales y atávicas con preferencia sobre la graciosa versión clásica, más modernos que los propios mitos porque hemos de redescubrir sus implicaciones a través de su propia experiencia—. Quienes creen que el mundo de hoy es más amable y más lleno de gracia que las pasiones primitivas y predatorias de donde surgen estos mitos, o bien no conocen la realidad o bien no desean verla en el arte. El mito nos retiene, pues, no a través de su saber romántico, no a través de las posibilidades de la fantasía, sino porque expresa algo real y existente en nosotros mismos, lo mismo que ocurría con aquellos que por primera vez tropezaron con los símbolos para darles vida.²⁸

Por obra de esa «Razón» el hombre se siente impotente ante el misterio, y, como el rey Anfortas, herido y estéril, queda postrado ante la desgracia de la tierra baldía. Ya no encuentra el vigor ni la salud que lo envuelvan con los sagrados rituales del mito. Nietzsche escribe: «todo devenir [...] implica dolor...»²⁹; y fue esto mismo lo que aceptó Jesús al morir en la cruz. Shestov llega a comparar a Nietzsche con Lutero — «De ahí el luterano *malleus Dei* y el nietzscheano *Wie man mit dem Hammer philosophiert.*»³⁰; «¿no es entonces la nietzscheana *Wille zur Macht* otra forma de expresar la luterana *sola fide?*»³¹ —, pero, sin embargo, «no quebró las pretensiones de la razón atrincherada tras los juicios universales y necesarios.»³² «[...] lo necesario no me hiere; *amor fati* [amor al destino] constituye mi naturaleza más íntima.»³³ La voluntad dionisiaca era también impotente ante el misterio primordial de la existencia: Nietzsche escogió «consolarse con la "sabiduría", es decir, someterse a lo inevitable»³⁴ y acabó aceptando «lo que tiene que ser y no puede ser de otra manera», negando el

²⁸ Mark Rothko, Fundación Juan March, 1987-1988.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* (Madrid: Alianza Editorial, 1998), p. 143.

³⁰ Lev Shestov, *Atenas y Jerusalén* (Madrid: Hermida Editores, 2018), p. 252.

³¹ *Ibíd.*, p. 248.

³² *Ibíd.*, p. 261.

³³ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (Madrid: Alianza Editorial, 1971), p. 122.

³⁴ Shestov, *op. cit.*, p. 373.

milagro y afirmando el principio de no contradicción — «Decirle "modifícate" significa demandar que se modifiquen todas las cosas, incluso las pasadas...»³⁵ Escribe Shestov: «Lo ocurrido se convierte en no ocurrido»³⁶ porque «para Dios no existe lo imposible.»³⁷ Y Aristóteles escribe: «lo pasado no puede no haber sucedido»³⁸, y Dios no podría hacer nada al respecto. Pero el *Übermensch* acepta el Ser, *lo que tiene que ser*, como Abraham cuando se dispuso a sacrificar a Isaac, como Jesús clavado en la cruz, como Alekséi Karamázov, llorando para siempre sobre la tierra. «El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, [...] más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir [...].»³⁹ El *Übermensch* celebra y baila en el eterno mediodía la loca danza del Ser. Nietzsche comprendió este consuelo: el nihilismo *anuncia que la vida no tiene valor*, mientras que lo sagrado, a través de sus distintas manifestaciones, nos enseña *la reconciliación con el dolor de la vida*. «Padre, si quieres aleja de mí esta copa de amargura; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya.» *Esta es la voluntad de poder: que se haga la voluntad de Dios, que sea lo que tenga que ser, aunque luego tenga que dejar de ser. porque podría ser de otra manera...* Por eso podríamos plantear: si el *Übermensch* acepta que el Ser es y deja de ser, ¿por qué niega que Dios muere en la cruz? ¿Por patetismo, por debilidad, por compasión? Como Lutero y Dostoievski, Nietzsche levanta el martillo contra el nihilismo de la Iglesia del Gran Inquisidor. El eterno retorno representa el abandono en el Ser como *aceptación* de la existencia, la cruz como consuelo, no como «resignación»; el sacrificio como fe y amor, como voluntad de poder y de querer vivir conforme a una salud inagotable; la afirmación del «abismo» como *fatalidad*, en la medida en que todo vuelve a Ser, una y otra vez; existir en tanto que reconciliación con el Ser, tal como Dios existió, según dicen, para redimir todos los pecados...⁴⁰

Los escribas y los fariseos sorprendieron una vez a una mujer en pecado manifiesto y la expusieron en medio del templo a la mirada del Salvador; pero Jesús se inclinó y escribía con el

³⁵ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., 64.

³⁶ Shestov, op. cit., p. 71.

³⁷ *Ibid.*, p. 72.

³⁸ Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. (Madrid: Editorial Gredos, 1998), 1139b, 9, p. 272.

³⁹ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., 144.

⁴⁰ «Ciertamente, no debe negarse que —allí donde quiera que miremos— todo pasa y todo muere. Sin embargo, toda muerte y todo fin conectan con un nuevo principio: "Todo vuelve", "todo florece de nuevo". Por consiguiente, no habrá ningún final definitivo ni tampoco ningún terrible juicio. La visión apocalíptica del fin del mundo es simplemente una invención del resentimiento, una venenosa astucia de los sacerdotes, que ha de crear en los fuertes mala conciencia y permitir a los débiles tenerse a sí mismos por adelantado como vencedores finales.» Volker Gerhardt, "Resentimiento y Apocalipsis. La crítica de Nietzsche a las visiones del fin de los tiempos" en *Estudios Nietzsche*, 6 (2006), p. 46.

dedo en la tierra. Él, que lo sabía todo, sabía también lo que sabían los fariseos y los escribas antes de que éstos se lo dijeran. Los escribas y los fariseos descubrieron enseguida la culpa de aquélla, y eso sí que era fácil, puesto que su pecado era manifiesto. Descubrieron además otro pecado, aquel del que ellos mismos se hicieron culpables al tender de modo intrigante su lazo ante el Señor. Pero Jesús se inclinó y escribía con el dedo en la tierra. ¿Por qué será que se inclinó, y por qué será que escribía con el dedo en la tierra? ¿Estaba allí como un juez que presta exacta atención al discurso de los acusadores, que se inclina para escuchar y anota los cargos para no olvidarlos, y que juzga de manera estricta? ¿Era la culpa de esa mujer lo único que el Señor ponía por escrito? ¿O no es que aquél, el que escribe con el dedo en la tierra, escribe más bien para borrar y olvidar? Allí estaba la pecadora, rodeada de otros que eran tal vez culpables y que la acusaban, pero el amor se inclinó y no escuchó la acusación que pasó por el aire sobre su cabeza; escribió con el dedo para borrar lo que él mismo sabía; pues el pecado descubre la multitud de los pecados, pero el amor cubre la multitud de los pecados. Sí, incluso a los ojos del pecado cubre el amor la multitud de los pecados, pues por una sola palabra del Señor callaron los fariseos y los escribas, y no había ya ningún acusador, nadie que la juzgara. Pero Jesús le dijo: yo tampoco te juzgo, vete y no peques más, pues el castigo del pecado engendra nuevo pecado, pero el amor cubre la multitud de los pecados.⁴¹

MORIRSE NO ESTÁ TAN MAL

Le atravesaron el corazón para vivir un día más, pero Dios se mató para existir eternamente. Sólo se puede existir con dolor y deseo, y, al final, sólo se puede existir con la muerte: por eso los santos comprenden que sólo se está con Dios a través de la muerte. ¿Cómo se podría *comprender* esto, y, sobre todo, cómo aceptar que la muerte nos devuelva al fondo oscuro de la nada? Eso supondría la insoportable aniquilación de la conciencia, la cura de la enfermedad que no estamos dispuestos a sacrificar.⁴² Pero el fin de los días llega, y todos tendremos que morir... Don Juan es también un mártir, porque comprende antes que nadie y expresa su deseo de beber de la copa de amargura, de reconciliarse con la muerte, mientras ríe «¡tan largo me lo fiais!» Don Juan no teme a la muerte precisamente porque escoge gozar lo que quede de vida, haciendo del destino su propia voluntad. Don Juan no quería «saber», quería vivir, y para *saber vivir* en esta vida hay que aceptar en último término la muerte. Para Don Juan, sucedió lo que tenía que suceder, porque, como Dios, él también se suicidó — ¿o es que no lo dice con cada «tan largo me lo fiais»? El devenir se encuentra *más allá del bien y del mal*, más allá de

⁴¹ Kierkegaard, op. cit., pp. 88-89.

⁴² Y sin embargo, Simone Weil escribe: «Nada poseemos en el mundo —porque el azar puede quitárnoslo todo— salvo el poder de decir yo. Eso es lo que hay que entregar a Dios, o sea destruir. No hay en absoluto ningún otro acto libre que nos esté permitido, salvo la destrucción del yo.» Simone Weil, *La gravedad y la gracia* (Madrid: Editorial Trotta, 2007), p. 75.

la moral de la retribución: todo lo que existe es lo que le concede firmemente su apasionada voluntad, que asimila la filosofía del saber para la muerte.

¿Por qué iba a hacer como Sócrates y matar el deseo en favor de un bien espiritual⁴³ (o más bien *fantasmal*)? «Razón = virtud = felicidad significa simplemente: hay que imitar a Sócrates e implantar de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una luz *diurna* – la luz diurna de la razón.»⁴⁴ En Don Juan, igual que en el santo, se descategoriza la moral del mundo y se revela la existencia como éxtasis de amor y muerte. De esta forma también el santo se sacia y se mata por amor, ardiendo entre flores y cantos, porque vivir es tener que agotarse cada vez hasta la extenuación, llenarse completamente de todo, colmando hasta el final cada deseo. Por eso la pasión del santo, tan llena de vida, sería capaz de matar por Dios: no es ejemplo de «término medio», de «calma» o «serenidad», sino que vive a través del exceso irracional, como Don Juan, por querer bañarse eternamente en la fuente del amor y de la muerte. ¿Por qué entonces se busca a Dios a través de la «Razón» y no a través de la muerte!? *Creer en Dios es arrojarse al abismo...*

Por supuesto, Shestov obró de tal forma y a tal fin se enemistó con toda la filosofía.⁴⁵ Brutal fanático del fatalismo, nunca nos ofrece una verdad conciliadora (consuelo que, para él, es lo que trata de administrarnos el racionalismo), sino la amarga verdad de la existencia, la crueldad de un azar sin causa ni condición que, por mero capricho, sólo promete dolor y sufrimiento. La filosofía de Shestov sólo nos parece convincente si, renunciando a los fundamentos que componen el estado de cosas del mundo, sentimos que la vida misma nos desampara: es por tanto saber trágico y desgarrado que reposa en el abismo emocional del terror y la incertidumbre, en la carencia del día a día y la falta de motivos para seguir viviendo, un saber que se alimenta de la rabia desoladora por culpa de una fe imposible de afirmar ante el indecible temor de la nada. Pero sin fundamentos no sabemos cómo existir, y sólo nos quedan las enigmáticas imágenes de los mitos salvajes. Hasta que todo quede agotado, y

⁴³ «Uno debe hacer no aquello por lo que siente una atracción directa; uno debe matar en sí toda atracción directa y el resultado será el bien eterno.» Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 225.

⁴⁴ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 49.

⁴⁵ «Shestov es para mí el mejor historiador de la filosofía; de hecho, él mismo es un filósofo. En mi opinión, todo su trabajo tiene como objetivo socavar el crédito de la filosofía, el prestigio de los filósofos. Obviamente, Shestov fue despreciado por todos los filósofos oficiales, ya que amenazó su profesión, y por ello fue pasado por alto.» Emil Cioran, *Al di là della filosofia. Conversazioni su Benjamin Fondane* (Milán: Mimesis Edizioni, 2014), p. 23.

permanezca siempre la dolorosa presencia de esos misterios irresolubles que nos arrebatan de manera mágica pero también devoradora, porque los mitos no hacen más que revelar (y también enturbiar) los oscuros sentimientos que nos pertenecen desde el principio de los tiempos. O quizá si cielo y tierra no se hubiesen separado tal vez no seríamos infelices, y por ello toda mitología sólo añora el descanso eterno, el regreso a la unión primordial de lo divino y lo terreno.

Resulta descorazonador creer que la de Shestov sea la única opción; no lo es, y sin embargo es aquí, en el marco estratégico de la investigación, la posibilidad que se adopta como vehículo para comprender el valor de los mitos y misterios del amor y de la muerte, desvelamiento revelador de la falta de sentido de la existencia, lugar común de donde proceden nihilismo y cristianismo. Shestov niega la posibilidad de conocimiento; sin embargo, nos dice que los antiguos se encontraban más próximos a los dioses y, con ello, más cercanos a esas raíces primeras y últimas de todas las cosas. No ya sólo el conocimiento metodológico queda en duda, sino que incluso podremos renegar del conocimiento místico ligado a la renuncia del ascetismo, pues no se podrá hablar del estado de transverberación o éxtasis como un conocimiento: se trata antes de la drástica catarsis de los viejos rituales griegos presentes en los misterios órficos como un trance cercano a la muerte; aquello que mismamente atraviesa a Alekséi, Myshkin y Kiríllov en la literatura de Dostoievski, creyendo ver lo que vio Mahoma antes de que se derramara como una libación el contenido del cuenco. Shestov sólo puede comprometerse con este estado emocional radical amparándose en que el logos malsano de la ciencia racionalista nos somete y nos aleja de esa existencia primordial, de la misma forma que encadenó a Parménides.

Es cierto que podemos considerar que Nietzsche resuelve satisfactoriamente esa falta de sentido a través de la voluntad sana y audaz del *Übermensch*, dominante ante la fatalidad, del mismo modo que Kierkegaard y Dostoievski hallan el consuelo a una existencia irracional en la salvífica presencia de Dios. No en vano el propio Shestov bebe de la fe absurda de Tertuliano, que anuncia violentamente una realidad insoportable y vergonzosa y que, paradójicamente, se ampara en la presencia divina. Por ello no hay una respuesta dogmática posible: Shestov no quiere reconciliar la fe y la razón porque le resultan del todo incompatibles. No podemos existir en un mundo (en este mundo) enfermo construido por la «Razón»; tampoco somos capaces de tolerar esa sobrecogedora angustia ante la ausencia de sentido. Shestov no quiere motivos ni

fundamentos, sino atravesar el bosque hasta las raíces de los primeros principios, y, haciendo de mártir de la filosofía, llevar a cabo los sacrificios que sean necesarios, como un santo dispuesto a terminar descabezado. Esa es la imagen que aquí conservamos.

LO QUE ES Y DEJA DE SER

El deseo de Don Juan también era dolor y sacrificio, pero un dolor alegre mediante el que se hace posible el eterno retorno. Se dice, y se dice mucho, aquello de que todo lo que es en cuanto es, es bueno, o que todo lo que es, es racional.⁴⁶ ¡Cosas de la moral! Todo lo que es, es, y nada más. Para Don Juan, todo lo que es, es según su voluntad. También Jesús quiso morir en la cruz, porque así lo aceptó, igual que podría haber sido de otra manera. También el *Übermensch* afirma: así es como debe ser, acepto esta vida eternamente; pero podría haber sido de otra forma, podría ser distinto, por mucho que para Nietzsche Dios no pueda hacer que lo que haya sido deje de Ser. El *Übermensch* incluso podría no haber aceptado la vida: Dios podría haber hecho que Nietzsche renunciase al eterno retorno, igual que podría haber hecho que Kierkegaard no renunciase a Regine Olsen. Y podría no haber hecho arder a Don Juan, y en vez de morir en la cruz, podría haberlos matados a todos, como hizo otras tantas veces. Y todo esto no es ni menos «bueno» ni menos «malo», ni siquiera «como debía ser». Es lo que es, pero podría haber sido de otro modo, y siempre podría dejar de ser, porque Dios mismo podría no haber existido. ¿Por qué se iba a quejar Job, si no? Al principio es fácil resignarse al destino o a Dios, pero luego, ¿qué sentido tiene? El destino nos resulta fácil de aceptar, pero pensar en un ciego azar nos resulta del todo aterrador. ¿Por qué iba uno a soportar eso? ¡No es como debe ser, y así no quiero que sea! ¿No le grita Job a Dios que está cansado de esta vida, que esto no debe ser así, que no va a aceptarlo, porque Él todo lo da y todo lo quita, pero podría perfectamente ser de otra manera, y eso nadie lo comprende? Y sin embargo, tal vez todo sea azar, porque la vida no está más que llena de amores frustrados; sólo queda escoger un amor, cada uno con lo suyo: amar el deseo, como Don Juan, o, como los santos, amar el puñal ensangrentado.

⁴⁶ Shestov contesta de forma atrevida a esta sentencia: «La razón afirma que la realidad no existe ni puede existir, porque la existencia de lo real es un desafío a la existencia de la razón.» Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 290.

FALSOS PROFETAS

A esta sociedad lo arrastraron dos amigos pertenecientes a esa clase de gente amargada, buenas personas que se habían vuelto alcohólicas de tanto brindar por la ciencia, la cultura y las futuras contribuciones a la humanidad.⁴⁷

¡Tanto miedo teníamos del Dios casi griego, vengativo, pagano, que nos marchamos con algo peor aún: el Dios de la Razón, el dios del mundo, el diablo! Sin embargo, esto se celebró con jolgorio: ¡por fin se conseguía poner trabas a la vida, por fin se estipulaban los términos de la contradicción! ¡Se acabó el azar, el libre albedrío, la voluntad! Por fin podíamos exclamar con seguridad: ¡Todo es inmóvil! (*Pero deviene...*) Esta celebración sin parangón del nihilismo cientificista rampante se conserva en el conocido sistema de Laplace, que proclama: «Todos los acontecimientos, incluso aquellos que por su insignificancia parecen no atenerse a las grandes leyes de la naturaleza, no son sino una secuencia tan necesaria como las revoluciones del sol.»⁴⁸ Lo que a su vez, llevado a sus terroríficas últimas consecuencias, implica aceptar lo siguiente:

Los acontecimientos actuales mantienen con los que les preceden una relación basada en el principio evidente de que una cosa no puede comenzar a existir sin una causa que la produzca. Este axioma, conocido con el nombre de principio de razón suficiente, se extiende incluso a las acciones más indiferentes.⁴⁹

De tal modo se cumpliría la profecía que advertían Lutero y Dostoievski: que el engaño se haría verdad, que el Anticristo se sentaría en el lugar de Dios, que el Palacio de Cristal sería el reino desde el que el terrible Baal gobernaría el mundo, y nosotros, sus súbditos, podríamos entonces atestiguar su última palabra, condensada en una pequeña fórmula:

Así pues, hemos de considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que ha de seguirle. Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis

⁴⁷ Nikolái Gógol, *Las almas muertas* (Madrid: Nórdica Libros, 2017), p. 313.

⁴⁸ Pierre-Simon de Laplace, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades* (Madrid: Alianza Editorial, 1985), p. 24.

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 24-25.

tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos.⁵⁰

De la idea a lo ente: así se selló el fin de la vida. ¡Que nadie diga que las matemáticas cantan bajo el sol! Nada podría existir ya que rompiese el principio de no contradicción, nada ni nadie sería capaz de quebrar la seguridad que proporciona la inevitable ley de identidad, que A es A, diga lo que diga Heráclito, «pues [sólo] lo mismo puede ser y pensarse.»⁵¹ Y a esto podemos llamarle ahora con alegría Dios, a pesar de que, probablemente, ya no nos quedarían fuerzas para existir. ¿Y no es motivo de fiesta acaso, no es esta la mejor de las nuevas en el mejor de los mundos (posibles)? Bien podemos estar agradecidos de que la duda cartesiana hiciese del hombre un escéptico insaciable, y de provocar que su alma se tornase cada vez más insatisfecha, pesarosa y sombría. La rueda había dado una vuelta completa: si antes el alma necesitaba el amparo irracional de la fe para hallar consuelo ante una existencia brutal, las pretensiones racionalistas habían hecho al hombre regresar, como el sujeto de Hegel, sobre los mismos pasos, pero la síntesis final, sorprendentemente, concluía con la ausencia total de fundamento, quedando sólo el sinsentido del nihilismo. No podemos hacer fantasmas de lo que no existe: ¡hagamos, pues, una fe de la *cosa en sí*! Con este afán, la voluntad por dar justificación a la existencia sólo ha conseguido dictaminar que vivir no merece la pena; eso, o tal vez un penoso autoengaño. Se narra que Jesús venció las tentaciones del diablo, pero parece que éste logró desdibujarlo tanto en tantas mentes pensantes que lo hizo ya no griego, tan griego como aquel dios furioso y visceral, sino griego como Aristóteles, puramente *inmóvil*... y así, ahondando en este plano teórico, se produce el engaño del Dios de la Razón.

Según Lutero, Dios estaba más allá del bien y del mal, más allá de la verdad y de la mentira. ¿Cómo podía la filosofía o incluso la teología aceptar eso? Sobre todo la filosofía. Lo que dijo Hegel lo pensaban todos sus antecesores, Kant, Fichte y Schelling: la serpiente no engañó al hombre, Sócrates repitió el gesto de Adán y los frutos del árbol del conocimiento se convirtieron en el principio de la filosofía para todos los tiempos.⁵²

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 25.

⁵¹ 935 (28 B 3), PLOT., V 1, 8. Parménides, "Los caminos de la investigación" en *Los filósofos presocráticos*, op. cit., p. 438.

⁵² Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 244.

EL ÁRBOL DEL CONOCIMIENTO

[...] no le bastaba el ὄτι, también quería el διότι; el ὄτι lo irritaba como a Kant; su razón anhelaba juicios universales y necesarios, y él no podía tranquilizarse hasta que no lograra transformar la verdad "revelada", situada por encima de lo universal y de la necesidad, en una verdad evidente que, si bien lo privaba de la libertad, lo protegía del arbitrio de Dios.⁵³

La «Razón» busca la luz, porque Dios es oscuro; la «Razón» quiere claridad y distinción, porque Dios permanece oculto e incognoscible; la «Razón» toma el pecado, porque «la fe suprime el conocimiento.»⁵⁴ El mundo ha caído en «el abismo de la sempiterna nada» y ha creído en un fundamento vacío, según Kierkegaard, porque ha sido incapaz de *comprender* que bastaba con atender al cielo y aceptar la cruz. El sacrificio de Jesús, el milagro, quiebra el principio de no contradicción: esto nos resulta a nosotros de todo punto inaceptable. Sin embargo, era *necesario* tomar los frutos del árbol del conocimiento. Nietzsche comenta con mucha lucidez: «Y hace poco le oí decir esta frase: "Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios"»⁵⁵, y un poco más adelante, al referirse a los que se entregan a esa fe de la abnegación: «¡Ay, si alguien los redimiese de su redentor!»⁵⁶ Dios, por tanto, no era solamente absurdo, sino también un nocivo y estúpido alborotador que emponzoñó a los hombres. Así, como castigo (ley de retribución), debía quedar sometido a los principios de la lógica. ¿Qué era eso de encontrarse por encima de las leyes de la necesidad? Dios advirtió: «[...] el día que comas de los frutos del árbol del conocimiento, morirás.»⁵⁷ No obstante, como señala Shestov: «La metafísica trata de apoderarse y se apodera de la verdad revelada [...]»⁵⁸ Estas cadenas⁵⁹ de la «Razón» son la penitencia que corresponde al más triste y ridículo de entre los hombres y los dioses. Y así fue tomada su «Verdad», que rendía tributo a quien, para El Gran Inquisidor, era el auténtico

⁵³ *Ibíd.*, p. 337.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 389.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (Madrid: Alianza Editorial, 2021), "De los compasivos", p. 160.

⁵⁶ *Ibíd.*, "De los sacerdotes", p. 163.

⁵⁷ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 335.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 326.

⁵⁹ Shestov alude de manera profusa al encadenamiento de la «Razón» en «Parménides encadenado». Cfr. *Ibíd.*

profeta de los hombres. «Si Dios dijo la verdad, el conocimiento conduce a la muerte; si la serpiente dijo la verdad, el conocimiento iguala al hombre con los dioses.»⁶⁰

[...] no fue la serpiente la que engañó al hombre, sino Dios. En nuestro tiempo, Hegel no se cohibía lo más mínimo en afirmar que la serpiente dijo la verdad al primer hombre y que los frutos del árbol del conocimiento se convirtieron en la fuente de la filosofía para todos los tiempos.⁶¹

Por ello había que *sacrificarse* en favor del conocimiento: «[...] la necesidad es todopoderosa [...]; la necesidad es de origen divino [...] y [...] negarse a obedecerla es sacrílego e inmoral.»⁶² ¿Cómo podrían calmarse las tribulaciones de alma, si no es con el consuelo de la «Razón»? No podemos vivir sin la «Necesidad», la «Verdad» universal, a la que queda sometido Dios, pues ni siquiera Él tiene voluntad sobre aquel orden que determina lo que ha de suceder: en todo reside una causa lógica ante la que nadie puede hacer nada. Por ello San Anselmo deseaba «hallar una prueba de la existencia de Dios que sólo se apoyara en el principio de no contradicción.»⁶³ Como la lógica no nos permite abandonarnos al reposo de la vida, nos vemos obligados a dejar de vivir. «Aristóteles y Epicteto se sometieron a la necesidad y se "reconciliaron" con ella.»⁶⁴ «Para Aristóteles, [...] el principio de no contradicción no era sólo ἀρχή, sino también [el más firme de todos los principios].»⁶⁵ A lo que acontece le sigue la demostración lógica que lo justifica y le otorga legitimidad, tal y como fantaseaba Laplace. Las cosas no son arbitrarias: esto es lo que ha tenido a bien llamarse «lo evidente». Descansamos bajo la añorada justificación de todas las cosas, ante la conciliadora matemática de la causa y el efecto, que nos otorgan tanta calma y sosiego que ya no habrá más mentiras ni milagros, ¡ni siquiera amor! El orden de la razón rige el mundo y por ella todo responde, ya que en el fondo «todo ha sido siempre claro y natural.»⁶⁶

La Ἀνάγκη es invencible. La verdad, por su esencia y naturaleza, es una verdad *que constriñe*, y en la sumisión a la verdad constrictiva reside la fuente de todas las virtudes humanas. [Constreñidos por la verdad misma] crearon su obra Parménides, Heráclito y Anaxágoras. Así debe ser, así siempre ha sido y así siempre será. No es el gran Parménides quien gobierna sobre

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 336.

⁶¹ *Ibíd.*, loc. cit.

⁶² *Ibíd.*, p. 91.

⁶³ *Ibíd.*, p. 368.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 108.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 368.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 91.

la verdad, sino la Verdad la que reina sobre Parménides. Y negar obediencia a la verdad constrictiva e imperiosa es imposible. Más aún: *es imposible no glorificarla*, más allá de aquello a lo que nos constriña. En ello radica la sabiduría suprema –humana y divina–, y la tarea de la filosofía consiste en habituar a los hombres a someterse alegremente a la necesidad que nada oye y es indiferente a todo.⁶⁷

¿Quién podía creer, después de todo, en esa *encarnación*, y en esos *patéticos* gritos de súplica, en la calma y el clamor del violento dios solar? Recordemos (porque ya se nos ha olvidado) que ese hombre ridículo clamaba (pero ya apenas se le oye, y ni falta que hace): «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»⁶⁸ ¿A qué prestar oídos a los tontos y falsos de corazón, a cuento de qué asomar medio cuerpo al abismo? ¿Quién podía creer realmente, quién en su *sano juicio* no iba a escandalizarse ante lo *absurdo*? «Para Dios no todo es posible; a Dios mucho le es imposible, y le es imposible lo principal, lo más importante, lo necesario.»⁶⁹ ¡Santo cielo! «Esto es lo que se llama *vérités de la raison* o *veritates aeternae*, puesto que lo insuperable para Dios lo es ya definitivamente y para siempre.»⁷⁰ «[...] la verdad universal y necesaria se hallaba igualmente por encima de Dios y del hombre.»⁷¹ Dios no se sacrificó, ¡fue la misma «Razón» la que impuso «la muerte de Dios»! El impasible progreso del «Espíritu» así lo dictamina: «no sólo saber que existen obstáculos insuperables ante los cuales Dios mismo debe inclinarse, sino también distinguir [...] esas cosas insuperables en el ser y en lo existente.»⁷² Por ello Hegel niega que la «Verdad» pueda corresponderse con el milagro: «[...] las bodas de Caná o la resurrección de Lázaro son absurdas invenciones [...]. todas las Sagradas Escrituras, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, no son más que invenciones y mentiras [...]»⁷³ — porque *resultan incomprensibles para la «Razón»*. Dios no se suicidó: ¡Ser y no Ser no pueden ser lo mismo!

El principio de no contradicción y esa ley tan inmutable como él que se halla bajo su amparo, y que dice que lo que una vez sucedió no pudo no haber sucedido, parecen inscritas en la estructura misma del ser y ni siquiera el todopoderoso Creador puede librar el ser de su poder.⁷⁴

⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 82-83.

⁶⁸ Salmos, 22, 1. Mt, 27, 46. Mc, 15, 34.

⁶⁹ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 303.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 142.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 337.

⁷² *Ibíd.*, p. 143.

⁷³ *Ibíd.*, p. 147.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 427.

Este racionalismo, que instituye la *virtud* de la cristiandad, falsea la enseñanza sagrada a través del sistema lógico, y contra sus postulados no sólo se lanza ferozmente Nietzsche, sino también Kierkegaard.⁷⁵ La «Razón» es *incorruptible*, y todo lo que la viola, lo cambiante, lo *escandaloso*, *lo que es*, es ahora *pecado*... «El principio de no contradicción, la Ἀνάγκη, la verdad misma –con mayúscula o minúscula–, todo se sostiene sólo en amenazas: te cortan las orejas o la nariz, te arrancan los ojos, etc.»⁷⁶ El Gran Inquisidor, por fin, ha conseguido salvar a los hombres de los horrores de una existencia sin sentido.

Estos principios querían ellos mismos ser jueces, querían ellos mismos juzgar, enseñar, ser realmente los [primeros principios] y no reconocían ningún poder sobre ellos. [...] el filósofo puede juzgar sobre todo, declara resuelto Aristóteles. [...] Sólo se puede creer en aquello que es aceptable para estos principios. La fe debe obtener la bendición de los primeros principios, y la fe que no obtenga esa bendición pierde el derecho a la existencia.⁷⁷

La «Razón» no puede aceptar esa fe de la angustia, ese «CREDO QUIA ABSURDUM», que supone creer pese a que Dios no existe, o incluso creer, precisamente, *porque Dios no existe*. ¡Habrá que poner *necesariamente* algo en su lugar, alguna *cosa en sí*! Pero aún afirmando la bondad y el amparo de la «Razón», continuamos desolados ante los males del mundo. Los hombres no pueden cargar con el insoportable peso de la vida, pero se ha de confiar en que todo siempre tiene una justificación, que todo tiende a un bien supremo, sobre todo en lo que se refiere a perpetuar (o perpetrar) la moral:

La teodicea de Leibniz se reduce a demostrar, basándose en los principios eternos, increados e ideales, que mientras éstos existan y porque éstos existen el mal debe necesariamente existir en el mundo. Su teodicea, por tanto, no es la justificación de Dios, sino la justificación de mal, más bien su voluntaria perpetuación.⁷⁸

⁷⁵ «Mas si, como se ha hecho, quitas la posibilidad del escándalo en la cristiandad, entonces el cristianismo es comunicación directa, con lo cual queda eliminado el cristianismo, al convertirse en algo fácil, algo superficial [...].» Søren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo* (Madrid: Editorial Trotta, 2009), p. 149.

«Incluso la religión del Dios crucificado trata de imitar los sistemas filosóficos, y los seguidores de esta religión, si bien llevan la cruz sobre el pecho, olvidan siempre que el salvador del mundo gritó desde la cruz: "¡Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?". Creen que el salvador del mundo debía llegar a tal desesperación, pero que los hombres pueden arreglárselas sin ella.» Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 492.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 99.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 367.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 451.

¡Más aún! El culpable de todo mal, ¿no será Dios mismo, ese estúpido Dios sufriente que llora en una cruz? Precisamente en Dios se revela, no ya la impasibilidad ante las mayores atrocidades, sino la aprobación del mal, pues sólo Él, en caso de existir, podría impedir las mayores vejaciones y redimir el dolor de la existencia. Si realmente Dios pudiese obrar el milagro y anteponer su voluntad al destino, entonces no sería un Dios, sino un monstruo cruel y terrible, tal como atestigua nuestra existencia en el mundo.

Para la filosofía griega, al igual que para la medieval, estas palabras de Lutero son el más grande de los absurdos: Dios no puede vencer el principio de no contradicción, eso [no cae bajo la omnipotencia de Dios]. Dios no dispone de una palabra mágica capaz de extirpar del pasado los pecados de Pedro, de Pablo, de David y que haga de modo tal que el pecado original, el pecado de nuestro ancestro —del que derivan todos los demás pecados—, jamás haya existido. Las *veritates aeternae, veritates eantipatae a Deo* ponen automáticamente un límite a la omnipotencia del Creador. Aún menos posible y admisible es que los pecados de David, Pedro, Pablo e incluso Adán no fueran pecados suyos, sino de Dios mismo, que Dios sea un criminal [tal como jamás existió o pudo haber existido sobre la tierra]. Afirmar eso significa arrojar el más agravante desafío a la filosofía griega y a toda la sabiduría griega.⁷⁹

Y ya que, pese a todo, no podemos negar a Dios (nunca está de más llenarnos la boca con su nombre, a pesar de que ahora obedezca a otros fines), sí podemos invertir su sentido: y así la «Razón» se inventó un nuevo Dios⁸⁰, o quizá lo que sucedió, simplemente, es que le encontró acomodo en el motor inmóvil de Aristóteles (porque, incluso la perpetua inmovilidad requiere de complejos engranajes).⁸¹ Y así, el viejo Dios (el colérico judío) y el nuevo Dios (el conciliador dios de origen griego, que, por cierto, creía en el colérico y sanguinario Dios judío) quedaron olvidados en una sepultura sin nombre⁸², ahogadas sus voces clamando desde el abismo, porque ya quedó demostrada la incongruencia de las revelaciones y nadie necesita profetas que no

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 438.

⁸⁰ «Señor Jesucristo, concédenos [...] que te veamos no en la figura en que te tiene deformado una representación vacua y que no dice nada [...].» Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, op. cit., p. 31.

⁸¹ «[...] de suerte que el hombre no es libre, sino que está predeterminado. Y esta predeterminación por la naturaleza es equiparada a la potencia divina que en todo actúa; de modo que, en suma, la intuición profundamente religiosa (que nada sabe de leyes naturales) de la providencia divina queda reducida al pensamiento trivial y científico de un engranaje de causas y efectos con universal validez. No puede haber especulación más apócrifa, falsificación más sustancial de las concepciones religiosas.» Rudolf Otto, *Lo santo* (Madrid: Alianza Editorial, 2016), p. 178.

⁸² «Matar a Dios es el suicidio más terrible de todos, olvidarlo por completo es la caída más profunda de un hombre, tan abajo no pueden caer las bestias.» Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo* (Madrid: Editorial Trotta, 2007), p. 133.

comulguen con el árbol del conocimiento. ¿Qué habría podido hacer ese Dios inexistente, después de todo?

Virgo corrupta es una mujer o bien pecadora, caída, o bien deshonrada. Mientras el principio de no contradicción reine de manera absoluta, mientras sea *veritas aeterna, veritas emancipata a Deo*, el pecado o el deshonor, una vez que irrumpen en el mundo, se instalan en él para siempre y definitivamente: nadie puede devolver el honor a una mujer, librarla del oprobio o del pecado voluntario o involuntario de su caída, puesto que a nadie ha sido dado [suprimir la necesidad de la naturaleza]. Lo mismo cabe decir sobre las desgracias que se abaten sobre Job: ni siquiera el todopoderoso Dios puede devolverle a sus hijos muertos. Y si en las Escrituras está escrito algo distinto, no sólo el griego incrédulo, sino también el filósofo creyente está obligado a ver en esos relatos una metáfora o una alegoría.⁸³

¡Necesitaremos ahora profetas de la buena nueva! Profetas que rindan culto al demonio de Laplace, manos que erijan piedras en señal de inmovilidad y que instiguen lapidaciones, si hace falta, que entreguen su vida al bien mayor, trascendental (en sí) y, paradójicamente, ¡tanto o más indemostrable que Dios! Profetas al encargo de esta nueva tradición del engaño y la muerte, de la verdad y la fe secular, brazos que abracen los frutos del árbol del conocimiento, piernas que se arrodillen ante la impasible «Necesidad»; la dialéctica, una vez más, avanza conforme a ritos tan absurdos como las ofrendas a ese primer dios repudiado y superado, porque la única salvación que ha encontrado el hombre ha sido siempre el sometimiento. ¿Dónde pueden encontrarse almas tan poco audaces, más abnegadas que la abnegación, tan compasivas con la pena y la compasión, tan ensombrecidas que ya no sea posible añorar sonrisas ni derramar lágrimas sin explicación, que ya no se pueda gritar ante una fatalidad inevitable ni un destino sufriente, que no se pueda admitir el azar (porque acaso ya ha sido adivinado) ni insultarse a un Dios estúpido, ni sufrir por un bien y un mal que ya no permitan resignación alguna, porque todo ya ha quedado demostrado, a riesgo de que aquel que pierda la cabeza sea decapitado a mano de uno de nuestros muy queridos profetas? Muchas almas hay así que con tribulación en sus corazones sacrificaron al Dios de la nada (la fe en el nihilismo) por el propio nihilismo (el nihilismo *en sí*) y matando se llenaron las manos de sangre justificada.

Spinoza *mató a Dios*, es decir, enseñó a los hombres a pensar que Dios no existe, que sólo existe la sustancia, que el método matemático (es decir, el método de indagación impersonal, objetiva o científica) es el único método verdadero de búsqueda, [...] que la Biblia, los profetas y los

⁸³ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 378.

apóstoles no revelaron la verdad, sino que aportaron a los hombres sólo preceptos morales, y que los preceptos morales y las leyes pueden sustituir por completo a Dios, pese a que, si el hombre naciera libre o no hubiera arrancado el fruto del árbol prohibido, no distinguiría el bien del mal y en general no habría ni bien ni mal, sino que todo estaría «muy bien», es decir, todo sería tal como se le presentó a Dios cuando, después de crear el mundo no según las leyes de la naturaleza, sino por su propia voluntad, lo vio y se alegró. Pero esa mirada «divina» que tenía el primer hombre antes del pecado original ya no ha sido más concedida a los hombres. «Ciega sus corazones para que miren y no vean». O para que vean clara y distintamente, *clare et distincte*, pero no lo que hay, y estén convencidos de que lo que ven clara y distintamente es lo que vio Dios en aquel triunfal séptimo día, el día del descanso, cuando admiró el mundo que había creado.

Spinoza hizo todo eso. Inculcó a los hombres que es posible amar a Dios con todo el corazón y el alma, como lo amaban el salmista y los profetas, incluso si Dios no existe y, en lugar de él, se coloca la necesidad objetiva, matemática, racional, o la idea del bien humano, que no se distingue en nada de la necesidad racional. Y los hombres le creyeron.⁸⁴

¿Y quién no se alimenta de la dulce envidia de estos preparadores de veneno, quién no se sirve de sus espectros como sustitutivo de la vida? La renuncia a la vida, el rechazo a la abnegación y al nihilismo cristiano en pos del mayor hundimiento en la abnegación y el nihilismo de la «Razón» (¡no era este el hundimiento en el ocaso al que se entregaba Zaratustra!...) Esos idílicos espectros le dieron forma a un Dios para que encajara dentro de lo claro y lo distinto, un Dios falseado que, sin embargo, pudiera pasar como veraz, como proféticamente quería El Gran Inquisidor. Ya no hace falta que Dios se pliegue a la «Necesidad», porque, sencillamente, ya no hace falta Dios:

Si quieren alcanzar la verdad, enseñaba él, olvídenlo todo, y antes que nada olviden la revelación bíblica; recuerden sólo la matemática. [...] El verdadero nombre de Dios es necesidad. «[Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido]».⁸⁵

La nihilidad lógica ha desvirtuado la realidad. Con tal sólo recordar brevemente a Heidegger comprobamos de qué manera la teología de la «Razón» ha apresado la existencia en la ontología virtual, porque *ya no se es*, y en lugar de ser, queda el haber sido: el momento presente se vuelve ontificación del pasado. Ahora queda la ontología

⁸⁴ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., p. 374.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 369.

virtual como fundamento último (y paradójicamente, inexistente) de la vida.⁸⁶ Ya no se es, ya no se trata de ser, sino de, como Das man, haber sido, haber hecho (algo que sea demostrable a través de la pantalla), de haber cumplimentado (virtualmente), de ser (en tanto que se es en la red). La nostalgia se anquilosa en ese pasado que se vuelve estático, atemporal, *necesario* (porque *ha sido*, aunque no se haya *vivido*, y se quiere demostrar, ante todo, que *ha sido*). Lo importante ya no es lo que deviene, lo que brota y vive, sino lo que puede quedar como sustrato de una realidad atemporal: la fotografía, el vídeo, el mensaje, la cifra, una lógica que obedece al nuevo orden impersonal de las cosas.⁸⁷ Porque precisamente nos encontramos ante la moda inmaterial, la moda de la nada, y no ya poniéndonos en el plano de la ontología de lo virtual, como una suerte de actualización de la totalidad de conformidad de Heidegger, sino la moda del dolor patológico, la moda de la altanera «Razón» que destruye la naturaleza (nos hemos conducido al cambio climático, irrevocablemente, por muchos caminos, y todos responden sin duda al culto y beneficio de la vanidad), la moda del mal y el nihilismo. ¿No es Stavroguin, por ventura, la persona más actual que pueda haber? En Stavroguin, el sacrificio se subvierte hasta retorcerse en la conciencia que se roe en el mal por el mal, y que disfruta en el dolor de su pecado sin arrepentimiento. El sacrificio de Stavroguin procede del placer en la tensión entre el bien y el mal que concede un abismo que para él resulta insalvable. Pero para convertirse en abismo, hace falta mirar, y Stavroguin está enfermo de abismos, o se dirá, tal vez, que es él mismo un abismo. Ilógicamente, no pierde nada al tirarse de cabeza. Es el fruto sembrado por esos envenenadores y sepultureros.

Por fin la secularización de Dios, la gran tontería, conduce a la secularización definitiva de la vida, que se atestigua ahora a través de lo que no existe. Vivimos sin

⁸⁶ Espacio de absoluta inmaterialidad, mundo lleno de imágenes artificiales, aquella «vanidad de vanidades» que señala Kierkegaard reclamando una vivencia de la naturaleza en tanto que un existir afectivamente con las cosas, frente al abismo, como el *Übermensch*, o, como escribe Stefánsson, como vida plenamente llena de vida. Frente a un mundo construido por el método lógico, que origina esta realidad de imágenes, Stefánsson sostiene que aquella naturaleza se abre a través de la poesía como revelación del valor oculto de la existencia, el misterio eterno de todo lo que es en tanto que aquella naturaleza sagrada. Y ahora la imagen se presenta en tanto que instituye y concede valor a la realidad... siendo lo más fugaz.

⁸⁷ El abandono de la naturaleza y el rechazo a esa ingenua sensibilidad de la fe en pos de la supremacía de la lógica ha conducido al mundo de la imagen inmediata, «un mundo superpoblado de imágenes, cruzado hasta la saturación por sus proyecciones, lanzadas en todas las direcciones, un mundo en el que ellas se encuentran proliferando ilimitadamente, superponiéndose ininterrumpidamente, amontonándose hasta lo imposible.» José Luis Brea, “La era de la imagen electrónica” en *Contrastes*, vol. 13 (2008), p. 15.

creer en esa gran tontería, pero lo relevante no es la existencia o la fe en Dios, sino la ausencia de sensibilidad natural (¿no era fe también la sed de vida del dionisiaco Zaratustra, rebosante de alegría?). Ya ninguna alegría es capaz de alterar el orden necesario de las cosas.⁸⁸

La experiencia cotidiana nos enseña que los éxitos y los fracasos alcanzan por igual a los píos y a los impíos, a los virtuosos y a los viciosos. Así ha sido, así es y así será. Por tanto, así debe ser, pues deriva de la necesidad de la naturaleza divina y no es menester ni posible modificar el orden existente de las cosas (Hegel dijo más tarde: «[Lo real es racional]».⁸⁹

Según la Biblia, Dios existe y sufre, pero los hombres parecen haberlo olvidado. Por ello se escandaliza Kierkegaard: Jesús murió en la cruz para redimir el mal y vivir eternamente, pero, según nos adentramos en este marco de investigación, rápidamente llegamos a una conclusión que nos impide comprender racionalmente el problema, del mismo modo que no podemos aceptar la existencia de otros dioses que, sin embargo, sí estaban asimilados en otras culturas, pues con ellos se compartía una vida que al mismo tiempo era sagrada y profana. Y cuando admitimos la hegemonía de la lógica, renunciamos a la abundante poesía que nos han legado las mitologías de todas esas otras culturas donde los dioses forman parte de la misma vida; todo porque esas verdades que nos cuentan, como sabemos, son irracionales. El día que Nietzsche dictamina que *Dios ha muerto* es el demonio de Laplace el que ha resucitado en su lugar, porque es el dios del mundo el que debía haber sido sepultado, pero en su lugar murió el dios primordial de la vida. Este dios del mundo es la sombra matemática que anuncia la inexorable ley de identidad y el principio de no contradicción, el dios mecánico de la filosofía idealista. A pesar de ello, Dios, el primero en romper tablas de valores, se encarnó para redimir el mal de la «Razón», el pecado de la moral y el conocimiento. Y así aparece de nuevo la cruel brutalidad de la naturaleza, que irrumpe por encima del mundo racionalista: Yahvé, el dios judío de todos nuestros miedos, de la venganza y la violencia, quizá sea el único dios de todos los hombres.

Además de la «santidad» de Yahveh, se emplean expresiones afines, tales como su furor, su celo, su cólera, su fuego devastador. Todas ellas significan no tan sólo su justicia vengadora ni tampoco tan sólo el Dios que obedece a su temperamento vive en intensa pasión, sino todo ello,

⁸⁸ «La moderna pérdida de creencias, que afecta no sólo a Dios o al más allá, sino también a la realidad misma, hace que la vida humana se convierta en algo totalmente efímero.» Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder Editorial, 2021), p. 43.

⁸⁹ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., p. 370.

a la vez, impregnado y transido del carácter tremendo, mayestático, misterioso y augusto de su irracional esencia divina. Lo mismo puede decirse de la expresión el «Dios viviente». Su vivacidad tiene un sensible parentesco con su arrebató, su celo [...].

Por su atributo de *vida*, este Dios es distinto de cualquier especie de «razón universal» pura; él es ese ser que se sustrae a toda posibilidad de filosofía; ese ser, en definitiva, irracional [...].⁹⁰

Es curioso preguntarse: ¿por qué Nietzsche es incapaz de ver el mismo terror en la zarza ardiente y en la cruz en la que muere Jesús, él, tan admirador del Dios terrible que aparece en el Antiguo Testamento? ¿Cómo puede declarar, sin darse cuenta de que le afecta el mismo temor y temblor, las mismas altas montañas, «El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, [...] más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir [...]» y negar el mismo Dios, el mismísimo Dios, de Lutero y Dostoievski, contrario precisamente a ese nihilismo que tanto denostaba? Nietzsche no creía en Dios porque no necesitaba a Dios, pues toda divinidad *moral* es síntoma de la iniquidad connatural al hombre; por eso el personaje más nietzscheano de Dostoievski es Kirílov: «Si no hay Dios, entonces yo soy Dios.»⁹¹ Pero ni siquiera el «científico» Nietzsche pudo evitar esa contradicción: eso, justamente, es lo que lo ennoblece. Huir de la contradicción es lo propio de la «Razón», pero Nietzsche, en cambio, fue tras ella, así lo quiso el arrebató de locura que los griegos asociaban a la posesión divina; Shestov señaló que, después de todo, Nietzsche no pudo menos que agachar la cabeza ante la inevitable fatalidad, y la filosofía, a pesar de los pesares, quedaba eternamente sometida por el poder del racionalismo.

El árbol del conocimiento del bien y del mal fue plantado por Dios junto al árbol de la vida, pero no para que el hombre se alimentara de sus frutos. La oposición misma de bien al mal, o, mejor dicho, la aparición del mal, coincide no con el acto de creación del mundo —entonces todo era *valde bonum*— sino con el momento de la caída de nuestro ancestro. Antes de eso, la libertad, no sólo la divina, sino también la humana, era ilimitada: todo estaba bien porque Dios lo había hecho; todo estaba bien porque el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, lo había hecho; ésa es la esencia del *valde bonum* bíblico, tan enigmático para nosotros. En cambio, la libertad como posibilidad de elegir entre el bien y el mal, libertad que los griegos conocían y legaron a la filosofía medieval y luego a la moderna, es la libertad del hombre caído, es la libertad subyugada por el pecado: ella ha dejado que el mal penetre en el mundo y es incapaz de expulsarlo. Por eso, cuanto más se aferra el hombre a la convicción de que su salvación está ligada al

⁹⁰ Otto, op. cit., pp. 162-163.

⁹¹ Fiódor Dostoievski, *Los demonios* (Madrid: Alianza Editorial, 2015), p. 787.

«conocimiento» y a saber distinguir entre el bien y el mal, más crece y más firme se arraiga en él el pecado. Se aparta del *valde bonum* bíblico como se apartó del árbol de la vida, y cifra sus esperanzas sólo en los frutos que arrancó del árbol del conocimiento.⁹²

¿Cuál podría ser entonces el símbolo de Dios, sino el abismo oculto, la zarza ardiente? Esa fría luz de los falsos profetas, muy alejada de la cálida luz del sol que abre el claro del bosque, esa aburrida bombilla, cansina luz de tubos fluorescentes, sirve de estandarte y adalid a las virtudes de la Ilustración; «el progreso de la Historia», que no el devenir, la justificación del mal, que no el bien, el veneno que venden enfrascado esa procesión de sepultureros de la vida, ciertamente, tan soñadores e ilustrados; clarividencia ciega incapaz de aceptar la muerte, instruidos que se engañan con engañosa ciencia, ungiendo con potingues a su admiradísimo sujeto universal, inmortal para ellos en un más o menos allá; hombres ilustradísimos a los que Kirílov tiene a bien dirigirse con no poca mala intención:

Quiero ponerlos de vuelta y media [...] «*Liberté, égalité, fraternité ou la mort!*» [...] Espera un poco todavía... ¿Sabes? Voy a firmar también en francés; «*de Kiriloff, gentilhomme russe et citoyen du monde*». ¡Ja, ja, ja! —rompió a reír a mandíbula batiente—. No, no, no, he encontrado algo mejor. ¡Eureka! «*Gentilhomme-séminariste russe et citoyen du monde civilisé!*»⁹³

Sin duda, la luz ilumina a los más de los inteligentes. Y «da gusto hablar con una persona inteligente»⁹⁴...

ORDALÍA

Martensen afirma que la filosofía de Hegel ilumina la verdad de las enseñanzas cristianas. Asimismo, hace suya la ambición hegeliana de revelar cómo esa verdad se desarrolló durante siglos con el progreso de la historia. Pero Kierkegaard sostendrá que esto degrada la fe y que la verdad más esencial se desarrolla dentro de cada corazón humano en el transcurso de una vida, puesto que el amor (la esencia de Dios y el anhelo de todas las almas) es la más honda verdad del cristianismo.⁹⁵

Con toda su altivez y toda su solemnidad, la «Razón» aún no es capaz de responder a la muerte. No tanto porque no pueda, sino porque no se atreve: por mucho que se esfuerce en aparentar entereza y seguridad, pierde la compostura como el

⁹² Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., pp. 413-414.

⁹³ Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., p. 793.

⁹⁴ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., capítulo séptimo del libro V, Pro y contra.

⁹⁵ Clare Carlisle, *El filósofo del corazón. La inquieta vida de Søren Kierkegaard* (Barcelona: Taurus, 2021) p. 67.

mismísimo creyente que, con temor y temblor, se derrumba ante una terrorífica revelación de Dios. Todavía asusta a los idealistas hundirse largamente en el abismo de la tierra tibia donde reposan todos los ídolos, todos aquellos hombres inteligentes que un día se apagaron. Sí pueden acallar el miedo con segundas y terceras, sí pueden inventar conceptos e inferir ideas nuevas, disimular impostada medida e incluso construir teorías más o menos científicas acerca de la inmortalidad de un sujeto infinito y en sí, pero con todo... con todo no son muy convincentes profetas y no parecen capaces de salvar la sustancia en que se pudre su querido ente.

Sólo del árbol de la ciencia del bien y del mal no debía comer el hombre, para que la ciencia no viniera al mundo y trajera consigo aflicción: el dolor de la nostalgia y la dudosa dicha de la posesión, el horror de la separación y la dificultad de la separación, la intranquilidad de la reflexión y la preocupación de la reflexión, la indignancia de la elección y la decisión de la elección, el juicio de la ley y la condena de la ley, la posibilidad de la perdición y la angustia de la perdición, el sufrimiento de la muerte y la expectativa de la muerte. Si hubiese ocurrido así, si el mandamiento no hubiese sido violado, todo habría seguido siendo como era: muy, muy bueno [...]. Entonces la seguridad de la paz se habría posado sobre todas las cosas [...]; entonces el cielo no se habría reflejado siquiera en la vida terrenal, para que ninguna premonición tuviera que elevarse sobre la profundidad de la inocencia; entonces ningún eco habría hecho salir a la añoranza de su oculto refugio, pues el cielo estaba en la tierra y todo era pleno. Entonces el hombre habría despertado del sueño profundo en el que Eva llegó a existir para volver a sumirse en regocijo y esplendor; entonces la imagen de Dios habría estado impresa en todo, en el brillo de un esplendor que adormecía todas las cosas en el sortilegio de la perfección, que lo movía todo sin moverse. Entonces el cordero habría descansado junto al lobo, y la paloma habría anidado junto al ave de rapiña, la venenosa cizaña habría sido inofensiva; entonces todo habría sido muy bueno. [...] No habría habido diferencia entre el bien y el mal, pues esa distinción era precisamente fruto del fruto de la ciencia; y, sin embargo, nadie habría preguntado *de dónde* venía todo; [...].⁹⁶

Hace mucho que se afirmó (y se rechazó tajantemente) que todas las cosas estaban sujetas al devenir, y todo por una salvedad, una pequeña salvedad, muy pequeñita, que no era otra que la de poder aceptar, sin caer en la contradicción, la impertérrita inmortalidad de Platón, de Aristóteles, de Kant — porque, ¡cómo afirmar al mismo tiempo la inmortalidad y el devenir, cómo proclamar que la sustancia queda reducida a accidente! Resulta inaceptable, de todo punto, que la materia de la eternidad no sea inmaterial. Aunque todos se conviertan irrefutablemente en esqueletos, para esos secularizadores la sucia tierra es indigna de la pulcritud de la «Idea». Horroriza que la

⁹⁶ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, op. cit., pp. 140-141.

esencia se convierta irremediamente en no ser: el hombre tiembla ante todo lo que le pueda recordar a la nada de la muerte y sin duda se desmaya al asomarse a ciertos abismos; vivir, sin duda, superando el miedo de la muerte, como Don Juan (ya se ha dicho) o como, de forma más terrible (y el ejemplo es más acertado para este mundo nihilista) goza Stavroguin, supone también un sacrificio, un gran sacrificio, el mayor sacrificio. Vivir por la dicha de vivir, y hacer de la vida el mayor sacrificio que merezca la pena, es lo que nos muestra el *Übermensch* de Nietzsche, y esto es lo que transformarán los santos en doctrina del dolor, vivir para sufrir; también Kierkegaard y Dostoievski insisten en ello, porque tal vez no pueda existirse de otro modo que sufriendo, pero, en ningún caso ocultando ese sufrimiento (los santos, en cambio, se esfuerzan por autoinfligirlo). Es el sacrificio de esos que despreocupadamente bailan como inadvertidos esqueletos bailones, porque saben que si el devenir es eterno no es por inmortal, sino porque la muerte es eterna, y el eterno retorno simboliza que todo sea para volver a dejar de ser. ¿Quién podría creer que Nietzsche tuviese miedo de la muerte, y que incluso temiese que el concepto se desvaneciera... para siempre? ¿Quién negará que Nietzsche vació la copa de amargura para bañarse en el reposo indiferenciado de la naturaleza que irrumpe dichosa y salvajemente?

El eterno retorno sella el vaciamiento de la copa de amargura una y otra vez. ¡Con él ha desaparecido la «Inmortalidad», la «Belleza», el «Bien», la «Verdad»! Contra la sabiduría jovial, audaz y cálida de Zaratustra, los falsos profetas imponen sus verdades últimas y ejercen el decretado poder de las llaves. Lo hacen porque Nietzsche mata a Dios, que no a la muerte, que es lo que hará un Kant o un Hegel, temerosos no ya del más allá, sino de los continuos desengaños del día a día (y por desavenencias semejantes ya cedieron el trono al demonio de Laplace; es curioso que los idealistas basen su progreso en matar a Dios y a la muerte). Son científicos, pero ellos mismos niegan la más estricta biología: ellos dirán que el corazón no puede latir, porque entonces podría dejar de latir, ¡y lo importante es la «Idea»! La filosofía, dice Shestov, abandona la sabiduría de los antiguos: en lugar de enseñarnos a vivir adecuadamente, atesorando la vida porque no se niega la muerte ni el valor mítico de lo sagrado, se convierte en saber contra la vida y niega tajantemente la posibilidad de la muerte. Los mitos, por su parte, se ven sujetos a las más terribles ordalías para probar que dañan la lógica del mundo, a pesar de que, en sus comienzos, nos mostraban la divina unión de vida y muerte. «Porque el estar muerto y la muerte [...] socava la base misma del poder

de la sorda Ἀνάγκη y de todas esas verdades evidentes que se apoyan en esa Ἀνάγκη.»⁹⁷
¿Y cómo podría aceptarse que Dioniso sea descuartizado, que Jesús muera en la cruz y que, en general, todo aquello mágico y dulce, tan joven y alegre, se descomponga hasta no ser nada?

Los antiguos, para despertar de la vida, iban hacia la muerte. Los modernos, para no despertar, huyen de la muerte y tratan incluso de no acordarse de ella. ¿Quién es más «práctico»? ¿Quiénes equiparan la vida terrenal a un sueño y esperan el milagro del despertar o quienes ven en la muerte un sueño sin imágenes, un sueño perfecto, y se consuelan con explicaciones «rationales» y «naturales»? Ésa es la pregunta fundamental de la filosofía: quien la evita, evita la filosofía misma.⁹⁸

Los terribles sepultureros, los miembros de ese excelso, distinguido e imperturbable tribunal, no serían capaces de aceptar su propia muerte: ¡y si desde luego hubiese que creer que incluso Kant o Hegel pasaron a ser monstruosos esqueletos...! Jamás podrán soportar ese horror, lo tomen como quieran y crean lo mucho que lo intenten por medio de la adorada dialéctica; y jamás podrán regresar, de la mano de Hegel, al *ridículo de la cruz*. La «Razón» nunca podrá integrar en su «Verdad» la horrible muerte de Dios, y por eso falsean y secularizan la fe: pese a todo, se necesita sangre que *justifique*... Pero que no se enfade nadie: sea, Kant no se descompuso horrorosamente bajo la tierra, y ahí lo tenemos, inmortal, en lo más alto del pabellón de la «Verdad». ¡Y aquí nadie se burla! Creer esto no resulta para nada ridículo, pues en este caso contamos con el beneplácito de la «Razón». ¡Bendita sea su aparentemente rigurosa pero ciertamente poco rigurosa autoridad! Bendita sea esa autoridad que nos despojó de los dioses y, por medio de la lógica, nos otorgó las riquezas del mundo...

Los ferrocarriles en sí no enturbiarán los manantiales de la vida, lo que está maldito es todo eso en general, todo ese espíritu científico y práctico de los últimos siglos; puede que, en su conjunto, de veras, esté maldito. [...] ¡La ley de autodestrucción y la ley de conservación son igual de fuertes en la humanidad! El diablo reina sobre la humanidad de la misma manera y hasta unos límites de tiempo que todavía desconocemos. ¿Usted se ríe? ¿Usted no cree en el diablo? No creer en el diablo es una idea francesa, una idea frívola. ¿Sabe usted quién es el diablo? ¿Sabe usted cuál es su nombre? Y sin saber siquiera su nombre, se ríe usted de su imagen, siguiendo el ejemplo de Voltaire, de sus pezuñas, de su cola y de los cuernos, los que ustedes mismos han inventado; porque el espíritu maligno es un espíritu grandioso y amenazante, y no con pezuñas y con cuernos, los que ustedes le han atribuido. [...] ¡Las prisas, el estruendo, el

⁹⁷ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 126.

⁹⁸ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., p. 222.

ruido, y todo eso por la felicidad de la humanidad, dicen! «Demasiado ruidosa e industrial se está volviendo la humanidad, poca paz espiritual hay en ella», se lamenta un pensador ermitaño.⁹⁹

¿Pero por qué este abismo? ¿Por qué esta ruptura con la vida, por qué el quejido de la «Necesidad», por qué no aceptar que se es, que se es con toda la existencia? ¿Por qué justamente los lógicos renuncian al ser, pero luego se desesperan con el mal y con la muerte — después de haber convertido al ser en nada, a la vida en muerte, y al «Bien» en «Mal»? Y si algo han de tener muy claro esos racionalistas es que, como el hombre del subsuelo (y él, al menos, se arrepiente cruelmente, pero ya no quiere corregirse, mientras estos ni siquiera admiten que, en algún momento, lo que han hecho merezca arrepentimiento alguno), ellos mismos ya no pueden ser felices, porque ellos mismos han negado la vida y el abismo al que todas las cosas regresan con la muerte; ¡resulta inimaginable que un racionalista pueda sonreír mirando los pájaros en el cielo, que le parecen simples hechos de la cadena formulada por el destino! Y después de haber justificado racionalmente el mal de Smerdiakov y el demonio de Laplace, después de haber ratificado la inevitabilidad del mal en el menos mano de los mundos posibles, después de todo eso, la lógica se escandaliza ante el mal. El racionalismo enaltece la brutal escisión de la virtud moral en bien y mal, y después, cuando la existencia se impone y quiebra sus presupuestos, cuando ese mal del que la «Razón» se encarga se engrandece violentamente y se vuelve dominante, se asombra, ¡pero no se culpa! Lo relevante siempre fue la teoría, no la práctica; la vida es prescindible, el dolor es una convención o una invención del pensamiento, un simple velo que se desnuda con una luz clara y distinta; este es el consuelo inmaterial, pero esto hoy sucede con mucha normalidad.

Spinoza no se detuvo ahí. Dice: «[Si los hombres nacieran libres, no formarían, en tanto que siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal]». Y en el escolio de esa verdad cita el relato bíblico del pecado original. El primer hombre carecía de la capacidad de distinguir el bien de mal, es decir, «por su propia naturaleza» el vicio no se distingue en nada de la virtud. Y eso no le impidió a Spinoza dedicar todo su *Tratado teológico-político*, que tuvo una inmensa importancia histórica (entre otras cosas, definió la teología protestante moderna, y no sólo la protestante), a demostrar la idea de que la Biblia no intenta en modo alguno enseñar al hombre la verdad, que su tarea es exclusivamente moral: enseñar al hombre a vivir en el bien...

Pero, ¿cómo, en ese caso, la leyenda del pecado original pudo aparecer en la Biblia? ¿Y por qué la Biblia comienza por revelar a los hombres una verdad absolutamente incomprensible para su

⁹⁹ Dostoievski, *El idiota*, op. cit., pp. 563-566.

razón: que sus nociones del bien y del mal son en esencia ilusorias; que, en palabras del apóstol san Pablo, la «ley» se introdujo después, es decir, cuando la historia ya había comenzado, y que fue introducida para que «abundase el pecado»; que el primer hombre no distinguía el bien del mal, no conocía la ley, pero cuando arrancó y probó el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, es decir, cuando empezó a distinguir el bien del mal, recibió la «ley» y, junto con ésta, también la muerte? Se trata de una contradicción flagrante y en absoluto casual, como no son casuales las contradicciones que atraviesan de lado a lado las obras de Spinoza.¹⁰⁰

La «Razón» demanda a todas horas su cuota de atención, pues se ha arrogado el destino de la existencia, ¡y exige que se la siga y se la adore! Y grita: «¡Estos son mis juicios universalmente válidos!» No le importa que sufras, porque así es como dicta el orden natural de las cosas, y no ha lugar a quejas, no es posible clamar desde el abismo. La «Razón» sentencia, como El Gran Inquisidor reprocha a Jesús, que el dolor es necesario y la resignación es inevitable, ¿y a quién le importa la humillación, y quién va a preocuparse por ello? Se trata de la imperturbable justicia del destino, y mal hará el hombre en quejarse en lugar de someterse a su todopoderosa potestad. Todo saldrá mal siempre, porque así tiene que ser, ¡y no de otra manera! ¡Aunque quieras que sea de otra manera! ¡Aunque grites que podría ser de otra manera, que harás que sea de otra manera, que tomarás el destino a voluntad! Hemos de aceptar que Dios (ese Dios violento, irracional e intolerable) nos ha abandonado, y, sobre todo, que entonces Dios aseguró el mal en el mundo, y que trató, como un dios griego, de devorarnos. No supone entonces ninguna pérdida: ¿acaso no permitió la presencia del diablo, y a todo lo que siguió después, a Caín, la torre de Babel, todas las muertes y plagas, no maldijo para siempre al hombre, no envenenó su voluntad por querer obedecer a la «Razón» y renunciar a su celoso capricho? Por suerte ahora nos ampara la «Razón» y nos ayuda a distinguir del bien y el mal, y somos como dioses — dioses inmóviles que tienen que aceptar imperturbablemente lo que aparentemente es, y sin embargo sabemos que se mantiene estático e irrevocable. Acaso no dioses, sino ídolos, y no muy bien parados, porque, aunque tenemos que aguantarnos, no todo sale como en el fondo queremos; pero aun con todo es una *suerte* comparada con aquel Dios homicida. ¿O nos sigue haciendo sufrir a voluntad aquel Dios iracundo, celoso, vengativo, hebreo, arameo y casi griego, que nos odia por despreciarlo? Escribe Shestov, y sus palabras, que resuenan en la Antigüedad, todavía tienen valor hoy: «Sólo la locura de la fe que no

¹⁰⁰ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., pp. 370-371.

pregunta nada a nadie puede despertar al hombre de ese letargo en el que cayó tras probar los frutos del árbol prohibido.»¹⁰¹

La aparición del impío, gracias al poder de Satanás, vendrá acompañada de toda clase de milagros, señales y prodigios engañosos. Y con toda su carga de maldad seducirá a los que están en vías de perdición, por no haber amado la verdad que los habría salvado. Por eso Dios les envía un poder embaucador, de modo que crean en la mentira y se condenen todos los que, en lugar de creer en la verdad, se complacen en la iniquidad.¹⁰²

¹⁰¹ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 436.

¹⁰² 2 Tes, 2, 9-12.

¿SE PUEDE AMAR CON TODO EL CORAZÓN? EL BOSQUE DE SIRILUND

«Desde hace mucho tiempo», exclamé, «nuestra vida ¡oh Naturaleza!, se confunde con la tuya, y nuestro propio mundo, por el amor, es juvenilmente celeste, como tú y todos tus dioses.»

«Paseábamos por tus bosques», continuó Diotima, «y éramos como tú; nos sentábamos junto a tus fuentes y éramos como tú; subíamos a lo alto de los montes con tus hijas las estrellas, como tú.»¹⁰³

Quizá habría que intentar recobrar la calma bajo la calidez del sol. La calma o la irracionalidad, si se prefiere, pero no sin cierta prudencia (pues, igual que Glahn, uno puede llegar a desgarrarse por amor). Porque cuando se clama por los sagrados misterios de la mitología no se pretende rescatar el rito brutal y sangriento o la falta de sensatez, sino reencontrarse con aquel sentido místico, conciliador, sencillo, que reposa en la primigenia unión con la naturaleza. No se trata de negar la razón (la dulce sabiduría jovial), sino el racionalismo, al mismo tiempo que se reivindica la sensibilidad *natural* y la prudencia sin caer en los excesos del irracionalismo. El corazón, mismamente, es del todo irracional, y de ahí que Stefánsson anteponga el deseo a la fría pragmaticidad del cientificismo; porque la buena ciencia nos es propicia sin lugar a dudas, pero no podemos vivir ensartados en los complejos mecanismos del demonio de Laplace. Lejos del fanatismo encarnizado de los santos, la sabiduría jovial descansa plácidamente bajo el sagrado sol de la naturaleza, aunque de todas formas resulte *más humano* el desasosiego pasional que el maquinal determinismo matemático. La calma sensata y cálida, todavía no arrebatada por la culpa y el desenfreno. La calma del bosque hasta que aparezca el amor de Edvarda.

Es un hecho, el corazón del hombre está dividido en dos partes, he ahí la razón de que se pueda amar a dos personas a la vez, la biología lo permite, lo exige, dirían algunos, pero el sentido del deber, la conciencia, nos aconseja otra cosa, y la vida cotidiana resulta a veces terriblemente difícil de soportar. Cuando se despiden del médico y de su esposa, el muchacho considera la posibilidad de pedirle a Ólafur que le preste un fusil, para poder meterse un balazo en la parte del

¹⁰³ Friedrich Hölderlin, *Hiperión, o el eremita en Grecia* (Madrid: Ediciones Hiperión, 2016), p. 139.

corazón de la que la joven de ojos verdes y cabellos demasiado cortos se ha apropiado tan de repente y sin la menor piedad.¹⁰⁴

Dios mismo, por mucho que se le haya tratado de impostar un cariz de inmóvil racionalismo, es decididamente terrible y celoso, y esto no es cuestión de interpretaciones: basta con echar un vistazo al Antiguo Testamento.¹⁰⁵ El mal es la «Idea» (conciencia como enfermedad), y demasiados altares se erigen en su honor. Dios desaparece cuando se convierte en concepto, cuando se deja de sentir lo sagrado, cuando se busca la claridad en el mito, cuando se prefiere deducir en lugar de adivinar¹⁰⁶, cuando se tala el bosque oscuro, cuando se cierra la brecha de la herida y se consumen las llamas de la zarza. La reflexión arruina el misterio, alimenta el nihilismo y quita las ganas de vivir. El hecho de que Dios mismo se revelase entre los hombres, y que lo hiciese, además, como el más indigno y miserable para anunciar fatalmente su muerte, nos advierte del difícil encaje lógico del racionalismo en la religión.

A Hamsun (como a Nietzsche) le embargaba esa superioridad propia de los espíritus más nobles; ambos se sentían embargados con los impetuosos exabruptos de Yahvé. Nietzsche admiraba la solemnidad de la religión hebrea, a diferencia de la debilidad enfermiza propia del cristianismo. Por supuesto, Hamsun y Nietzsche admiraban a Dostoievski, quien era capaz de escribir sobre el abismo de la existencia y la irracionalidad de la vida, sin dejar de esperar y de amar, sin embargo, ese breve momento de eternidad que concede el éxtasis, esa pequeñísima unión armónica con todo que tan pronto como brota se apaga, y que comparten las naturalezas agitadas y enfermizas (Hamsun y Nietzsche sufrían de los nervios, como Dostoievski); esa misma unión armónica que aparece, finalmente, en el pensamiento del escritor ruso cuando afirma su sueño de un cristianismo ingenuo, su personal interpretación de las enseñanzas de un profeta judío que existió para redimir a los hombres (algo ya no

¹⁰⁴ El corazón del hombre, p. 84.

¹⁰⁵ Pues a Dios no se le puede ver ni nombrar de tan horrible que es, y sólo así puede comprenderse la experiencia de temblor que menciona Kierkegaard. «Y se le apareció el Ángel de Yahvé en una llama de fuego en medio de una zarza; y él miró, y vio que la zarza estaba ardiendo pero no se consumía. Entonces Moisés se dijo: "Voy a acercarme para contemplar esta maravillosa visión, y ver por qué no se consume la zarza". Cuando Yahvé vio que se acercaba para mirar, le llamó desde la zarza: "¡Moisés! ¡Moisés!" Él respondió: "Aquí estoy." Dios le dijo: "No te acerques; quítate las sandalias, porque el lugar que pisas es sagrado." Y añadió: "Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob." Moisés se cubrió el rostro, porque temía mirar a Dios.» Éx., 3, 2-6. «"Yo protejo a quien quiero y tengo compasión de quien me place; sin embargo, no podrás ver mi cara, porque quien la ve no sigue vivo."» Éx., 33, 19-20.

¹⁰⁶ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit. Cfr. "De la visión y el enigma".

propio del colérico Yahvé), y no para anunciar el Apocalipsis en la tierra de Galilea. El envenenamiento de espíritu, que diría Nietzsche, a través del cual se renuncia a la vida en pos de un más allá idílico (el Reino de Dios), no se aleja, sin embargo, de su ideal de naturaleza.¹⁰⁷ La calma, el común acuerdo de todas las cosas, como una fuente que se vierte suave e incansable, una continua e informe eternidad donde nada se distingue, sino que todo forma parte de lo mismo, es el mensaje de sabiduría que recogemos de todos los ritos y que ahora tratamos de negar por las imposiciones del racionalismo. Para Nietzsche era un bálsamo poder pasear en Sils-Maria, aún en la más estricta y triste soledad. Son esos breves momentos de eternidad los que uno añora, a veces, pero que hacen encontrar el punto en común entre un temeroso cristiano y el mayor alborotador de los ateos. La agitadora encarnación de Dioniso, en el fondo, sólo quería abrazar esa queda calidez del sol y la apacible tranquilidad de la noche.

«El sueño de la naturaleza es el mecimiento primordial, la voluptuosidad de la indivisión, la irresponsabilidad del cielo o la felicidad de una absoluta ignorancia. Entre árboles y flores, el conocimiento es un pecado; [...]»¹⁰⁸ «*Nada ha existido nunca*»¹⁰⁹, escribe también Cioran con pesimismo, pero acaso *nada ha existido porque nada es lejos de ese Ser primordial*. «[...] el secreto muerto en la piedra, en la planta despierto, el ritmo oculto o manifiesto de la naturaleza entera. [...] Soledades ardientes en las que todo es *vida*... El espíritu duerme y sueña en la naturaleza.»¹¹⁰ «Fui una vez *naturaleza*, pues la nostalgia me remonta, como una reminiscencia, al tiempo en que era *uno* con las flores, con las aguas y las montañas.»¹¹¹ Sólo lejos del mundo es posible reposar en la unión primigenia de la naturaleza, «el exilio en el ser, el extravío en la existencia.»¹¹² De este modo, en el marco de la investigación, en consonancia con lo que reclama Kierkegaard, hay que atender a la sencillez de los lirios y los pájaros, pues esa humilde acogida de la vida nos enseña que a cada día le basta con su afán, cada día apartado de las preocupaciones mundana, en inocente compañía del acontecer, sin necesidad de tiempo, sin frustraciones ni empeños, sino esa simple ingenuidad que no se distingue,

¹⁰⁷ Ontológicamente, por supuesto que sí; pero no en los términos de esa unión afectiva con la naturaleza.

¹⁰⁸ Cioran, *Lágrimas y santos*, op. cit., p. 167.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 168.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 72.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 158.

¹¹² *Ibid.*, p. 169.

pues se es una misma cosa con el ser.¹¹³ «La ebriedad de la existencia había logrado convencernos de que la vida lo es todo.»¹¹⁴ Cuando Virginia Woolf escribe en *Al faro* sobre el paso del tiempo y las emociones que amenazan y desbordan la vida, lo hace, probablemente, pensando en la devoradora nostalgia hacia un pasado ancestral que queda, como el Paraíso, para siempre sepultado. La desazón por no saber vivir, la agitación de la compasión y el dolor del recuerdo, la angustia de un amor unívoco y desesperado, prácticamente irreal, por todas las cosas, por cada flor y cada mano, cada fruta y cada canto de cada pájaro, incluso lo que en apariencia no tiene vida pero por lo que pasa y atraviesa la vida, como las soñolientas olas del mar donde se bañan de sal los cuerpos, el cielo donde se mece y adormila el sol, que incesante e imperceptiblemente se quiebra con el paso de tiempo. Pero el alma no se resiste, porque todo brota como el cauce del río, y el corazón se encoge y tiembla. Sin darnos cuenta, ese Paraíso se desvanece, el Paraíso que nunca estuvo más allá de nosotros, sino que era el Paraíso terrenal de los dioses que nos asombraban antaño, que convivían con nosotros y a los que vilmente repudiamos, acaso por vergüenza o por despecho, y en su ausencia ya sólo nos acompaña el resentimiento y la melancolía, porque añoramos el ingenuo amor de todas las cosas.

¿Qué sentido tiene la vida? A eso se reducía todo: una pregunta muy sencilla, que se iba volviendo más acuciante con el paso de los años. La gran revelación no se había producido. Tal vez no llegara a producirse nunca. En cambio, había pequeños milagros cotidianos, iluminaciones, fósforos que se encendían inesperadamente en la oscuridad; y este era uno de ellos. Este, ese y el de más allá; ella y Charles Tansley y las olas rompiendo; la señora Ramsay que los unía; la señora Ramsay que había convertido aquel momento en algo permanente (igual que, en otra esfera, la propia Lily estaba tratando de convertir un momento en algo permanente), en eso consistía la naturaleza de la revelación. En que había forma en mitad del caos, en que aquel fluir y devenir eterno (contempló las nubes que pasaban y las hojas que se estremecían) a veces se transformaba en estabilidad. Aquí la vida se detiene, había dicho la señora Ramsay. ¡Ay, señora Ramsay, señora Ramsay...!, exclamó para sus adentros. A ella le debía aquella revelación.¹¹⁵

«Todo había formado parte de los campos de la muerte.»¹¹⁶ Lily Briscoe es incapaz de deshacerse de esa imagen culpable de la señora Ramsay, de su amor por ella

¹¹³ Emil Cioran, *Ventana a la nada* (Barcelona: Tusquets Editores, 2021), p. 232.

¹¹⁴ Cioran, *Lágrimas y santos*, op. cit., p. 194.

¹¹⁵ Virginia Woolf, *Al faro* (Barcelona: Lumen, 2021), pp. 198-199.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 222.

entre guirnaldas de flores¹¹⁷, de su incomprensión y sus lágrimas ardientes, ni tampoco de satisfacer los pesarosos lamentos del señor Ramsay; y todo en la vida parece quedar condenado a la infelicidad, a la amargura, el desengaño, y la resignación ante una existencia que no se sostiene, a excepción de esos breves momentos en que todo parece tener sentido, y la naturaleza se revela clara y distante bajo el sol y el alma, dejándose llevar, parece por un momento pertenecer, o regresar tal vez, a la eternidad.¹¹⁸

Esa misma eternidad que se derrama en los bosques de Sirilund, presa de un amor trágico y ardiente. Acompañado de su fiel perrito Esopo, el teniente Glahn camina entre los árboles henchido de contento, ceñido por la naturaleza como un espectral dios Pan, hasta que conoce a una muchacha del pueblo, Edvarda, y su corazón se llena de deseo y desesperación. A través de *Pan*, al igual que Dostoievski con *Los hermanos Karamázov* o Shakespeare mediante *Macbeth*, Hamsun devuelve al presente los problemas eternos que nos asolan desde los primeros mitos. Arrebatado por la melancolía, Glahn tiene que escoger entre la armónica calma del bosque y una vida social que no comprende y en la que no es capaz de integrarse. Porque aunque el mundo no le haga falta, no es capaz de vivir desde que se enamora de los ojitos de una muchacha. Por su amor a Edvarda, su alma se llena de tribulación y la existencia pierde todo sentido. Atormentado por la contradicción y la incapacidad de ser feliz, Glahn dispara a Esopo y provoca su propia muerte. La única posibilidad que ofrece el destino es el desamor, y el único consuelo que se presenta al alma es la unión en calma de la muerte con la naturaleza.¹¹⁹

Conozco los lugares por los que paso; siguen allí, en soledad, los árboles y las piedras, y las hojas secas crujen bajo mis pies. El monótono murmullo de los árboles y piedras que tan familiares me resultan me supera, me lleno de una extraña gratitud, todo entra en comunión conmigo, amo todo. Cojo una rama seca, la sostengo en la mano y la miro pensando en mis

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 221.

¹¹⁸ «Estrellas y árboles frutales en flor. La completa permanencia y la extrema fragilidad proporcionan por igual el sentimiento de la eternidad.» Weil, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 145.

¹¹⁹ En *Las tres hermanas* de Chéjov, Tusenbach parece que presiente su muerte en comunión con la naturaleza: «Estoy alegre. Es como si viera por primera vez en la vida estos abetos, estos arces, estos abedules, y todo me mirase a mí con curiosidad, esperando algo. ¡Qué arboles tan bellos y, realmente, qué bella debe ser la vida a su lado! [...] Este árbol se ha secado y, sin embargo, se mueve con los demás, agitado por el viento. Y a mí me parece que también, si muero, participaré a pesar de todo en la vida de una manera u otra.» Antón Chéjov, *Las tres hermanas* en *La gaviota. El tío Vania. Las tres hermanas. El jardín de los cerezos* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2020), pp. 297-298.

cosas, la rama está más bien podrida, me impresiona su pobre corteza, un sentimiento de compasión me recorre el corazón. Y cuando me levanto y echo a andar no tiro la rama, sino que la dejo en el suelo con cariño; al final la miro por última vez con los ojos humedecidos antes de abandonarla.¹²⁰

La noche acoge el desconsuelo y hace que todo pase; el sol calienta el alma y la vuelve alegre en los días que se suceden radiantes durante primavera, verano y otoño, haciendo felices y deseosos a los amantes. Todo se vuelve imposible en cuanto hay que conciliar esos sentimientos primigenios con el mundo. Glahn es incapaz de amar a Edvarda, porque supone renunciar a la naturaleza y participar de un mundo que envenena su corazón con terrible pesar. Del mismo modo ocurre con Eleseus en *La bendición de la tierra*: en ambos casos Hamsun retrata al hombre que se encuentra desarraigado a causa de la corrupción moderna. De manera similar, Dostoievski vincula el desencanto del hombre ruso con la pérdida de Dios propiciada por el idealismo ilustrado europeo: y sin Dios, el hombre ruso se vuelve indiferente, apático, enfermo, se aboca al nihilismo, siente inclinación por acciones reprobables y se conduce a la destrucción. En cambio, al encontrarse con Dios, el hombre regresa a la apacible tierra del pueblo llano y entiende la redención de su sufrimiento: por eso Rusia, según Dostoievski, ha de recuperar a su Dios. Se oponen aquí el ateísmo del espíritu liberal europeo, caracterizado en el indeciso Versílov, que cree y no cree en Dios y no es capaz de conciliar tales sentimientos, y la fe viva del pueblo del viejo Makar, que representa la consoladora sabiduría práctica del hombre de campo. Que el hombre ruso se encuentra desarraigado será lo que también afirmen Gógol (en los fragmentos de la segunda parte de *Las almas muertas* se muestra cómo Chíchikov, arrepentido por sus actos, trata de seguir el ejemplo de Márúzov, que reivindica la vida en el campo)¹²¹ y Tolstói, que ya

¹²⁰ Knut Hamsun, *Pan. De los papeles del teniente Thomas Glahn* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2013), p. 23.

¹²¹ «Le digo honestamente que, si perdiese todos mis bienes, y tengo más posesiones que usted, no vertería ni una lágrima. Lo principal no son las posesiones, que me pueden confiscar, sino lo que nadie me puede robar ni quitar. Ya ha vivido bastante en el mundo. Dice que su vida es un barco a merced de las olas. Ya tiene lo suficiente para vivir el resto de sus días. Establézcase en un rinconcito tranquilo, cerca de una iglesia y de gente sencilla y buena; o bien, si siente el fuerte deseo de dejar descendencia, cásese con una buena muchacha de condición humilde, acostumbrada a la medida y a la vida modesta. Olvídense de este mundo ruidoso y de todos sus caprichos tentadores; y deje que él también lo olvide a usted: en él no hay paz. Ya lo ve: todo en él es un enemigo, un tentador o un traidor.» *Las almas muertas*, p. 410. «De verdad, lo principal no está en esos bienes por los que la gente anda a la greña y se degüella. Como si el bienestar se pudiese adquirir en esta vida, sin pensar en la otra. Créame, Pável Ivánovich, hasta que la gente no renuncie a todo aquello por lo que se muerden y comen unos a otros, sin pensar en el bienestar de sus bienes espirituales, el malestar se arraigará también en sus bienes terrenales. Vendrán tiempos de hambre y de miseria, para el pueblo en su conjunto y para cada uno por

en su vejez tratará de compensar los desenfrenos de juventud tratando de imitar la templanza de un santo mártir.¹²² Aquí, por supuesto, encontramos el pesimismo religioso de Kierkegaard: «[...] la curación está precisamente en morir, en morir a todas las cosas terrenas.»¹²³ Incluso Zaratustra nos llega a decir: «El mejor y el preferido continúa siendo para mí hoy un sano campesino, tosco, astuto, testarudo, tenaz: ésa es hoy la especie más noble.»¹²⁴ Y, no obstante, como si estuviéramos condenados del todo a la infelicidad, también el rechazo a la *vanidad de vanidades* nos causa pesar: a ojos de los demás, Myshkin es un idiota, y Glahn un inadaptable social; los propios Nietzsche, Kierkegaard y Gógol mueren de forma triste, sin amor y sin amigos, tras apartarse del mundo.

Yo mismo soy incapaz de hacer o sentir nada, pero emplearé todas mis fuerzas para permitir que otros sientan; soy un hombre malo y no sé hacer nada, pero emplearé todas mis fuerzas para llevar a mis semejantes por el buen camino; soy un mal cristiano, pero emplearé todas mis fuerzas para no caer en la tentación. Me esforzaré, trabajaré en el campo sin escatimar el sudor

separado... Eso está claro... Se diga lo que se diga, el cuerpo depende del alma. ¿Cómo espera que todo vaya como debería ir? Piense no en las almas muertas, sino en su propia alma viva y, con la ayuda de Dios, emprenda otro camino.» Gógol, *Las almas muertas*, op. cit., p. 422.

¹²² Tolstói «ofrece como única receta salvadora el régimen de vida de los campesinos, la castidad, el amor a los semejantes, la no violencia y el respeto por todas las criaturas.» Víctor Gallego Ballester, "Introducción" en *Relatos* (Barcelona: Alba Editorial, 2013) p. 17. Poco después se cita una entrada de su diario fechada el 4 de marzo de 1855: «la religión de Cristo, pero desprovista de la fe y de los misterios; una religión práctica, que no prometa una felicidad futura, sino que la procure en la tierra.» Cfr. *Ibid.*, p. 18.

Sobre estas cuestiones, escribe Shestov: «No se trata de esos "campesinos inteligentes" en los que Tolstói buscaba una confirmación de su doctrina, sino de ese pueblo obtuso, rústico y sencillo al que hay que educar, transformar, instruir; en una palabra, adaptar a nuestros ideales. Ese pueblo que, si bien conoce proverbios, vive en cualquier caso según otra sabiduría que nosotros no estamos en condiciones de desacreditar a sus ojos ni mediante nuestras sociedades de temperancia, ni mediante nuestras escuelas, ni mediante nuestra literatura edificante, ni mediante el progreso. Él no nos hace objeciones e incluso está de acuerdo con nosotros; a veces bebe nuestro té, lee los cuentos que le escribe Tolstói y se enternece con ellos; pero sigue viviendo a su manera, buscando sus alegrías y marchando sin temor al encuentro de sus sufrimientos. Y esto no vale sólo para el pueblo ruso, como escribía Dostoievski, sino para todos. En Francia, Italia y Alemania verán lo mismo que en Rusia. Los ideales del pollo en la mesa del domingo y de la felicidad universal siempre han sido inventados por los maestros, por los hombres instruidos. Quizá por eso nunca se realicen, aunque los optimistas supongan que su reino está cerca. Ya el hecho de que hayan sido posibles *maestros* tales como Dostoievski y Nietzsche, que predicaban el amor al sufrimiento y proclaman que los mejores hombres deben morir, porque aquí lo pasarán cada vez peor, demuestra que las doradas esperanzas de los positivistas y materialistas no eran sino sueños infantiles. Ninguna reforma social eliminará la tragedia de la vida, y, por lo visto, ha llegado la hora de no negar el sufrimiento como cierta realidad ficticia de la que es posible librarse, como con una cruz del diablo, mediante las palabras mágicas "no debe ser"; el sufrimiento hay que aceptarlo, reconocerlo y, acaso, comprenderlo de una vez. Hasta ahora, lo único que nuestra ciencia ha sabido hacer es darle la espalda a todo lo terrible en la vida, como si no existiera, y oponerle ideales, como si éstos fueran la verdadera realidad.» Lev Shestov, *Dostoievski y Nietzsche. Filosofía de la tragedia* (Madrid: Hermida Editores, 2022), pp. 225-226.

¹²³ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* (Madrid: Editorial Trotta, 2008), p. 26.

¹²⁴ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "Coloquio con los reyes", p. 391.

de mi frente, y lo haré con honradez, a fin de ser una buena influencia para los demás. ¿Acaso no sirvo para nada?¹²⁵

Y como el amor, la fe es celosa, y también incomprensible, violenta y desgarradora. Siguiendo esta premisa, Job reprocha a Dios, igual que se reprochan Glahn y Edvarda. También es dulce, como se dice que fue Jesús, y es doloroso y sacrificado, como la cruz. El amor puede llevar a la muerte, y por algo Cioran menciona a Don Juan al hablar de la fe de las santas.¹²⁶ ¿Y hay algo que llene más nuestra vida que el amor, y que sea más irracional? En la obra de Dostoievski encontramos los más oscuros y trágicos sentimientos a causa del amor y la fe porque amor y fe no sólo despiertan en el hombre alegría y ternura, sino a su vez los brutales impulsos odio que lo llevan a la desgracia. La Biblia lo explica cuando afirma que Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza.¹²⁷ Tenemos al innombrable YHWH del Antiguo Testamento, cuya apariencia nos es desconocida, pues permanece oculto y el que lo vea está condenado a morir. Yahvé es un dios cruel, vengativo, errático, apasionado, oscuro, sagrado, agresivo, misterioso, maldito,¹²⁸ Dios de un único pueblo elegido, de una familia, el Dios que impone el miedo y el castigo para que se obedezca su potestad. Por otra parte, tenemos al Dios cristiano: Jesús, Hijo o Dios mismo que viene a la existencia, un dios conciliador, bendito, débil pero también beligerante, figura que, históricamente, vivió como un loco o un profeta, un dios que, pese a predicar en arameo, pertenece a Grecia¹²⁹, y al que incluso encontramos más lleno de contradicciones que el dios Yahvé (¿cómo puede ser Dios hijo de María, cómo puede Dios ser bautizado, si es Dios?).¹³⁰ Se habla de un Dios terrible, incognoscible e

¹²⁵ Gógol, *Las almas muertas*, op. cit., p. 414.

¹²⁶ «El *amante celestial* había hecho una nueva víctima. Jesús fue un don Juan del dolor.» Cioran, *Lágrimas y santos*, op. cit., p. 27.

¹²⁷ Gn 1, 26.

¹²⁸ «Lactancio dice que un Dios que no puede encolerizarse tampoco puede amar. Y que un Dios que no puede amar ni odiar es un Dios *immobilis*, pero no el "Dios vivo" de las escrituras.» Otto, *Lo santo*, op. cit., p. 193.

¹²⁹ No es esta una cuestión baladí: los Evangelios se escribieron en griego y fueron posteriores a Pablo de Tarso, por lo que están impregnados de su teología. Cfr. Antonio Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento* (Madrid: Editorial Trotta, 2006).

¹³⁰ «En fin, también a la luz y sobre el fondo de este sentimiento numinoso, con su aspecto misterioso y tremendo, debe contemplarse la lucha íntima de Cristo en la noche de Getsemaní, si se quiere concebir y revivir lo que ocurre realmente en su espíritu. ¿Qué significa este temor, esta vacilación que conmueve hasta el fondo de su alma, esta congoja próxima a la muerte, este sudor que llueve sobre la tierra como gotas de sangre? ¿Es el vulgar temor a la muerte? Pero ¿en quién? ¿En aquel que ve la muerte ante sus ojos desde hace semanas, y que ha celebrado con clara conciencia la última cena con sus discípulos? No; aquí no se trata del miedo a la muerte. Aquí es el espanto de la criatura ante el misterio tremendo, ante el enigma terrorífico. Y vienen al pensamiento, como paralelos y anticipaciones patentes, las viejas

impulsivo; se habla de un Hijo más compasivo, un Dios al mismo tiempo judío, arameo y griego, *pero Dioniso también era griego*.¹³¹ Jesús, aunque pretenda ser el Dios de la misericordia y el perdón, es también el Dios amargo, escandaloso, el Dios irracional que bebe de la copa de amargura, el Dios que es humillado y muere en la cruz, el Dios que acepta la voluntad de todo lo que es, pero que pudo ser de otra manera. En Jesús no es posible la sabiduría, sino las revelaciones; en Jesús sólo puede haber profetas, no astrónomos ni matemáticos. Sólo se pueden ver milagros, no «verdades». ¿Toma Jesús la espada de fuego para matar a la serpiente, o para amar toda la existencia clavándosela en el pecho? En último término, el alma sólo se puede colmar de desesperación, y no de consuelo. Podemos imaginar la arrebatada desesperación que llevó a los lamentos y después a las ofrendas y los cortejos, los ramos, las procesiones, y también las voluptuosas danzas griegas dedicadas a la naturaleza del sol. Cualquier religión que se precie está llena de violencia y sacrificio, desde el *σπαραγμός* de las bacantes en nombre de Dioniso hasta el veneno de los santos por amor a Cristo. Porque también en Dioniso, como en Osiris, encontramos el mito de la muerte y la resurrección¹³² en la ceniza y la culpa¹³³ de los Titanes que lo devoran y son fulminados: así, según cuenta el relato, es como surge el hombre. Y tal que así los problemas de los dioses permanecen eternos: así se atestigua en la religión egipcia, en el paganismo griego, nórdico o celta, o en el cristianismo (y sin duda resulta desolador que con el paso del tiempo el nihilismo cristiano haya devorado implacablemente las riquezas de diversas mitologías), y todo ello pervive, cada vez reformulado, para recoger siempre lo mismo, porque ya hemos desaprovechado el solaz del Paraíso (que no es más que Avalon o el jardín de las Hespérides) y nos sobrepasa la angustia de existir. Lo que nos dice, tal vez, esa sabiduría ancestral, es que las vaquitas pastan tranquilamente en el campo sin hacer daño a nadie, pues carecen de *λόγος*, mientras que nosotros, para toda la eternidad condenados, tenemos que tomar el puñal ensangrentado, cultivando la enfermedad de la conciencia tomando los frutos del árbol prohibido.

leyendas de Yahveh, que asalta de improviso en la noche a Moisés, su servidor, y de Jacob, que luchó con Dios hasta la mañana. "Él ha luchado con Dios, y ha vencido." Ha luchado con el Dios de la cólera y el furor, con el NUMEN, el cual es a pesar de eso MI PADRE.» Otto, *Lo santo*, op. cit., pp. 175-176.

¹³¹ Y Nietzsche firmó sus últimas cartas de manera indistinta como «Dioniso» y «El Crucificado».

¹³² «El héroe se asimila al Sol; como él, lucha con las tinieblas, desciende al reino de la Muerte y sale de él victorioso.» Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1985), p. 98.

¹³³ «Porque polvo eres, y en polvo te convertirás.» Gn 3, 19. «Ahora yo haré salir de ti un fuego que te devore; te reduciré a cenizas en medio de la tierra ante quienes te contemplan.» Ez 28, 18.

El mundo, que nos llena de nihilismo, nos enseña a su vez que nadie puede vivir una vida sin recompensa, sin justicia, y tratamos de recomponer una naturaleza inmensamente infeliz por medio de la retribución y el escarnio, una naturaleza abismal y sin sentido, ciega, contradictorio y cruel azar ante el que sólo podemos resignarnos. El desarraigo de esa naturaleza nos ha traído hasta este hombre *moral*, hombre deprimente que deja de ser jovial, audaz, prudente y extático, aquel que ama con todo el alma toda la existencia. El *Übermensch* vence la arbitrariedad de la naturaleza porque su corazón se mece con el inocente acaecimiento del Ser, el informe capricho de una suerte que la mayor voluntad puede fraguar en el más noble destino. Por ello, Nietzsche propone buscar la transformación de espíritu de una Europa que languidece de nihilismo¹³⁴, imaginando otro tipo de hombre que nace de la transvaloración de las creencias morales y culturales impuestas.¹³⁵ Mientras el *Übermensch* simboliza la rica sobreabundancia de salud y de vida, el apático hombre nihilista está poseído por el nerviosismo enfermizo de los empeños del mundo.

Esta señal os doy: cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado su lenguaje propio en costumbres y derechos. Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal [...]. Confusión de lenguas del bien y del mal: esta señal os doy como señal del Estado. ¡En verdad, voluntad de muerte es lo que esa señal indica! ¡En verdad, hace señas a los predicadores de la muerte! [...] «En la tierra no hay ninguna osa más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios» — así ruge el monstruo. [...] ¡Quiere que vosotros le sirváis de cebo para pescar a los demasiados! ¡Sí, un artificio infernal ha sido inventado aquí, un caballo de la muerte, que tintinea con el atavío de honores divinos! Sí, aquí ha sido inventada una muerte para muchos, la cual se precia a sí misma de ser vida: ¡en verdad, un servicio íntimo para todos los predicadores de la muerte! Estado llamo yo al lugar en que todos,

¹³⁴ «[...] la moral europea se ha erigido y ha funcionado como instancia directamente opuesta a la vida. De ahí la dualidad de morales: por un lado, una moral que es propia de la vida, que la realiza y la potencia (la de los señores), y otra que va contra la vida, que la niega y la intenta suplantar (la de los esclavos). [...] Dos morales, pues, una conforme a la vida porque brota de ella y otra opuesta y contraria a la vida porque no la acepta, porque la considera inmoral, porque se esfuerza en una lucha para que la vida se adapte y se ajuste a un ideal abstracto y metafísico que la corrija de su injusticia y su inmoralidad.» Diego Sánchez Meca, *El itinerario intelectual de Nietzsche* (Madrid: Editorial Tecnos, 2018), p. 249.

¹³⁵ «De modo que cuando Nietzsche afirma que el *Übermensch* es el individuo que, habiendo experimentado en sí mismo el nihilismo consumado, no cree ya en ninguna verdad y ama sólo la vida, está afirmando algo muy concreto, a saber: que ante una ley, una verdad o una norma moral, el *Übermensch* ya no ve en ella más que el poder contingente y pragmático de quien las ha formulado.» *Ibid.*, p. 268.

buenos y malos, son bebedores de venenos: Estado, al lugar en que todos, buenos y malos, se pierden a sí mismos: Estado, al lugar donde el lento suicidio de todos — se llama «la vida».¹³⁶

En el mito artúrico encontramos la quiebra emocional en el relato de la lanza y el grial (cuyo sentido originario fue posteriormente cristianizado y falseado). Dentro de la tradición, muy relacionada con el folclore celta, todas las vertientes de la leyenda se pueden resumir de la siguiente manera: durante un banquete en la corte de un castillo, se produce una disputa que conduce a la cámara donde se encuentra una misteriosa lanza que mana sangre y veneno. A pesar del carácter sagrado y místico de la lanza, el caballero que la toma asesta con ella un golpe doloroso, que se traduce en la esterilidad, la enfermedad, la muerte, la desdicha y el desarraigo. El ejemplo más claro de golpe doloroso es el que sufre el Rey Anfortas, también conocido como Rey Pescador: la naturaleza del golpe le lleva a la invalidez, y supone la tragedia y la desgracia del reino del Castillo del Grial, que se transforma en una tierra baldía. Campbell asocia este golpe con los dioses paganos griegos, identificados con la sobreabundancia y la naturaleza, mientras que la lanza representa el rayo.¹³⁷ El dolor del rey simboliza la mengua de vida, la lenta muerte y la esterilidad, revelándose amargamente la pérdida de sentido de la existencia. Es así como se quiebra la armonía y el reino se sume en una época de desesperación y desgracia. En este caso en concreto, como, por otra parte, se puede observar en tantas otras leyendas, se muestra cómo las más distintas mitologías (celta, griega, nórdica, musulmana, cristiana, budista, egipcia...) confluyen en su intento de desentrañar el misterio oculto de la naturaleza. El grial representa la prosperidad en la salud, el arraigo a esa unión primordial con la naturaleza, la sensibilidad y el consuelo alegre frente a la enfermedad y la desazón que desgarran el alma.

No deseaban nada y estaban tranquilos; no aspiraban al conocimiento de la vida tanto como nosotros, porque su vida era plena. Pero su saber era más profundo y elevado que nuestra ciencia, pues nuestra ciencia trata de explicar en qué consiste la vida, aspira a conocerla para enseñar a otros a vivir; ellos no tenían necesidad de ciencia para saber cómo tenían que vivir, como no tardé en darme cuenta, aunque no fui capaz de entender su conocimiento. Me mostraban sus árboles, y no conseguía comprender por qué les testimoniaban tanto afecto: era

¹³⁶ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "Del nuevo ídolo", pp. 102-103. Es interesante en qué medida puede equipararse esta venenosa moral del mundo moderno a una cierta imagen del Gran Inquisidor de Dostoievski.

¹³⁷ Cfr. Joseph Campbell, *La historia del grial. Magia y misterio del mito artúrico* (Barcelona: Ediciones Atalanta, 2019).

como si hablaran con sus semejantes. [...] De la misma manera contemplaban toda la naturaleza —los animales vivían con ellos en paz, no les atacaban y les profesaban afecto, subyugados por su amor—. ¹³⁸

¹³⁸ Dostoievski, "Sueño de un hombre ridículo", op. cit., p. 440.

LA RESIGNACIÓN ETERNA

Es un filósofo cristiano, muy preocupado por los asuntos que conciernen al corazón humano; muy obcecado con ellos, para ser más exactos. No hay escritor más serio en toda Dinamarca ni ninguno en cuya obra haya tantos obstáculos para conseguir ser popular. A veces escribe con una belleza sobrenatural, pero demasiado a menudo hace un despliegue de lógica exagerado que echa para atrás al público... Algunos de sus libros me han dado un placer inmenso... Las costumbres de Kierkegaard son lo bastante singulares como para prestarles atención. Vive solo, nadie acude a su casa que, al cabo, es algo así como una vivienda invisible; no he oído nunca que nadie haya estado allí dentro. Y, sin embargo, su gran objeto de estudio es la naturaleza humana y nadie conoce a más gente que él. El hecho es que *pasea sin parar por la ciudad durante el día y, normalmente, acompañado*. Solo lee y escribe por la tarde y por la noche. Cuando pasea no para de hablar y al mismo tiempo se las apaña para sacar de su acompañante todo lo que le interesa.¹³⁹

Alguien podría hacer más de un comentario malintencionado sobre Kierkegaard, aunque difícilmente podría igualar el escarnio de sus contemporáneos.¹⁴⁰ Es cierto que Kierkegaard era un esteta burgués excéntrico y tedioso, y también un hombre marginal inexplicablemente aterrorizado por la religión. A lo dicho, seguramente Nietzsche habría añadido que era un estúpido beato. Pero Kierkegaard es quien por vez primera comprende la angustia de la existencia y señala que la vida es un sinsentido que no merece la pena, que Dios nos martiriza¹⁴¹ y que sólo el noble corazón del caballero de la fe es capaz de acogerse a la resignación infinita. Todo ello, por supuesto, imbuido de las mayores contradicciones, pues toda su filosofía procede de un terrible sufrimiento. «Fue Regine quien le enseñó que ningún sistema filosófico, ningún acercamiento meramente intelectual a la vida, ayuda a un ser humano a vivir en el mundo, a tomar decisiones, a

¹³⁹ Andrew Hamilton, *Sixteen Months in the Danish Isles*, vol. 2, (Londres: Richard Bentley, 1852), p. 269.

¹⁴⁰ «A Andersen le pareció "duro de leer, con su fatigoso estilo hegeliano", pero la aspereza de los juicios que contenía sí le quedó bastante clara. Se vengó de Kierkegaard (que seguía luciendo ese peinado suyo tan cómico) en su Vodevil en un solo acto, caricaturizándolo como un peluquero hegeliano. [...] El peluquero se dedicaba a parlotear en una jerga filosófica pretenciosa (eran frases extraídas de la reseña de Kierkegaard sobre Solo un violinista) y se declaraba "un individuo deprimido por culpa del mundo.» Carlisle, op. cit., p. 166.

¹⁴¹ «Me he dado cuenta de que aquellos que han sido realmente amados por Dios, los modelos (los santos), etc., todos han tenido que sufrir en este mundo. Y he comprendido que la doctrina del cristianismo es que ser amado por Dios y amar a Dios es sufrir.» *Kierkegaard's Journals and Papers*. vol I-VI (Bloomington: Indiana University Press, 1967), (X 5 A 11. 1853). Cfr. Joan Pegueroles, "Amor, sufrimiento y alegría. Dios en el *Diario* de Kierkegaard" en *Espíritu*, vol. 129 (2004), p. 27.

convertirse en sí mismo.»¹⁴² Bien es cierto que se pueden leer *Temor y temblor*, *La enfermedad mortal* o *Ejercitaciones del cristianismo* sin conocer un ápice de su vida, y ello de suyo constituye un impagable legado filosófico; aquí ya no se hace merecedor del apelativo de vulgar romántico y esteta hegeliano, nada más lejos, y por ello se puede decir que Kierkegaard representa al hombre desgarrado en la medida en que en su alma conviven el monje asceta y el hombre absurdo¹⁴³, hombre que en respuesta a la angustia trata de encontrar un significado a su existencia.

Lo importante es tener un propósito, descubrir qué quiere realmente Dios que haga; lo fundamental es encontrar una verdad que sea *verdad* para mí, encontrar *la idea por la que estoy dispuesto a vivir y a morir*. De qué me serviría descubrir una verdad de las llamadas «objetivas», trabajar con los sistemas filosóficos para hacer juicios críticos sobre ellos si se me exigiera; [...] de qué me serviría ser capaz de expresar el significado del cristianismo, sus muchos aspectos concretos, si nada significaría, desde un punto de vista profundo, *para mí y para mi existencia*. [...] Esto necesito para vivir, una *vida humana completa* y no una dedicada solo al *conocimiento*, para poder basar el desarrollo de mi pensamiento no en algo llamado objetivo, algo que en cualquier caso no me pertenece, sino en algo sujeto a las raíces más profundas de mi existencia, mediante lo cual, por así decir, me injerto en lo divino, a lo que me aferro con firmeza incluso si todo lo demás, si el mundo, se viene abajo.¹⁴⁴

Como no tardó en apercibirse, Kierkegaard intentaba refutar a Hegel y, extrañamente, parecía un burdo imitador del filósofo alemán; se decía de este modo que no gustaba «su prosa enrevesada y densa.»¹⁴⁵ Cuando maduró en él la vocación de profeta cristiano, comprendió que su filosofía debía demorarse con el paso de Abraham hacia el monte Sinaí. En *Temor y temblor* Kierkegaard muestra ser un ferviente antihegeliano, realizando un portentoso ejercicio de rechazo a la lógica matemática. El filósofo danés ahonda en las tribulaciones de un corazón enamorado a través del dilema de Abraham para cuestionar los sacrificios que ha de hacer un hombre al sobrepasar las convenciones del mundo, casi en el umbral de la locura. Es el dolor de la existencia el que tiene que asumir el caballero de la fe para obrar la resignación infinita, del mismo modo que Abraham se aferra a la fe para empuñar el puñal contra su hijo; el caballero

¹⁴² Carlisle, op. cit., p. 185.

¹⁴³ «Kierkegaard invoca el absurdo, pero en vano: sólo puede invocarlo, pero no realizarlo.» Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 316.

¹⁴⁴ *Kierkegaard's Journals and Notebooks*, vol. 1: Journals AA-DD (Princeton: Princeton University Press, 2007), pp. 19-20: AA 12 (1835); cita abreviada.

¹⁴⁵ Carlisle, op. cit., p. 161.

realiza un acto absurdo por motivos aparentemente ocultos, tal como sucede con el sacrificio atroz que se dispone a realizar Abraham. «Kierkegaard, a través de Job, llegó a su "absurdo" y a la tesis fundamental de la filosofía existencial: Dios significa que todo es posible.»¹⁴⁶

[...] era Dios mismo el que así probaba a Abraham.

Pero, pese a todo, Abraham creyó en relación a esta vida. Si su fe sólo se hubiese referido a una vida venidera, habría podido desprenderse fácilmente de todo, apresurándose a abandonar un mundo al cual ya no pertenecía. Pero la fe de Abraham no era de esa especie, si es que puede existir una fe semejante, pues en verdad no es fe, sino su más remota posibilidad, capaz de descubrir su objeto en el extremo límite del horizonte, aun cuando esté separada de él por un pavoroso abismo donde la desesperación tiene su sede. Pero la fe de Abraham se ejercía en cosas de esta vida, y en consecuencia tenía fe en que había de envejecer en aquel país, respetado por las gentes y bendecido en su descendencia, recordando en Isaac, el más preciado amor en esta vida, a quien abrazaba con tal afecto, que trocaba en pobre expresión el aserto de que cumplía con devoción su deber de padre —amar al hijo— tal como se halla en el texto: «Tu unigénito a quien tanto amas». [...]

Pero Abraham creyó; no dudó y creyó en lo absurdo. [...] ¿cómo habría podido Abraham realizar un acto que no fuese espléndido y grandioso?¹⁴⁷

Kierkegaard subraya la importancia de la abnegación, pues la muerte libera al hombre «de ser un vasallo que sólo quiere pertenecer a la tierra, de ser un impostor que no quiere pertenecer a Dios.»¹⁴⁸ Abraham no responde a ninguna lógica, y sus actos subrayan el irracional abismo que circunda la existencia, porque Dios, a través de la visión de un ángel, le exige que entregue lo que más ama. Ontológicamente se produce una quiebra a partir del milagro: en el relato de Abraham *tiene* que aparecer el ángel, porque aquí la existencia no dispone de mecanismos lógicos, sino que obedece a la voluntad irracional divina, a que «Dios proveerá.»¹⁴⁹ Es primero Abraham quien acepta que Isaac tiene que ser sacrificado, y por eso luego ocurre el milagro, porque Abraham cree y *porque quiere Dios que así sea*. Abraham está dispuesto a renunciar a todo conforme a la voluntad divina, aunque su acción provoque rebasar la esfera de lo ético y lo racional.

¹⁴⁶ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 375.

¹⁴⁷ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor* (Madrid: Alianza Editorial, 2014), p. 85.

¹⁴⁸ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, op. cit., p. 277.

¹⁴⁹ Gen, 22, 8.

Si Abraham hubiese dudado en el monte *Moriah*; si, irresoluto, hubiera mirado en derredor; si, antes de echar mano al cuchillo, hubiera descubierto, por azar, aquel carnero; si Dios le hubiese consentido sacrificárselo en lugar de Isaac, habría vuelto entonces a su hogar y todo habría continuado del mismo modo que antes: habría tenido a Sara, habría conservado a Isaac... y, sin embargo, ¡qué diferencia! Pues su regreso habría sido una huida y su salvación un hecho fortuito, su recompensa una vergüenza, y su futuro —bien pudiera darse el caso— la condenación. Pues entonces no habría dado testimonio ni de su fe ni de la gracia divina, sino simplemente de cuán espantosa puede ser una subida al monte *Moriah*. Abraham no habría sido relegado al olvido, ni tampoco el monte *Moriah*, nombre que se pronunciaría [...] como se nombra algo terrible, pues habría sido el lugar donde Abraham dudó.

¡Venerable padre Abraham! Cuando regresaste del monte *Moriah*, [...] ¿no sucedió que lo ganaste todo y pudiste conservar a Isaac?¹⁵⁰

Ante esto, el racionalismo no encuentra justificación posible y por tanto el acto de Abraham le resulta inaceptable. Abraham aceptó piadosamente que su hijo tenía que morir, sin asomo de duda, sin pedir ningún tipo de explicación, e igualmente aceptó después que un ángel detuviera su mano, porque Dios es *Deus absconditus* y en la naturaleza permanece un sentido ilógico, mágico y sobrenatural, absolutamente inexplicable e inaccesible, porque Dios siempre podría hacer que el Ser deje de ser y que el no Ser sea, devorando trágicamente las incertidumbres que se abaten en el alma. Porque para Dios «no existen ni sanciones morales ni fundamentos racionales; a diferencia de los mortales, él no necesita fundamento, sostén, suelo firme. Lo infundado es el principal privilegio divino, el más envidiable y el más incomprensible para nosotros.»¹⁵¹

Si, en cambio, considero esta obligación como una paradoja, podré entonces comprenderla, o mejor dicho, la puedo comprender en la medida en que se puede entender una paradoja. El deber absoluto puede entonces llevarnos a la realización de un acto prohibido por la ética, pero nunca inducir al caballero de la fe a cesar de amar. Eso es lo que ejemplifica Abraham. Desde el momento mismo en que se decide a sacrificar a Isaac, la expresión ética de su acción se puede resumir con estas palabras: odia a Isaac. Pero si verdaderamente odiase a su hijo, es seguro que Dios no le pediría una acción semejante, pues Abraham no es idéntico a Caín. Es necesario que ame a Isaac con toda su alma, y amarle aún más —si ello es posible— en el momento mismo que Dios se lo exige; sólo entonces estará en condiciones de poder *sacrificarlo*, pues ese amor, precisamente ese amor que siente por Isaac, al ser paradójicamente opuesto al que siente por Dios, convierte su acto en sacrificio. Y la angustia y el dolor de la paradoja residen en que

¹⁵⁰ Kierkegaard, *Temor y temblor*, op. cit., pp. 88-89.

¹⁵¹ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., p. 306.

Abraham —hablando en términos humanos— no puede hacerse comprender por ninguna persona. Sólo en el momento en que su acto está en contradicción absoluta con lo que siente, sólo entonces sacrifica a Isaac, pero al pertenecer la realidad de su acción a la esfera de lo general, es y continuará siendo un asesino.¹⁵²

Es normal que esto resulte escandaloso e inaceptable, pero no por ello la existencia cotidiana es menos escandalosa e inaceptable; la pequeña parábola de Abraham e Isaac y la excepcional interpretación que de ella hace Kierkegaard sirve nada más que de ejemplo para el incomprensible devenir de la existencia. Kierkegaard llega así a la conclusión de que vivir es sacrificio y resignación en la medida en que la vida acaece sin ningún sentido, en que el amor es una ofrenda de muerte y locura y en que las cosas pasan; ante esto, el hombre sólo puede desmoronarse, pues el devenir mismo de la existencia quiebra los principios de la conciencia, o fingir una comprensión racional y rechazar el milagro con indignación¹⁵³; de ahí que Kierkegaard estime la inocencia con la que los lirios y los pájaros nos muestran la profunda arbitrariedad del Ser, revelando parte del misterio que se cierne eternamente sobre la vida y desgarrando consigo el sentido lógico mediante el que funciona la moral del mundo.¹⁵⁴

«Se levantó, pues, Abraham muy de mañana, y era aún temprano cuando se puso en camino hacia el lugar designado, en el monte *Moriah*. Nada había dicho a Sara, nada tampoco a Eleazar, pues ¿quién habría podido comprenderle? ¿Acaso no le había impuesto voto de silencio la naturaleza misma de la prueba? Partió la leña, ató a Isaac, encendió la hoguera y tomó el cuchillo». [...] Muchos fueron los padres que al perder al hijo creyeron perder con él lo que más amaban en este mundo y creyeron también que con él se les desposeía de toda esperanza futura, pero no hubo ninguno, con todo, cuyo hijo fuese hijo de la promesa, en el sentido exacto del término, como Isaac lo era de Abraham. Muchos padres ha habido que perdieron al hijo, pero fue la mano de Dios [...] la que se lo arrebató. Pero a Abraham no le ocurrió así: le estaba destinada una prueba más dura, y tanto la suerte de Isaac como el cuchillo estaban en la propia mano de Abraham.

¡Y allí se erguía aquel viejo, a solas con su única esperanza! Pero no dudó, no dirigió a derecha e izquierda miradas angustiadas, no provocó al cielo con sus súplicas. Sabía que el

¹⁵² Kierkegaard, *Temor y temblor*, op. cit., p. 165.

¹⁵³ «¿quieres escandalizarte o quieres creer? Si quieres creer, entonces atraviesas la posibilidad del escándalo y te incorporas al cristianismo con todas las consecuencias. Así se hace; a tomar vientos con la razón; entonces afirmas: sea alivio o sea nueva calamidad, lo único que me importa es pertenecer a Cristo, deseo ser cristiano.» Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, op. cit., p. 129.

¹⁵⁴ «Entonces lo comprendí todo. Yo buscaba la fe, la fuerza de la vida, mientras que ellos buscaban el mejor medio para cumplir con ciertas obligaciones humanas ante los hombres. Y al cumplir esos asuntos humanos lo hacían a la manera de los hombres.» Lev Tolstói, *Confesión* (Barcelona: Acantilado, 2022), p. 136.

Todopoderoso lo estaba sometiendo a prueba; sabía que aquel sacrificio era el más difícil que se le podía pedir, pero también sabía que no hay sacrificio demasiado duro cuando es Dios quien lo exige, y levantó el cuchillo.¹⁵⁵

Esta existencia primordial, que asume que no haya moral, sino voluntad de Dios y ausencia de destino, es el anuncio del hombre del subsuelo cuando desprecia con repugnancia que «dos por dos sean cuatro», porque las leyes inmutables de la matemática nada pueden decidir en la afable calma de los lirios y los pájaros. La lógica de los principios universales entorpece el reposo en la eternidad oculta que permanece en la naturaleza, y por ello para el hombre del subsuelo, como también habría coincidido en señalar Kierkegaard, el «dos por dos son cuatro» es símbolo de la muerte. «El cristianismo no es una doctrina, sino un mensaje de la existencia. [...] El cristianismo es un mensaje de la existencia y sólo puede manifestarse mediante ella.»¹⁵⁶ La «Razón» no encuentra fundamento posible en todo este dislate: no puede soportarse la ambigüedad del Ser y el no Ser, pues vulnera el principio de no contradicción, y existir, ante todo, tiene que tener *sentido*. Pero, ¿cómo puede el hombre sobreponerse a la angustia que subyace a su existencia en el mundo? «"Lo ético" —es decir, los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal, [...]— destruyó todo y condujo al hombre hacia el abismo de la sempiterna nada.»¹⁵⁷ Esta es la nada que niega el fondo de la existencia, la paradoja del Ser y el no Ser, la sinrazón que permite la posibilidad del mal, que olvida ese abandono primordial en el Ser de la existencia. La presencia de la «Razón» nos lleva al desconsuelo, mientras que la fe, al revelarse inaceptable, ahonda aún más en la desesperanza del hombre, que siente que es insignificante y que su existencia no tiene sentido. Al no ser capaz de encontrar argumentos sólidos ni tampoco de aceptar la irracionalidad de la fe, la lógica no puede consolar la amargura de la existencia. Kierkegaard trata de encontrar reposo en la simpleza de los lirios en el prado y los pájaros contentos en el cielo, aceptando con humildad la desesperanza de la nada como el desvelo en la visión de un sueño mientras se disocia con desengaño cada vez más el mundo.

Esta radical comprensión de la existencia a través de la exégesis de los textos bíblicos chocaba frontalmente con la aceptación general de la filosofía dialéctica

¹⁵⁵ Kierkegaard, *Temor y temblor*, op. cit., pp. 87-88.

¹⁵⁶ *Kierkegaard's Journals and Notebooks*, vol. 5: Journals NB6-NB10 (Princeton: Princeton University Press, 2012), p. 39: NB6, 56 (julio o agosto de 1848).

¹⁵⁷ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., 319.

hegeliana, de la que tan buen conocedor era Kierkegaard. Ello explica el continuo rechazo de Kierkegaard a la sociedad de su época en numerosos escritos, donde afirma cómo se ha empobrecido la vida en beneficio de los valores mundanos, incluido el cristianismo, ahora recubierto de falsedad. «Sin embargo, el mensaje del cristianismo, que ha llegado hasta ti, significa que tienes que formarte una opinión en torno a Cristo. Porque Cristo es —o el hecho de que exista y haya existido— lo que decide toda la existencia.»¹⁵⁸ Se ha olvidado a Dios, cuando la existencia de Jesús es el problema existencial fundamental.¹⁵⁹ «Pero ¿acaso hay fe sobre la tierra?»¹⁶⁰ Este es el problema acerca de «lo que decide toda la existencia», el problema acerca de la existencia misma. «Se ha olvidado totalmente lo que significa existir.»¹⁶¹ Para el hombre, la vida ha perdido todo su significado, y la existencia, por tanto, se ha vuelto intolerable.

Martensen y Heiberg habían esgrimido la filosofía de Hegel como la solución a la crisis espiritual de su siglo, una crisis que el Romanticismo había sacado a la luz y, tal como afirmaban ellos, también había exacerbado. Pero *O lo uno o lo otro* revelaba indirectamente que el pensamiento hegeliano era igual de nihilista y que pertenecía, como el Romanticismo, a la esfera estética. Mucha gente, claro está, vivía en esta esfera, es decir, carecía de una visión del mundo ética o religiosa, sin conocer en absoluto la literatura romántica o la filosofía de Hegel. Pero para Kierkegaard estas tendencias intelectuales eran signos de los tiempos, síntomas de vaciedad espiritual.¹⁶²

Lo fundamental, para Kierkegaard, estriba en que la filosofía racionalista *no ayuda a existir*, pues no es capaz de consolar la angustia de la conciencia del pecado. Una filosofía que no sirva para cuidar el alma, para resolver la desdicha y la desazón del amor, que no atienda a la muerte, al temor a Dios y la nostalgia de eternidad, una filosofía que, en definitiva, no es terapéutica, sino netamente intelectual, resulta inútil por completo.¹⁶³ La dialéctica hegeliana representa el afán de una sociedad decadente

¹⁵⁸ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, op. cit., p. 166.

¹⁵⁹ «Sin embargo, él nunca se presentará como un modelo, porque cree, como los moravos, que "cada ser humano está igual de próximo a Dios" y que Jesús es el único modelo ejemplar. "Forzar a alguien a que crea en algo, convencerlo de algo, decirle qué debe opinar... Eso no lo haré nunca. Pero hay algo que sí puedo hacer: obligarlo a ser consciente".» Carlisle, op. cit., p. 179.

¹⁶⁰ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, op. cit., p. 166.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 144.

¹⁶² Carlisle, op. cit., p. 183.

¹⁶³ «Más que vérselas con sus tormentas interiores, lo que Kierkegaard quería era derrocar el sistema hegeliano y, más aún, bajarle los humos a Martensen. Mediante el personaje de "A.", a quien trazó tan magistralmente porque conocía su alma al dedillo, mostró que la lógica dialéctica que dio forma al pensamiento hegeliano, y que se reproduce en cada nivel de su filosofía enciclopédica, se convierte en algo ridículo en cuanto se adopta como visión del mundo. Para el esteta sus decisiones no significan nada, puesto que todas, tanto las que toma como las alternativas que descarta, conducen a lo mismo:

que ha descuidado el valor práctico y espiritual de la vida, que sueña con el «seréis como dioses» bíblico y ha desdibujado a Dios hasta hacer de Él una imagen del vil demonio de Laplace:

La meta de dicho proceso, afirmaba Hegel, es la libertad espiritual. Al adquirir más y más conocimiento, los seres humanos llegarían a ser cada vez más como Dios, que lo conoce todo porque está fuera del espacio y el tiempo y, de una sola ojeada, ve la totalidad del universo y su historia.¹⁶⁴

La intención primordial de Kierkegaard es subrayar que la existencia es un sinvivir, que la vida misma es un pecado y que la conciencia es una enfermedad del alma: de aquí se deduce todo el fundamento religioso del pensador danés. Bien; la primera y definitiva sentencia admonitoria de Nietzsche al respecto consistiría en afirmar que el agarrotamiento *fisiológico* de Kierkegaard comienza con la interpretación de que la vida se halla plenamente envenenada. El diagnóstico es muy claro: Kierkegaard está emponzoñado de nihilismo cristiano. En la vida no cabe la alegría ni el placer, porque el alma se ahoga de angustia por la incertidumbre de la existencia. Porque existir, el sencillo hecho de estar, ya se siente como algo sospechoso, categóricamente malo y maldito. Existir está mal, y si uno vive es porque está maldito. Quien ha venido a la vida se aparta de la oscura calma primigenia de Dios, quien existe no puede sino torturarse por haber abandonado el Ser originario y sagrado y haberse olvidado de Dios: existir es un pecado, existir supone el sufrimiento, y al haber sido apartados de Dios sentimos inmediatamente un desamparo inconsolable. Para que vivir cobre significado sólo es posible la resignación que transfigure la vida del hombre en acto de fe. Por este motivo, Kierkegaard establece tres caminos: el estadio superficial de la vanidad, el estadio de la ética del mundo y de la cristiandad y el estadio de la fe. Con todo, su filosofía sólo sirve para tratar de corregir su errática forma de vida y aliviar, en la medida de lo posible, su terrible estado anímico. En Nietzsche, estas maneras de contemplar el mundo bien podrían ser, en primer lugar, el nihilismo afectivo (o desafectivo) de aquel que siente, como Kierkegaard, la vida como enfermedad, con la fisiología del santo, con una moral que rebaja y castiga la vida; aquel que supera esta enfermedad anímica en busca de una mejor salud, quizá, puede llegar a una suerte de

"Te cases o no, lo lamentarás". Ni Hegel ni Martensen habían pensado que su lógica filosófica pudiera aplicarse a la vida ética de esta forma, pero, para Kierkegaard, alguien que busca una filosofía que no lo ayuda a vivir en el mundo no está prestando atención a las preguntas más urgentes de la existencia.»
Ibíd., pp. 185-186.

¹⁶⁴ Ibíd., p. 184.

ascetismo, aún todavía insuficiente, y temblará débil ante la encrucijada: una estoica fuerza le ha llevado a abandonar el hábito monacal, pero su alma es aún tan vulnerable como para no ser capaz de desprenderse de la mortificación del nihilismo. El asceta, buscando encontrar la indiferencia frente a la moral nihilista, sigue viéndose incapaz de deshacerse del peso de las sempiternas tablas de valores; indiferente con respecto al *más allá* y la fe, pero incapaz de *matar a Dios*. Lograr encaminarse hacia la salud jovial conduce a las alturas y abismos del *Übermensch*: por fin se alcanza la indiferencia ante todas las categorías morales, al fin se cura del veneno de todas las fisonomías enfermas. «Así el desapego perfecto sólo permite ver las cosas desnudas, fuera de la bruma de valores engañosos.»¹⁶⁵ El *Übermensch*, feliz, deja abierta la herida para recorrer el destino, buscando tan sólo ser con la naturaleza, esto es, adecuar su fuerza vital a la de la vida.

A su manera, también Kierkegaard pretendía regresar a esa unión primordial con Dios, abrazando la calidez de la indistinción originaria.¹⁶⁶ «Con tan sólo saber desaparecer, se daría una perfecta unión amorosa entre Dios y la tierra que piso o el mar que oigo...»¹⁶⁷ La crítica de Kierkegaard a la Iglesia, por lo que implicaba, fue para ello aún más feroz que la de Nietzsche, pues suponía desafiar las convenciones de su época con respecto a aquello en lo que fervientemente creía, y que Nietzsche, directamente, despreciaba.¹⁶⁸ Ambos buscaron el saber jovial en la naturaleza, pero Kierkegaard necesitaba colmar esa necesidad a través de la fe. Nietzsche y Kierkegaard optaron por

¹⁶⁵ Weil, op. cit., p. 96.

¹⁶⁶ Efectivamente, el individuo en Kierkegaard parte fundamentalmente de su distinción absoluta del resto: el individuo está apartado, diferenciado, y se le podría tildar casi de enajenado si realmente se siente presa de esa angustia existencial que, según señala Kierkegaard, define la vida del hombre. La añorada unión con Dios supone justamente lo contrario, es decir, abandonar ese mundo de la diferencia en favor del regreso a la indistinción. Paradójicamente, Kierkegaard no persigue una actitud de indiferencia (como Tolstói), sino que su cristianismo le llevó al feroz activismo religioso contra la Iglesia danesa: Kierkegaard (como Dostoievski) consideraba que era su deber corregir la profunda crisis espiritual de su época. De todos modos, esta cuestión resulta aún más compleja cuando se analiza la figura del caballero de la fe o la de aquel que se consuela en la soledad de los lirios y los pájaros. Kierkegaard se encontrará siempre en la encrucijada entre esa calma de la naturaleza (más nietzscheana) y la activa indignación ante la cristiandad de su tiempo.

¹⁶⁷ Weil, op. cit., p. 88.

¹⁶⁸ «Mynster ha gozado "de una vida llena de gloria, honor, aprecio, abundancia, placeres y distinciones", pero desde el punto de vista cristiano esa vida ha sido "una mentira".» Carlisle, op. cit., p. 280.

abandonar el mundo para poder estar en calma con la existencia, adoptando cada uno un nombre diferente para el Ser.¹⁶⁹

Kierkegaard, qué duda cabe, moraba en la encrucijada: deliraba entre un Dios que le torturaba y le hacía sufrir¹⁷⁰ y un mundo que le humillaba; fue esta la situación que le hizo renunciar al amor, autoimponiéndose la prueba de Isaac y renunciando así a Regine, esperando siempre la instancia última de la voluntad divina para que, como en la ofrenda de Isaac, le fuese concedido el amor de su vida.¹⁷¹ No cabe tampoco duda, por tanto, que Kierkegaard vio (y profetizó) como nadie los abismos a los que se encaminan el amor y la fe: para él, existir auténticamente se reduce a sufrir como Jesús, asumiendo un dolor insoportable, una carga sin ningún tipo de recompensa, una tortura inexplicable y sin sentido, pues el hombre es vulnerable, no tiene ningún valor y sólo puede encomendarse a Dios.¹⁷² La vida así entendida es un escándalo y un absurdo, ¿y cómo no iba a criticar Nietzsche esta fisiología robada de los santos, esta *patética* enfermedad del alma? Sin embargo, Kierkegaard buscó la terapia de los lirios y los pájaros, y dudó, continuamente, si debía seguir martirizándose en Copenhague, expuesto a la burla y el escarnio, que, según le acabó pareciendo, era su destino, o renunciar al mundo y encontrar reposo en un monasterio, al amparo de la naturaleza. Por eso, enfrentado al mundo, se acompañaba de las palabras del Evangelio: ¡Acudid a

¹⁶⁹ Kierkegaard escribe en *Temor y temblor* que sólo quien se angustia halla reposo, sólo quien sufre encuentra alivio; Nietzsche escribe en sus cartas que su vida tiene más de tortura que de alivio. Cfr. Kierkegaard, *Temor y temblor*, op. cit., p. 92. Cfr. Miguel Morey, *Vidas de Nietzsche* (Madrid: Alianza Editorial, 2019), p. 186.

¹⁷⁰ Por ello se consolaba con la creencia de que Dios amaba más a aquellos a los que hacía sufrir: «Cuando uno sufre y se ve incapaz de hacer nada por los otros se convierte en una presa fácil de la melancolía, del pensamiento de que uno es superfluo, innecesario en este mundo, tal como los otros se encargan a veces de darle a entender. Es entonces cuando uno debe recordar que *ante Dios, todos somos igual de importantes; igual de importantes: sin distinciones*; de hecho, si las hubiera, aquel que sufre más debiera ser el más próximo a Dios, por quien Dios más se preocupara.» *Kierkegaard's Writings*, vol. 25: *Letters and Documents* (Princeton: Princeton University Press, 2009), p. 236: carta a Henriette Kierkegaard, diciembre de 1847.

¹⁷¹ «El amor perfecto es amar a quien nos hace desgraciados. Ningún hombre puede exigir ser amado así. Dios lo puede... Es verdad que una persona religiosa, en el sentido más riguroso del término, al amar a Dios, ama a quien, humanamente hablando, lo hace desgraciado en esta vida... *aunque feliz*.» Diarios, (X 3 A 68. 1850). Cfr. Pegueroles, op. cit., p. 28.

¹⁷² «[...] uno debe comprender que uno mismo no es absolutamente nada [...].» Discursos edificantes, p. 303. «[...] pues lo más alto es que un hombre se convenza plenamente de que él mismo no puede nada, absolutamente nada.» Discursos, p. 304. «Si un hombre no se conoce a sí mismo en el sentido de saber que él mismo no es capaz de nada, entonces no advierte, en su significado profundo, que Dios existe.» Kierkegaard, *Discursos edificantes*, op. cit., p. 314. El *Übermensch* de Nietzsche transfigura por completo este nihilismo cristiano.

los lirios y los pájaros, arrojaos a Dios! El sol es radiante y los prados reverdecen. Aquí se puede descansar, aquí no hay «dos por dos» ni muerte, sino tranquila eternidad, y ya no hay ajeteo ni preocupación que atender ni motivos para olvidar a Dios. El caballero de la fe podría ser el *Übermensch* en su noble amor por la eternidad de la naturaleza, en la que se revela el Ser de Dios. El veneno es la cotidianidad, el bullicio de la malograda vida mundana, que hace enfermar el alma y vuelve infeliz al hombre. Por eso Kierkegaard afirma que «el amor a Dios es odio al mundo.»¹⁷³

¡Mira a la hierba!, que hoy es y mañana se arroja al fuego. ¡Ay, qué vida ésta, qué vanidad de vanidades! Y aunque no se eche al fuego, "se levantó el sol con sus ardores, secóse el heno, se marchitó la flor y desapareció su belleza". Así se marchita la hierba y ya nadie conoce su sitio. No, nadie, nadie conoce el sitio de nuevo, nadie se pregunta por él; y si alguien lo preguntara sería igual, porque es imposible encontrarlo. ¡Pobre existencia: existir, haber existido, y así haber caído en el olvido!¹⁷⁴

No obstante, como también concluye Dostoievski, el único remedio posible para la existencia es sufrir, sufrir y esperar a Dios, porque hemos pecado y la vida no tiene sentido. Y ni siquiera así el hombre puede nunca llegar a ser feliz. «No es posible amar a Dios y ser feliz en este mundo.»¹⁷⁵ ¡No, no tiene sentido, Dios ha venido y se ha suicidado, y ahora *nadie se acuerda!* Kierkegaard no puede aguantar las ganas de gritar, enfermo de rabia: la Iglesia se parece muy poco a aquello que enseñaba Jesús, hay muy poco amor y apenas queda corazón en su enseñanza; lo que ve más bien parece un monumento al Gran Inquisidor de Dostoievski. «Ponerse en relación con Dios, ser realmente religioso, sin llevar la marca de una herida, no comprendo cómo puede ser posible...»¹⁷⁶ De manera parecida también reaccionó Lutero contra el catolicismo, pues sentía que, al ordenarse monje, había pactado con el diablo.¹⁷⁷ Para Kierkegaard, existimos frente a Dios, y el hombre, desdichado en el mundo, está lleno de culpa y no

¹⁷³ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, op. cit., p. 222.

¹⁷⁴ Søren Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, (Madrid: Editorial Trotta, 2007), p. 69.

¹⁷⁵ Diarios, (XI 1 A 279. 1854). Cfr. Pegueroles, op. cit., p. 27.

¹⁷⁶ Diarios, (X 2 A 644. 1850). Cfr. Pegueroles, op. cit., p. 27.

¹⁷⁷ A continuación se señala una lúcida afirmación de Alfred Loisy sobre el cristianismo que bien puede aplicarse al resto de religiones: «puesto que la esencia del cristianismo era la realización interior e individual de Dios en el alma humana, no tenía necesidad de una Iglesia; más aún, esta podría convertirse en un obstáculo y deformación del cristianismo genuino.» Cfr. Antonio Piñero, *Aproximación al Jesús histórico* (Madrid: Editorial Trotta, 2020), p. 96. Por supuesto, esto también queda sujeto a la interpretación (no en vano hay innumerables corrientes en lo que refiere al cristianismo): habrá quien afirme que la Iglesia y, en general, la venida del reino de Dios, constituye precisamente el fin, la esencia misma del cristianismo (del mismo modo que Dostoievski creía en una idílica comunidad cristiana universal, sustentada, eso sí, en la fe del pueblo ruso).

puede encontrar ninguna solución: sólo puede humillarse como Dios mismo y aguardar el perdón de los pecados. En cambio, la religión profesada por la Iglesia refleja las vanidades del mundo y el falseamiento del cristianismo, ya muy alejado de la primitiva fe de Cristo. El mundo no puede salvar la angustia del pecado en el alma del hombre, *la enfermedad mortal* que roe su conciencia, ser cristiano, según Kierkegaard, significa torturarse como un miserable y someterse a la humillación y el escarnio. Y se diría que la única manera de completar ese martirio es con la muerte en la cruz.¹⁷⁸

Mientras identificaba la dialéctica existente entre la espiritualidad católica medieval y el abandono por parte de Lutero de la vida monástica, empezó a ver con más claridad cuál era su tarea: al igual que Lutero había corregido los excesos y la corrupción de la Iglesia de su siglo, el XVI, así debía corregir él la mundanidad del luteranismo decimonónico. Lutero había lidiado, además, con las mismas cuestiones sobre cómo ser cristiano en este mundo. En uno de sus sermones tipo para predicadores reformistas, el antiguo monje sostenía que «es un gran insensato, un necio redomado quien huye del mundo para vivir en un desierto o un bosque solitario... No, uno debe estar en el sitio que se le ha asignado (porque, después de todo, uno debe estar en un solo lugar el tiempo que dura su vida en la tierra) y Dios no nos ha arrojado *lejos de los hombres, sino entre ellos...* Tampoco debería uno embozarse en una cogulla gris para arrastrarse hasta un rincón o esconderse en un desierto, porque haciendo eso no evitará al diablo ni el pecado: lo encontrarán allí, en el desierto, con su cogulla gris, como lo encontrarían en el mercado con su abrigo rojo». Pero Lutero insistía también en que la realización espiritual no tiene nada que ver con el éxito mundano: para el cristiano, «la vida en la tierra debe ser como para el peregrino la tierra que ha de atravesar en el transcurso de su viaje, la posada donde pasar la noche. No piensa en quedarse ahí, no espera convertirse en ciudadano del lugar ni en su alcalde». Las palabras de Lutero consolidaban así la percepción que Kierkegaard tenía de su lugar en el mundo.¹⁷⁹

No vamos a adelantar todavía lo que señala Dostoievski, pero sí es significativo poner de relieve una vez más lo que aquí está aceptando Kierkegaard: que su *destino*, que él mismo se impone y acepta, es sufrir de la peor de las maneras, porque no cabe otra forma de cristianismo que el de asumir, en sus condiciones, la burla, el desamor y la enfermedad (y demasiado que no se terminó crucificando en una plaza de Copenhague). Esas otras formas de vivir que representa la cristiandad son corruptas y reflejan la falsedad del mundo: el cristiano, que antes sufría como mártir, se contenta

¹⁷⁸ Como se aprecia, la filosofía de Kierkegaard es todo un corolario de lo que Nietzsche señalaba como decadencia, como enfermedad parasitaria del alma, como envilecimiento de la renuncia a la vida, símbolo último del nihilismo.

¹⁷⁹ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, p. cit., pp. 280-281.

ahora con el sermón vacío de la moral al servicio de la Iglesia.¹⁸⁰ La modernidad sepultó a un Dios absurdo para traer en su lugar un ídolo.

El cristianismo ha venido al mundo como lo Absoluto, no para consolar, como querría la razón humana; al contrario habla sin cesar de cómo tiene que sufrir el cristiano, o un hombre, para hacerse y permanecer cristiano, sufrimientos que puede evitar con la sola renuncia a ser cristiano.¹⁸¹

El comportamiento de Kierkegaard es extremo, pero representa de manera acertada la cuestión de la vida como abismo irracional. ¿Qué consuelos ofrece la «Razón», y cómo es posible que el racionalismo cure esa insondable angustia del alma? El racionalismo trata de determinar un juicio universal para todo lo existente, pues pretende encontrar un sentido a los sentimientos afectivos de desamparo, que son previos a toda conciencia (amor, muerte, fe: sentimientos desgarradores que ya existen de forma previa a la mediación de la «Razón» — la muerte está ya presente en la naturaleza, pero los animales no se angustian con el ser-para-la-muerte; el amor es espontáneo, emocional, no consciente; la fe obedece al terror místico del desamparo, de forma primigenia, de manera mágica, chamánica). La conciencia racionalista hace que el hombre se desarraigue de la existencia. Y de la misma forma que el idealista rechaza a Dios por su carácter absurdo, el hombre del subsuelo es incapaz de aceptar las leyes universales de la ciencia, que señalan la desafección y la aniquilación de la vida. De ahí que Kierkegaard se aparte del mundo de la lógica, pues es en la ingenuidad de la naturaleza donde se revela el misterio mismo del Ser.

[...] arroja completa y absolutamente todos tus cuidados sobre Dios como lo hacen ellos, y así llegarás a estar absolutamente alegre como ellos lo están. Porque la alegría absoluta consiste en adorar la omnipotencia con que Dios todopoderoso porta todo tu cuidado con tanta facilidad como si fuese nada.¹⁸²

Para Kierkegaard, la humildad se revela en el hecho de que Dios no se encarnó solemnemente en el más rico de los reyes, sino en un hombre miserable que vino al mundo a convertirse en un hereje que renunciaría a *todo*, alguien que sería escupido y vituperado, alguien que venía dispuesto a matarse en la cruz. Jesús vino al mundo, *existió*, sólo para sufrir y quitarse la vida: el acto de Jesús responde a los delirios de un

¹⁸⁰ «Esta estetización del cristianismo era una huida, una mentira, pura hipocresía y autoindulgencia.» Carlisle, op. cit., p. 284.

¹⁸¹ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, op. cit., p. 85.

¹⁸² Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, op. cit., p. 195.

hereje que comete un tremendo sacrilegio contra la religión de su tiempo¹⁸³. Como Abraham, y también como el propio *Übermensch*, Jesús hizo del destino su voluntad, hizo del azar del Ser su vida y ensartó su alma el ardor de la cruz. Dios vertió su sangre para redimir todos los pecados, señal última de la aceptación de la existencia, canto a los lirios y los pájaros y a todas las cosas, que son bondad última de Dios. En su muerte, Jesús derramó su alma para que todo quedase perdonado en la unión primigenia con el Ser. Si del cristianismo no se hubiese desarrollado consiguientemente la moral de la decadencia, Dioniso podría haber hecho suya la muerte de Dios, y colgar él mismo como El Crucificado.

Pero el hombre no es el Hijo del hombre, sino hijo de Dios atormentado, y desde luego aún no padre del Superhombre, ni siquiera un mortal entre dioses griegos, y no hay por tanto perdón ni consuelo alguno para los amargos desengaños de esta vida. Sólo cabe caer presa del arrebató en la locura, en el delirio extremo, y matarse; puesto que uno está maldito, maldice. Dios no existe, porque si existiera habría que aceptar que es un Dios que nos atormenta sin piedad. Se ha dicho largamente que los dioses de Grecia se divertían con las tribulaciones de los mortales y disfrutaban cruelmente de sus desdichas, pero probablemente sólo los compadecían con indulgencia. ¿Qué iban a hacer los dioses si los hombres no eran capaces de colmar su alma con la eternidad misma de los lirios y los pájaros? No hace falta ser dios para aprender esto, pues sólo basta con atender a la inocencia tierna que se vierte en la naturaleza, y culpar a los dioses parece más bien voluntad de debilidad. Esta enseñanza misma no hace falta que sea cristiana: ¡está ahí el secreto mismo de la naturaleza, ahí se revela el abismo oculto, en la temprana calma del cielo y la tierra! ¿Cómo iban los dioses a revelar la eternidad, que está tan a mano, a un solo vistazo del abismo? ¿Cómo revelar la sobreabundancia de la existencia, cómo mostrar la eternidad que está en todas las cosas, si el alma misma no es capaz de colmarse? El auténtico misterio es que los hombres continuamente se humillen y renuncien a ello, y el nihilismo es esa misma renuncia a la vida, la renuncia a una existencia que es de por sí eterna (pero el hombre no es capaz de darse cuenta), en favor de las vulgaridades del mundo: y este es el nihilismo que condenará Nietzsche de

¹⁸³ «Ésta es la fuerza potente de la impotente finitud de Jesús, ésta la sanidad de la enfermedad, la sanidad que Jesús enseña; no con palabras, sino con su conducta. De esta salud de la enfermedad es testimonio la aceptación del Calvario, que anticipa el grito de la hora novena: el infinito dolor y la infinita alegría del abandono; dolor de la distancia de lo Sagrado, alegría del vínculo que la distancia, reconocida y sufrida, no niega sino confirma. Alegría del dolor, salud de la enfermedad.» Vincenzo Vitiello, "Nietzsche contra Pablo" en *Estudios Nietzsche*, 6 (2006), p. 98.

común acuerdo con Kierkegaard. El hombre no se conforma con esta vida y quiere las vanidades del mundo, pues no es capaz de encontrar valor alguno en los lirios o en los pájaros. Por eso hay que atender a la sencillez de la naturaleza, en cuya inocencia se revela la presencia de Dios: en ellos se revela la dicha que permanece cada día renovada. «Buscad, pues, primero el reino de Dios y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura. No os inquietéis, pues, por el mañana; porque el día de mañana ya tendrá sus propias inquietudes; bástale a cada día su afán.»¹⁸⁴ Igual que Nietzsche, Kierkegaard afirma que el valor reposa en la propia existencia, pues Dios se encuentra presente en la aparente sencillez de una naturaleza ciega y brutal.

Pero si la dicha y el consuelo se muestran en el dulce cuidado de Dios por los lirios y los pájaros, que existen eternamente cada día, ¿por qué la fe de Abraham aceptaba una violenta voluntad de aniquilación? ¿Por qué la fe de Job colmaba su corazón y soportaba la desgracia, siendo esta una fe extremadamente dolorosa? Pero en Dios todo es posible, pues puede hacer que lo que fue deje de ser, y que lo que no es sea: en los dioses se corona continuamente el rito de la vida y de la muerte, como el florecer mismo de cada primavera que acaece por obra de Deméter. De lo que cabe decir no ya aquello de que «si Dios no existe, todo está permitido», sino, más bien al contrario, ocurre que la voluntad es destino, y el que Dios exista o deje de existir resulta irrelevante: Abraham tiene fe precisamente *porque tal vez Dios no exista*, porque perfectamente *puede que no exista*, del mismo modo que, simbólicamente, Deméter vierte la muerte y resurrección de su hija en la continua regeneración de la naturaleza. La fe de Abraham no puede atender a la lógica porque su fe es ciega, pasional y *divina*, por lo que actúa a sabiendas de que lo que hace es éticamente repudiable y vil, y que seguramente corresponda antes a un arrebato de locura que al designio de un dios. ¡Pero los propios dioses están poseídos por la locura! Y para Abraham es preferible, incluso deseable, el sacrificio a la ofensa, pues tampoco Dioniso existía y, sin embargo es el rencor por desatender los ritos sagrados lo que provoca el descuartizamiento de Penteo. Pues los dioses son vergonzosos y monstruosos, pero lo fácil sería creer en un dios si se sabe que existe. Y creer cuando se sufre, cuando no hay ninguna prueba, cuando la visión incita el delirio y no la prudencia, cuando se produce el derramamiento inconsciente de sangre, como la maldición misma de la vida, como Dios al suicidarse en la cruz: ahí es cuando no hay posibilidad ninguna de fe, y, no obstante, Abraham se

¹⁸⁴ Mt, 6, 33-4 BJ.

aferra a la resignación, renunciando absolutamente a la vida y al mundo. «La angustia del pecado y la conciencia atormentada empujan a un hombre a traspasar la frontera que separa la desesperación que limita con la locura... y el cristianismo.»¹⁸⁵ Abraham tiene fe porque su fe no depende de verdades lógicas ni de virtudes éticas, sino de lo que él siente en lo más hondo de su corazón: en Abraham no queda moral del mundo, porque su fe se encuentra *más allá del bien y del mal*, y el bien y el mal obedecen a la virtud de las vanidades del mundo. Abraham recompone la eternidad de la existencia a través de la fe, rechazando el orden moral, que quiere recompensar a quien cumple sus mandatos con la promesa de una vida mejor, el progreso a través del cual todos los hombres serán buenos y justos, *demasiado buenos y justos*. El azar de todas las cosas de la vida, que se hacían a su mano como el puñal que tomó para matar a su hijo, lo sumen en el abismo que es el devenir mismo, tan salvaje como tierno en los lirios y los pájaros. Y aquel profeta no fue reprobado ni condenado a los infiernos, sino que, muy al contrario, en todo momento Dios cuidaba de Abraham como de los lirios y los pájaros.

En realidad, el cristianismo es demasiado alegre. Por esto, para ser realmente cristiano, el hombre ha de sufrir casi hasta la locura. Por esto la mayor parte de los hombres, sólo en la hora de la muerte, tendrán probablemente una experiencia de cristianismo. Porque la muerte les arranca realmente lo que se debe abandonar, para tener la auténtica experiencia del cristianismo.¹⁸⁶

Pues la lección que Kierkegaard quiere mostrar una y otra vez es que Dios cuida de todo lo que existe tal como hace con los lirios y de los pájaros, un Dios que no abandona al hombre, sino que sobre todo en el dolor lo ampara.¹⁸⁷ Basta con atender a la existencia para comprender cómo Dios cuida de todas y cada una de las cosas.

¹⁸⁵ Diarios, (X 1 A 467. 1849). Cfr. Pegueroles, op. cit., p. 31.

¹⁸⁶ Diarios, (IX A 360. 1848), Cfr. Pegueroles, op. cit., pp. 32-33.

¹⁸⁷ Vattimo opone, precisamente, la afectividad existencial de la fe a la noción metafísica de Dios. La fe requiere de comprensión emocional. «La interpretación que Jesucristo da de las profecías del Antiguo Testamento, incluso esa interpretación de las profecías que es Él mismo, desvela su verdadero sentido que, finalmente, es uno sólo: el amor de Dios por sus criaturas. Este sentido "último", sin embargo, precisamente por el hecho de ser *caritas*, no es jamás verdaderamente último, no tiene la perentoriedad del principio metafísico, más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar. La infinitud inagotable del nihilismo quizás esté motivada sólo por el hecho de que el amor, como sentido "último" de la revelación, carece de verdadera ultimidad; por otra parte, la razón por la que la filosofía, al final de la época de la metafísica, descubre que ya no puede creer en el fundamento, en la causa primera objetivamente dada ante la mente, es que se ha dado cuenta (al haber sido educada en esto también, o precisamente, por la tradición cristiana) de la violencia implícita en toda ultimidad, en todo primer principio que acalle cualquier nueva pregunta.» Gianni Vattimo, *Creer que se cree* (Barcelona: Paidós, 1996), pp. 76-77.

¡Qué alegría cuando empieza a caer el rocío que conforta al lirio que, refrescado, se dispone a descansar! ¡Qué alegría cuando el lirio, bien bañado, se pone a secar lleno de placer a los primeros rayos del sol! Y ¡qué alegría todo el largo día del verano!

¡Contéplalos, no dejes de hacerlo; contempla al lirio, y contempla al pájaro; y contéplalos juntos!¹⁸⁸

De ahí que resulte imprescindible la renuncia al mundo, pues una vez que se desprende de todas las distracciones que componen la realidad cotidiana, el hombre se entrega por completo al abrazo de Dios: «Hay unas palabras del apóstol Pedro que el lirio y el pájaro tienen muy metidas en el corazón [...]. Esas palabras son: "Arrojad todos vuestros cuidados sobre Dios".»¹⁸⁹ El cristiano, en definitiva, debe encontrarse *apartado* del mundo, pues así se *abandona* al cuidado de Dios, al Ser mismo de todas las cosas, acompañado solamente por el reposo de la naturaleza. El mundo no cree en Dios, tal vez, porque no haya ni nunca pueda haber pruebas lógicas que demuestren su existencia. Por eso Dostoievski, al contemplar el abismo irracional de la existencia, escribe con desconsuelo que nos hallamos ante el comienzo de la muerte. Y es entonces cuando Nietzsche proclama su famosa sentencia: «¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!»¹⁹⁰ Ahora no queda nada más que el deseo sin colmar, abandono que Dios mismo aceptó con tal de poder redimir este mal en la cruz — pues Dios se encarnó sabiendo que sería humillado, sabiendo que sufriría, que sería sacrificado y repudiado; de tal forma se transfigura el lamento del propio Jesús, abandonado en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» No sólo no somos capaces de asomarnos al desolador abismo de la existencia, sino que además nos hundimos atroz e irremediabilmente en el lodazal del mundo. Así se nos retribuye, a modo de herencia, el culto secularizado a la «Verdad», que sin embargo no nos resguarda ante el horror de lo sagrado, y no puede sino reafirmar nuestra enfermiza impotencia, pues el destino rebasa incluso la voluntad de los dioses, quienes también deben ahora resignarse y obedecer a esa «Verdad» que, en otro tiempo, le rendía cuentas a ellos. Por eso Kierkegaard escribe: «Señor Jesucristo, concédenos [...] que te veamos no en la figura en que te tiene deformado una representación vacua y que no dice nada [...].»¹⁹¹

¹⁸⁸ Kierkegaard, *Los lirios del campo y las aves del cielo*, op. cit., 190.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 194.

¹⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial en Nietzsche*, vol. I (Madrid: Editorial Gredos, 2014), p. 440.

¹⁹¹ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, op. cit., p. 31

La persona que admira sin más a Cristo desde la distancia, sostenía, "no hará sacrificios, no renunciará a nada, no prescindirá de lo terrenal, no transformará su vida, no *será* lo que admira, no dejará que su vida lo exprese... Solo quien imita a Cristo es de verdad cristiano".

El propio Kierkegaard se sentía atrapado entre estas dos versiones del cristianismo, incapaz de vivir con ninguna de ellas.¹⁹²

La existencia de Jesús no puede comprenderse porque no puede comprenderse el milagro: sólo es posible la fe o el escándalo, del mismo modo que ante el amor, la muerte o el mal. «El problema del dolor no tiene entonces otra respuesta que la imagen misma de Cristo crucificado.»¹⁹³ Su vida únicamente reveló dolor y contradicción, un sacrificio inútil e irracional con la ingenua intención de redimir todos los pecados. Jesús existió para morir en la cruz, y así realizó *todo el sentido de la existencia*. Por tanto, la vida está vacía de sentido, y en la obra de Cristo se observa que no tiene valor. Pues, ¿qué sentido puede tener una existencia irracional en la que Dios se encarna para redimir los pecados de los hombres, si el Paraíso está perdido y sólo nos queda esperar la venida del Reino? «Cristo nunca ha querido triunfar en este mundo; Él vino al mundo para padecer, a esto es a lo que llamaba vencer.»¹⁹⁴ La imagen de Dios en la cruz es la imagen del enigma de la existencia, al mismo tiempo vida y muerte, alegría y amargo desconsuelo. Y Kierkegaard nos reprocha por desatender este misterio: «Se ha olvidado totalmente lo que significa existir.»¹⁹⁵ Ya que no es posible comprender racionalmente el carácter existencial de Jesús y aceptar la vida como padecimiento, tal como exige Kierkegaard, al hombre sólo le queda la resignación de volver al mundo o perder el juicio.

Pero ¿qué es el escándalo, lo escandaloso? Lo que va contra toda (humana) razón. ¡Y esto es lo que se quiere demostrar! [...] Lo único que se puede "demostrar" es que va contra la razón. Las pruebas de la divinidad de Cristo proporcionadas por la Escritura: sus milagros, su resurrección de entre los muertos, su ascensión a los cielos, lo son solamente para la fe, es decir, no son "pruebas"; no intentan demostrar que todo esto se concilia con la razón, sino todo lo contrario, que contradice a la razón y es, por lo tanto, objeto de fe.¹⁹⁶

¹⁹² Carlisle, op. cit., pp. 284-285.

¹⁹³ Luigi Pareyson, *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2007), p. 291.

¹⁹⁴ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, op. cit., p. 222.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 144.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 51.

Para Kierkegaard, Jesús revela la encrucijada, «allí donde el sufrimiento de esta vida terrena ha instalado su cruz, y llama. Venid acá, vosotros todos, pobres y miserables [...]»¹⁹⁷ Jesús, siendo el más pobre y escarnecido, se compadece y se sacrifica por todos, y ofrece su ayuda a aquellos «por cuya existencia nadie, absolutamente nadie, se preocupa»¹⁹⁸, los que se encuentran «en el lecho del dolor»¹⁹⁹; sobre ellos Kierkegaard escribe y pregunta: «Vosotros los enfermos del corazón, vosotros, que solamente en el dolor aprendisteis que el hombre tiene un corazón [...]. Y ¿qué significa sufrir del corazón [...]?»²⁰⁰ La cruz de Jesús es «la encrucijada, allí donde la muerte separa la muerte y la vida.»²⁰¹ Este es el lamento de Jesús: la vida es la muerte, esto es lo que hay que tomar... ¡Pero no por abnegación ante la muerte, ni por resignación a la nada, sino por amor a la vida! A lo que ha renunciado el cristianismo es a esta fe: y para Kierkegaard hay que aceptar esto y escoger a Dios o bien, de lo contrario, escandalizarse y pertenecer al mundo. Imaginar a Dios gritando, llorando e implorando mientras agoniza lentamente es insoportable, y sin embargo esta era, según Kierkegaard, la enseñanza oculta en los misterios del cristianismo. Reconciliarse con la existencia conlleva reconciliarse con el dolor de existir, y atender al ingenuo amor intacto en la naturaleza. «Ésta es la prueba: hacerse y mantenerse siendo cristiano, un sufrimiento con el cual no puede compararse en dolor y tormento ningún otro sufrimiento humano. [...] la crueldad procede de que el cristiano tiene que vivir en este mundo [...]»²⁰² La fe enseña a aceptar radicalmente el sufrimiento de la vida como lo aceptó Jesús, lo que supone una carga inasumible, y por eso renunciamos al Paraíso y vinimos al mundo.

[...] en lo absoluto encalla la razón. La contradicción está en exigir de un hombre el que haga el máximo sacrificio, el de consagrar toda su vida al sacrificio. Y ¿por qué? No hay ningún porqué; entonces sería una locura, objeto la razón. No hay ningún porqué, porque se trata de un porqué infinito. Mas siempre que la razón se encalla de esta manera, es que hay posibilidad de escándalo.²⁰³

De este modo, a Jesús sólo se puede llegar a través de la fe, y no de la mano de la lógica: aquí no tiene cabida ninguna representación de Jesús que se aleje del mito. Sin

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 39.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, loc. cit.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, loc. cit.

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 40.

²⁰¹ *Ibíd.*, loc. cit.

²⁰² *Ibíd.*, p. 198.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 133.

duda Kierkegaard quedaría absolutamente escandalizado por la barbaridad de Carrier al hablar de cálculo de posibilidades y de conclusiones estadísticas acerca de la existencia de Jesús.²⁰⁴ ¡Como si la fe necesitase de cálculo de posibilidades! Y, en cualquier caso, ese problema ya lo resolvió completamente Pascal... Pero que la cuestión religiosa no entraña tanto el problema ontológico de la existencia de Dios o no (como ya se ha señalado) ni tampoco el problema emocional de la fe (la angustia que señala Kierkegaard), sino el problema doctrinario, basado puramente en la convención de una interpretación u otra de los textos canónicos, es algo que cabe subrayar. A este respecto, para comprender la dimensión de la vida y obra de Jesús, es necesario hacer una serie de apreciaciones entre el Jesús histórico, el mito que se hace a partir del Jesús histórico (que pasa a llamarse Jesucristo), el dogma que se impone a partir del mito de Jesús (es decir, el cristianismo, que a su vez dará lugar a diferentes doctrinas: catolicismo, protestantismo, anglicanismo, ortodoxia, etc.) y la interpretación que se hace del dogma (la interpretación, se podría decir, más personal: la que podría tener, por caso, Kierkegaard). Pero hay que tener presente en cualquier caso que el cristianismo primitivo, en tanto que judeocristianismo, era una religión netamente apocalíptica; sería más adelante, adoptando influencias de otras religiones, cuando adquiriese características paganas y desarrollase la figura de Jesucristo en relación a diversos mitos solares.²⁰⁵ Para valorar el cristianismo del propio Kierkegaard hay que tener en cuenta la difícil relación con su padre, un luterano piadoso e inflexible; tampoco hay que perder de vista que Lutero, que recoge las enseñanzas de Pablo de Tarso, se basa a su vez en los cultos instaurados a partir del Jesús histórico, un creyente judío que anuncia el fin del mundo (un mundo malvado, degenerado, del que reniega) y la venida del reino de Dios, es decir, un pobre hombre que profetiza el Apocalipsis de forma inmediata y que, por tanto, no tiene ningún interés en instaurar iglesia ni religión alguna.²⁰⁶ A través de Pablo, la fe de Jesús sobrepasa el problema ontológico de la salvación judía, pues ahora

²⁰⁴ «Ahora bien, Carrier defiende que si se aplica ese cálculo —y ha de hacerse obligatoriamente—, ello conduce a la postulación teórica de que Jesús nunca existió. En efecto, si se ponderan los argumentos en pro o en contra de la existencia histórica del personaje y se le otorga una cifra según su probabilidad de veracidad, se llega a la conclusión estadística de que la *probabilidad de tal existencia* se sitúa en un rango que va desde 1/3 hasta 1/12000..., es decir, las probabilidades de que Jesús existiese son mínimas.» Antonio Piñero, *Aproximación al Jesús histórico* (Madrid: Editorial Trotta, 2020), pp. 21-22.

²⁰⁵ Cfr. Piñero, "1. Sobre la existencia histórica de Jesús, I. El Jesús de la historia a debate. La postura de los mitistas" en *Aproximación al Jesús histórico*, op. cit.

²⁰⁶ «[...] no es una "doctrina", como ya había resaltado Kierkegaard, sino una manera de vivir, que no se preocupa en absoluto de lo exterior y de lo mundano, sino que vive enteramente recogida en la interioridad. Por lo que no conoce negación, pecado, redención, resurrección. La palabra de Jesús no promete futuro, habla al presente [...].» Vitiello, op. cit., p. 89.

la redención se vuelve universal: Jesús ya no es el Mesías que se sacrifica por el pueblo judío, sino por la humanidad entera. De este modo, el cristianismo se apropia de las enseñanzas de Jesús, de corte estrictamente judío.²⁰⁷

Según Kierkegaard, Jesús no fue más que un pobre alborotador que murió de forma humillante, que fracasó en el mundo y fue condenado a la crucifixión, y así, a través del sufrimiento, redimió el mal y mostró su amor por la existencia. Antonio Piñero señala que Jesús fue un hombre humilde que transmitió una serie de enseñanzas con intención profética que le llevaron a la muerte por la agitación que provocaron en la sociedad de la época. Posteriormente, sus discípulos ensalzaron su figura y crearon una leyenda, tomando diferentes mitos y elaborando versiones de los hechos de su vida. Literariamente, Jesús terminó por transfigurarse en Hijo de Dios, e incluso en Dios mismo, y su vida fue, como señala Kierkegaard, absurda, escandalosa y de todo punto irracional: Dios mismo encarnado para redimir los pecados, Dios sacrificándose a la muerte para celebrar la vida, Dios como un rey de la muerte con una corona de espinas, Dios muriendo por los hombres, vejado por ellos mismos, aceptando el sacrificio para concederles el perdón y la alegría. Esta será la influencia más reconocible de Pablo de Tarso, que al desarrollar el sentido de la redención en la cruz otorgaría significado al fracaso de Jesús. Así, Jesús terminó siendo Jesucristo, símbolo de la redención de los pecados, y sus seguidores instauraron el culto cristiano a través de sus parábolas; Jesús, en cambio, era un creyente de la fe hebrea que no tuvo interés en fundar confesión alguna y que, desde luego, no se sacrificó por los pecados de los hombres, sino por disentir con el régimen religioso y político del momento. Mientras que Jesús fue crucificado como un vulgar delincuente, Jesucristo, Dios mismo, se suicidó, idealizado e inmortalizado como redentor universal. Del mismo modo, también resulta sugerente recalcar que la Última Cena, entendida históricamente, por necesidad fue una cena de despedida, no la institución de un culto tal como narra el mito cristiano, pues la afirmación de la eucaristía fue introducida por Pablo y dicha ceremonia no encaja en absoluto dentro del judaísmo, resultando del todo incompatible con las creencias de Jesús.

²⁰⁷ «¿Qué es la moral judía, qué es la moral cristiana? El azar, desprovisto de su inocencia; la desgracia, ensuciada con el concepto de «pecado»; el bienestar, entendido como peligro, como "tentación"; el malestar fisiológico, envenenado con el gusano de la conciencia...» Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., p. 69.

Gracias a esa crítica podemos pergeñar los rasgo elementales de la figura del Jesús de la historia como un judío galileo, del siglo I, probablemente un humilde menestral dedicado a la construcción, que fue seguidor de Juan Bautista; que fundó su propio grupo al sentir en su interior la llamada profética; que predicó la inminente venida del reino de Dios a la tierra de Israel, un reino con características materiales y espirituales; que proclamó la necesidad del arrepentimiento y la vuelta a la observancia a la ley de Moisés, en su esencia verdadera, como requisito indispensable para disponerse a esa venida; que fue un profeta que tenía dotes carismáticas de sanador y exorcista; que se hizo también un experto autodidacta en la exégesis de las Escrituras; que se presentó en Jerusalén con pretensiones mesiánicas y regias; que los romanos lo consideraron un sedicioso respecto al Imperio, lo que fue fatal para su vida; que el Imperio lo prendió y lo crucificó como rebelde; y, finalmente, que en conjunto fracasó en su tarea: no logró convencer de sus ideas a sus connacionales en Galilea ni en Jerusalén.²⁰⁸

A través de este nuevo culto, el cristianismo, Pablo enseñaba y alentaba a los paganos acerca de Jesucristo y el Apocalipsis, y los evangelistas, discípulos de la teología de Pablo, darían continuidad a estas doctrinas (que se impusieron al resto de corrientes que surgieron a partir de las enseñanzas de Jesús; no perdamos de vista la multiplicidad de imágenes del Jesús mítico: pacificador, iracundo, hijo de Dios, Dios mismo encarnado... con sucesivas interpolaciones, versiones, interpretaciones, etc.). A su vez, a esta simbología se incorporaría el Evangelio de Juan, plagado de mitología pagana: la lanzada (la lanza sangrante) o el Santo Grial (el Grial del castillo del convaleciente Rey Pescador).²⁰⁹ De esta forma llegamos a la contradicción entre Yahvé, el Dios *viejo* en quien fervientemente creía Jesús, y la conciliadora armonía de Jesucristo, el Dios dulce de Pablo de Tarso, el Hijo del hombre.²¹⁰

Él era un Dios escondido, lleno de secretos. En verdad, no supo procurarse un hijo más que por caminos tortuosos. En la puerta de su fe se encuentra el adulterio.

Quien le ensalza como a Dios del amor no tiene una idea suficientemente alta del amor mismo. ¿No quería este Dios ser también juez? Pero el amante ama más allá de la recompensa o la retribución.

²⁰⁸ Piñero, *Aproximación al Jesús histórico*, op. cit., p. 152.

²⁰⁹ Campbell señala la enorme influencia entre la mitología artúrica y el misticismo cristiano: «[...] la llegada de Cristo contenía ya la aceptación de la agonía, el gozo y el terror de la vida, lo que es en sí la Crucifixión. Éstos son los temas que dominan esta mitología.» Campbell, *El mito del Grial*, op. cit., p. 66.

²¹⁰ Del mismo modo surge la leyenda del Apocalipsis para otorgar significación al momento histórico de crisis que sufrió el cristianismo durante el Imperio romano. Fue a través de este relato de carácter marcadamente judeocristiano como pudo justificarse el triunfo momentáneo del Imperio para, posteriormente, instaurarse el reino de Dios. Cfr. Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, op. cit..

Cuando era joven, este Dios del Oriente, era duro y vengativo y construyó un infierno para diversión de sus favoritos.

Pero al final se volvió viejo y débil y blando y compasivo, más parecido a un abuelo que a un padre, y parecido sobre todo a una vieja abuela vacilante.

Se sentaba allí, mustio, en el rincón de su estufa, se afligía a causa de la debilidad de sus piernas, cansado del mundo, cansado de querer, y un día se asfixió con su excesiva compasión.²¹¹

Quizá, después de todo, Jesús fuese un hombre sencillo que creía tener reservado un cierto destino, tal vez un enfermo mental (como el príncipe Myshkin de Dostoievski) que se creía hijo de Dios, o incluso Dios mismo, un hombre que padecía visiones, tal como los santos, y que trataba de vencer a los falsos profetas que pronunciaban el nombre de Yahvé en vano y adjuraban del Señor. Por eso Jesús es el Dios de la conmoción y la discordia, pero por eso también se transfiguró el sentido de su fracaso a través de la redención. Aunque quiso beber de la copa de amargura y traer la discordia y no la paz... quería (y se sacrificó para) la felicidad de los hombres, la redención de los pecados. De esta forma, la fe en Cristo simboliza el sello entre la alegría y el abismo, el consuelo con la existencia a través del dolor de Dios. La visión de las dos partes en conjunto, del personaje histórico y el mítico, y según se tomen ambos o por separado, da cuenta del escándalo: un profeta judío, un perturbado, un extraño que provoca un escándalo en Galilea afirmando la venida del Apocalipsis; Dios mismo encarnado sacrificándose por la redención de todos los pecados. En ambos se trasluce la posibilidad de la fe para superar la amargura de la vida y encontrar la felicidad en el reino de Dios, un Dios que ya no es colérico, sino tierno y compasivo. Este Dios, Jesucristo, no es judío; no es el Yahvé al que implora y clama Jesús, pues Jesús no era Dios, no era el Mesías, sino un simple hombre, y Jesucristo en cambio es Dios mismo. Este es el absurdo que conmociona tanto a Kierkegaard, la encarnación del alma de Dios entre los hombres, y el olvido en el que ha quedado sepultado. Por ello, para el filósofo danés la Iglesia representa algo ajeno al mensaje cristiano, un órgano doctrinario que falseó el auténtico sentido del sacrificio de Jesús para sus propios fines. Será esta apropiación de la Iglesia lo que Shestov llamará *el poder de las llaves* y que cristaliza en la obra de Dostoievski en la figura del Gran Inquisidor.

La crítica observa a este respecto que la fundación de tal iglesia que habría de durar en esta tierra es impensable en el Jesús histórico, ya que este creía firmemente en un final inminente del

²¹¹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "Jubilado", p. 413.

mundo y en la instauración del reino de Dios, en nada parecido a una comunidad de judeocristianos.²¹²

¿Qué fue lo que perturbó a Kierkegaard, Dostoievski o Shestov? La existencia de un problema irresoluble: la fe en un Dios temible, terrible, horroroso, cruento, abismal, capaz de derramar sangre, y la fe asimismo en un Dios conciliador, pacífico, tierno y comprensivo. Las contradicciones avivadas por la fe simbolizan perfectamente el drama de la existencia, el dolor del amor, el deseo de la muerte y el desengaño del mundo. Tomemos ahora las implicaciones que pueden sustraerse de la filosofía de Kierkegaard.

Kierkegaard afirmaba que la principal oposición entre la filosofía griega y la filosofía cristiana radica precisamente en que la primera tiene por fuente y guía el asombro, y la segunda, la desesperación. Por eso la primera conduce a la razón y al conocimiento, mientras que la segunda comienza allí donde para la primera se acaban todas las posibilidades y cifra todas sus esperanzas en el «absurdo». El hombre ya no busca el «conocimiento» y la «comprensión»; se ha persuadido de que el conocimiento no sólo es incapaz de ayudarlo, sino que a él, un hombre caído, le exige que lo adore y que vea en la impotencia del conocimiento algo último, definitivo y, por tanto, tranquilizador y hasta místico. Por eso Kierkegaard restituye a la fe la posición que le habían conferido las Sagradas Escrituras.²¹³

En primera instancia, el relato de Abraham implica *la muerte de Dios*: su sacrificio supondrá el sacrificio de Iván Karamázov, pues *si Dios muere, todo está permitido*. Y aunque Dios exista, ¿qué valor tiene? Nada vale, nada existe, *todo está permitido*. Dios es lo mismo que nada, y si existiera y bajara, se le escupiría en la cara. La posibilidad de Abraham supone la posibilidad de la inexistencia de Dios: que tal vez uno puede justificar el asesinato en una visión, en una fe irracional, en un valor supremo inmoral (un sacrificio digno sin duda de hablar de viejas y nuevas tablas). ¿Qué enseñanza puede sacar Iván Karamázov de todo esto? No puede existir un Dios que, para su disfrute, torture a un padre exigiéndole matar a su hijo. Y si Abraham llega a aceptar esta consigna, ¿a qué virtudes nos podemos aferrar, cuáles son los presupuestos que rigen la moral? La terrible renuncia de Abraham a Isaac es la renuncia del mundo, la imposibilidad de la armonía, la enfermedad del alma y la irracionalidad de la fe en

²¹² Piñero, *Aproximación al Jesús histórico*, op. cit., p. 193.

²¹³ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 404. Merece la pena citar también la nota de Shestov que acompaña a este fragmento: «Kierkegaard puede ser llamado sin exageración el doble espiritual de Dostoievski. Si en mis trabajos anteriores no mencioné a Kierkegaard cuando hablaba de Dostoievski, se debe únicamente a que aún no lo conocía; conocí sus obras tan sólo en los últimos años.»

una Iglesia y un Dios que exigen la muerte del hijo inocente. ¿Es una venganza, es el rencor por pedir el sacrificio de un niño, o es que, precisamente, es la realización de la profecía, en último término — que el último sacrificio tiene que ser el de la fe en Dios? Se sacrificó a Isaac, se sacrificó a Jesús; ahora, dirá Iván Karamázov, se sacrifica la fe brutalmente. Dios mismo y su inexistencia lo permiten todo, pues la voluntad divina y la ausencia de Dios anulan la moral. Por Dios y por la negación de Dios es posible el asesinato de Isaac y la consumación del mal. Para Kierkegaard, el movimiento de la resignación infinita en el alma de Abraham es el abismo imposible de la fe. En cambio, si seguimos el razonamiento de Iván, este será el abismo definitivo para rechazar a un Dios de la retribución y la Parusía, pues ante el desconocimiento sólo podemos reaccionar con escepticismo: como subraya Iván, se necesitan certidumbres, y Dios es un *Deus absconditus*, que no nos asegura que Isaac vaya a ser salvado, que el justo vaya a ir al cielo o que el asesino se hunda horriblemente en las llamas del infierno.

Iván no puede aceptar la moral del mundo de Dios, y las dudas que embargan su alma conducen inevitablemente hasta el Gran Inquisidor, el cristianismo como doctrina que pacta con el diablo, la moral de la mentira y la condena eterna en el infierno por todos los pecados. No existe ya el sacrificio que hizo Dios para redimir el mal de la existencia; es justamente este el motivo del reproche del Gran Inquisidor a Dios mismo. Nietzsche quedará escandalizado ante la moral nihilista de la culpa y el castigo e identificará de forma acertada los problemas de una religión doctrinaria y enfermiza. Inspirado por el mismo afán que Dostoievski, Kierkegaard estaba decidido a corregir el cristianismo y la moral de su época: en su caso particular, a partir de la exégesis de los textos bíblicos y la recuperación de las enseñanzas y parábolas de los Evangelios. Con ello, Kierkegaard diagnostica que para la cristiandad es efectivamente muy fácil tener fe en Dios, ya que no hace falta ningún esfuerzo real y el arrepentimiento, la bondad, el perdón y la redención no poseen valor en el mundo, por lo que resulta sencillo pasar por cristiano. En ellos no hay asomo alguno de angustia, no se sienten existir ante Dios, no se arrepienten del pecado original, no hay temor ni temblor en sus corazones: el hombre cristiano reprime su enfermedad mortal y la encarnación y muerte de Jesús. Gracias a una doctrina corrupta, la Iglesia hace que todo se vuelva superficial y mezquino; a ello también alude Lutero en su frontal denuncia a Roma. Ya no hace falta que ser cristiano tenga algún significado, pues es una mera convención social y responde a la vulgar moda del mundo. Así es que Kierkegaard exclama: ¡Dicen ser cristianos, y ninguno

sufre! ¡Nadie sabe del horroroso misterio del Señor! El mundo jamás aceptaría que Dios pidiese a un padre que matase a su hijo, pues sería del todo inmoral, y la «Razón» no puede tolerar a un Dios absurdo.²¹⁴ De este modo, del nihilismo cristiano se llega al nihilismo del mundo, y así todo mal queda justificado.

Mucho se ha profetizado siempre acerca de la existencia de Dios, pero atrás ha quedado aquel ancestral cristianismo primitivo que nace del anuncio del Apocalipsis de un alborotador judío. Ahora el mundo es racional y moral, donde la posibilidad del Apocalipsis queda soterrada (porque no hay comienzo ni fin, pues nada es devenir y todo se mantiene inmóvil, y el Apocalipsis, de todas formas, sólo representa un mito y responde, por tanto, a algo irreal que procede de inquietudes y supersticiones que deben ser superadas) y donde se propaga la imagen de un hombre esencialmente bueno y feliz: en este mundo ideal por fin han dejado de existir los dioses, porque ya no parece necesario. En todo caso, se han tomado sus nombres y se han desangrado sus cuerpos: así ha podido secularizarse una «cosa en sí» de lo sagrado. De Dios, el Dios en que creía Kierkegaard, como mucho queda ahora su fantasma. Y él sentía de manera visceral que Dios existió ciertamente entre nosotros, y se apena y atormenta a causa de ello. Es aterrador pensar que, efectivamente, un día los dioses convivían entre nosotros, pero no menos que la posibilidad de que hayamos abandonado para siempre el espacio de lo sagrado. Por eso, dado que Dios existió, una vez que todo muera, Dios volverá a existir. Este es uno de los motivos que entraña el Juicio Final: todo quedará redimido y todo quedará condenado, y mientras los jinetes enarbolarán la bandera de la Muerte y arrastrarán a los hombres hasta el sempiterno abismo de la nada, su admonición alentará a las almas de no volver a apartarse de lo santo. Pero para entonces, según hemos desgranado a lo largo de la investigación, Dios ya no existirá para ninguno de nosotros, y Dios, de todas formas, murió en la cruz. Dios mismo se cansó, como cuenta el viejo papa a Zaratustra. Dios se cansó, y si aún arrastra algún rasgo de Yahvé, probablemente no le haga mucha gracia que nos hayamos olvidado de Él. ¿Quién puede querer de

²¹⁴ Y aquí encontramos las dudas del propio Dostoievski: «Nada aterrorizaba más a Dostoievski que la sospecha de vivir en un universo sinsentido.» Joseph Frank, *Dostoevsky. A writer in his time* (Princeton: Princeton University Press, 2010), p. 409. De la misma duda procede la angustia de Tolstói: «¿Para qué vivir, para qué desear, para qué hacer algo?» O formulada todavía de otro modo: "¿Hay algún sentido en mi vida que no será destruido por la inevitable muerte que me espera?"» Tolstói, op. cit., p. 43. Por eso ambos trataron con todas sus fuerzas de reintegrar el sentido de la existencia a través del sacrificio de Cristo, y así la cruz, para Dostoievski, significa en última instancia el triunfo de la vida.

nuevo a un Dios celoso y disgustado? ¡Imagínense que vuelve Yahvé! Pero nunca podría volver, pues se encarnó para morir y quedar olvidado por los siglos de los siglos. Dejándonos eternamente desamparados.

Una vez que la tierra tembló y las piedras se rajaron, se nos apareció el fantasma²¹⁵; podría ser el santo Abraham, como si nos estuviese presentando cierto enigma: si Dios hizo desde el principio que se cumpliera su voluntad (haciendo que el mismo Abraham se resignara para, de forma última, salvar a Isaac), ¿se puede resolver el determinismo del cristianismo? Por supuesto: pero debemos aceptar que Dios estaba dispuesto a condenar a Abraham dejando que Isaac muriese, y lo que resulta más temible, podría haberle abandonado para siempre, haciéndole creer que nunca había existido, que todo había sido una alucinación y que, presa de la locura, como Heracles, había acabado con la vida de su hijo. Sucede entonces lo que Dios quiere que suceda, y vemos que el Dios de Abraham siempre estuvo dispuesto a dejar que el puñal cayese sobre Isaac. Así Kierkegaard aceptó que era la voluntad divina la que le empujaba misteriosamente a revelar el mensaje del cristianismo, a renunciar a Regine, a sufrir terriblemente para tratar de redimir el mal en el mundo. Esto era lo que él creía, y esto, probablemente, consolaba su angustia; Kierkegaard, a pesar de todo, creía firmemente que era la voluntad divina la que le ponía a prueba y tensaba su alma. Quizá ese mismo Dios en que creía Kierkegaard no impone destinos, sino que más bien humilla y maldice, pues Dios lo quiere todo y, en el fondo, no quiere nada, y ahora compadece y ahora tortura para que todo se decida en el alma desde el inicio emponzoñada.²¹⁶ Tal como Dios quiere, acaece; pero, ¿quiere el alma la eternidad, la quería Kierkegaard, o lo aceptó como una carga? ¿Hizo de su existencia un destino, o temblaba, no lo quisiese Dios, y se refugió en la conmisericordia y en la autocompasión? Es más, ¿se obligó a creer en Dios para no tener que soportar la posibilidad de que no existiera?

Abraham tuvo que aceptar el sacrificio hasta el final, sin dudar en la subida hacia el monte Moriah, por mucho que se angustiase su corazón. Podría haber renunciado a Dios, podría haber amado a Isaac, pero entonces el rencoroso Yahvé no habría salvado a

²¹⁵ Mt, 27, 51.

²¹⁶ «[...] y no bueno y suprabueno, sino una irracional indiferencia e identidad de bien y mal, en la cual se dan a la par las posibilidades de ambos, lo mismo para el bien como para el mal, y, por tanto, también para la doble faz de la divinidad, que por un lado es bondad y amor, por otro, furia y *cólera*.» Otto, *Lo santo*, op. cit., pp. 210-211.

Isaac, sino que habría hecho caer el brazo de Abraham sobre su hijo. Ante un Dios que derrama sangre no es posible la incertidumbre, aunque su naturaleza sea ella misma incierta; pero por ello, precisamente, se exige la fe, porque sería muy sencillo creer en un Dios demostrable y lógico. Dios puede querer, y su voluntad puede abrir los abismos y romper el cielo en pedazos, porque el milagro puede aparecer y el ser dejar de ser. Dios es irascible, caprichoso, celoso, el Dios de la discordia, la espada²¹⁷ y el horror, el Dios que permanece oculto entre los eternos misterios últimos. Uno no puede imaginarse el clamor de Job ante el demonio de Laplace, porque éste le habría obligado a resignarse a la inexorabilidad del destino, y un dios que no se permitiera ser sangriento, ni compasivo tampoco, sino que se mantuviese inerte, señalando con su fórmula la condena que nos atenaza hasta el final de los tiempos, un dios así, quizá, no serviría para templar la perversión inherente al hombre, que necesita de un dios imperfecto y *humano, demasiado humano*. Por eso Dios, cualquiera que sea su representación, está siempre ensangrentado; y puede que tampoco deje de arrepentirse por todo. Tal vez un creyente pueda cerrar los ojos y rezar con todas sus fuerzas, a cambio de un sacrificio, confiando en que «Dios proveerá», que Dios se apiadará de los pecadores y redimirá en ellos sus faltas y fracasos, sus propias caídas y la culpa de su cólera. Y Dios podría no existir, o nunca mostrarse. A diferencia del demonio de Laplace, Él no es necesario. Y si murió realmente en la cruz fue para no tener nunca que existir. Continuamente se quieren ver y oír señales de la Parusía, pero probablemente era una mentira piadosa para sembrar la fe del todo en el corazón de los hombres, donde permanece eternamente. Sin embargo, sin que nos haga falta la Parusía, para Kierkegaard Dios existe en el descanso de la noche, en el cuidado con que los árboles duermen sus ramas, en el correteo de los pájaros antes de echar a volar, en el delirio de los santos y en la enfermedad y la locura, en el temor y el temblor y la desdicha de cada hombre, tanto en las oraciones del más piadoso como en la maldición del que reniega de la fe. Dios no ha podido amar e irritar más a los hombres. Por eso los que más dudan de su existencia y lo odian no son los no creyentes, desde luego. Aquel que no cree no necesita saberlo. Pero los que quieren creer en Dios creen que no existe, y eso es lo que más temen: que Dios no exista. Es por eso que quieren creer. Para ellos, como para Abraham, que sea lo que Dios quiera.

²¹⁷ Mt, 10, 34.

LA MALDICIÓN DE DIOS

Quien quiera acercarse Dostoievski debe realizar un tipo especial de *exercitia spiritualia*: pasar horas, días y años en un ambiente de evidencias mutuamente contradictorias; no hay otra manera. Así, y sólo así, es posible «ver» que el tiempo no tiene una dimensión, sino dos y más; que las «leyes» no existen desde siempre, sino que han sido «dadas», y dadas sólo para que se manifieste el «pecado»; que no son las buenas obras las que salvan, sino la fe; que la muerte de Sócrates puede despertar al petrificado «dos por dos son cuatro»; que Dios siempre exige lo imposible; [...] que lo fantástico es más real que lo natural; que la vida es la muerte y la muerte es la vida, y todas las demás «verdades» que, con sus ojos extraños y terribles, nos miran desde las páginas de las obras de Dostoievski.²¹⁸

Toda la obra de Dostoievski trata de desentrañar el misterio irracional del amor y la fe en un alma que se empeña en martirizarse y entregarse al dolor. La vida es un abismo profundo e incierto ante el que sólo cabe volverse loco y matarse o aceptar la infelicidad como una condena irremisible. Esto se revela en los personajes extáticos de Dostoievski, Myshkin, Kirílov y Alekséi, que, como el escritor, padecen epilepsia.²¹⁹ Los tres tienen una sensibilidad especial que les acerca al Ser de Dios, y en su sentir afirman el desarraigo de la naturaleza y la necesidad de comunión armónica con todas las cosas. Al no poder soportar la irracionalidad de una existencia que no vale nada por el hecho de que no haya consuelo ni posibilidad de arraigo, Kirílov se mata, concediendo un sentido subversivo y metafísico a su suicidio en la medida en que se transfigura y vence la muerte; Myshkin y Alexéi, en cambio, se reúnen con la naturaleza a través de su fe en Dios y su ingenua inocencia. Sin embargo, no podemos perder de vista que lo que se narra en *Los hermanos Karamázov* servía de introducción para la novela principal, donde el personaje de Alekséi se convertía en un nihilista. Así, realmente Alekséi debe concebirse como un personaje incompleto, desbordado por la tensión de sus pasiones y dudas, oscilando entre la fe de Myshkin y el fatalismo de Kirílov.

En cualquiera de los casos, la enfermedad marca claramente el carácter de los tres. En el caso de Myshkin encontramos la dulce personalidad de un hombre ingenuo y vulnerable, sencillo, más cercano a los animales y los niños que al resto de adultos,

²¹⁸ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., p. 115.

²¹⁹ Por lo demás, no son los únicos personajes de Dostoievski que padecen epilepsia, pero sí los más proféticos de toda su obra.

mostrándose en los trances de la epilepsia una unión íntima con la naturaleza primigenia. Paradójicamente, Myshkin despierta un enorme patetismo, siendo tratado como un auténtico deficiente, a pesar de encerrar una gran capacidad profética. En cambio, en Kirílov observamos el tono serio y decidido de quien concibe el suicidio como la afirmación de la voluntad: mediante la muerte uno mismo se convierte en Dios en tanto que pierde el temor y se arroja al abismo en trance, entregándose al reposo del Ser. En cuanto a Alekséi, la epilepsia que hereda de su madre (también, como Myshkin, una *yurodivi*²²⁰) agrava la tortuosa tensión en la que se oponen su fe y el ateísmo, representado por su hermano materno, Iván. Tras las dudas que despierta la muerte del stárets Zosima y el permanente conflicto familiar entre los hermanos y el padre, la revelación extática (que en la novela ocurre de manera paralela al asesinato de Fiódor Pávlovich) supondrá el final del tormento y la confirmación momentánea de su fe, al menos durante su juventud, pues se trata de una fe que para nada se mantiene incólume. Como en el caso de Myshkin y Kirílov, el éxtasis revelará la apreciación de la unión primordial de la naturaleza con todas las cosas, remarcándose esta apreciación en las enseñanzas del stárets Zosima.

MYSHKIN, EL PRÍNCIPE IDIOTA

Pensó que en su estado epiléptico existía cierto nivel, casi antes del mismo ataque (si el ataque llegaba a suceder), cuando de pronto, en medio de la tristeza, de la oscuridad espiritual y de la presión, su cerebro se encendía por algunos momentos, poniéndose en tensión con increíble ímpetu toda sus fuerzas vitales. La sensación de vivir, de su «yo» casi se multiplicaban por diez en esos instantes que duraban lo que un relámpago. La mente, el corazón se llenaban de una luz increíble; todas las inquietudes se calmaban a la vez, concluían en una especie de paz superior, llena de serena y armoniosa esperanza y alegría, llena de raciocinio y de la sensación de entrever la causa final. Pero esos segundos, esos momentos de lucidez eran tan sólo el presentimiento de un instante definitivo (nada más que un instante) en el que empezaba el propio ataque. Ese instante, naturalmente, era insoportable. Reflexionando posteriormente sobre ese momento, cuando ya se encontraba bien, a menudo se decía a sí mismo que todos esos relámpagos y ráfagas de lucidez, de esa percepción de su «yo», de lo más sublime de su ser, y por lo tanto, de una «existencia superior», no eran más que una enfermedad, una alteración del estado normal, y siendo así, entonces no se trataba de una existencia superior, sino todo lo contrario, aquello debía estar en la lista de lo más bajo. A pesar de todo, finalmente, llegó a una conclusión

²²⁰ En Rusia, los *yurodivi* (юродивый) son creyentes marginales que destacan por su piedad y su carácter absurdo e ingenuo, y que son percibidos por el resto como *tontos santos*.

extraordinariamente paradójica: «¿Qué importa que sea una enfermedad? —decidió él—. ¿Qué importa que sea una tensión enfermiza, si el resultado, si el minuto de sensación, al recordarlo y examinarlo estando ya bien, es armonía en su mayor grado, es belleza, si ese minuto ofrece un sentimiento inesperado, un instante sin igual de plenitud, de medida, de reconciliación y de exaltada y religiosa unión con la síntesis más elevada de la vida?»²²¹

Entre los años 1868 y 1869, Dostoievski publica *El idiota* en «El mensajero ruso», un periódico de la época en el que ya aparecieron *Stepanichkovo y sus gentes* y *Crimen y castigo* y en el que también se editarán *Los demonios* y *Los hermanos Karamázov*. Descrita por Joseph Frank como su obra más personal, en *El idiota* Dostoievski ahonda en temas de profunda importancia, como la epilepsia y la pena de muerte, a través de Lev Nikoláievich Myshkin, un personaje puramente cristiano y bondadoso. En 1849, Dostoievski fue condenado a pena de muerte, siendo finalmente conmutado momentos antes de su ejecución (la cual era una farsa a fin de que los condenados sufrieran una fuerte impresión) para ser trasladado a Siberia y realizar trabajos forzados. Esta experiencia empeoró su estado de salud, y será en *El idiota* donde reflexione acerca de la enfermedad. Su protagonista, el príncipe Myshkin, representa el ideal cristiano de Dostoievski, que, igual que el Cristo de Kierkegaard, destaca por ser un personaje enfermizo, infantil, que nos resulta ridículo pero también enormemente trágico. Inspirado por sus dos obras favoritas, el Nuevo Testamento y *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*²²², Dostoievski hace de Myshkin un hombre incomprendido y humillado debido a su condición, pero que no obstante encierra un hondo significado profético, muy cercano a ese inocente amor por la existencia que aparece más adelante en la figura del stárets Zosima.

Pero en la producción de Dostoievski existe un personaje que representa de modo decisivo y absoluto la personificación del bien, la realización del ideal, la imagen de la bondad, la

²²¹ Dostoievski, *El idiota*, op. cit., p. 369.

²²² «La cristiandad no existe. El cristianismo está esperando un escritor cómico como Cervantes, que hará del verdadero cristianismo una imagen de Don Quijote. [...] Bastará con que el escritor presente una verdadera vida cristiana, sin necesidad de recurrir a Cristo o a un apóstol. [...] Que un hombre, hoy día, con toda seriedad renuncie a la vida literalmente; que renuncie al amor humano, que se le ofrecía; que soporte toda clase de privaciones, pudiendo evitarlas; que de este modo se exponga a toda la angustia de la prueba espiritual... Y después se someta a ser maltratado por ello, odiado, perseguido, burlado (inevitable consecuencia de un verdadero cristiano en este mundo): una vida como ésta, a todos en nuestra época parecerá cómica. Es la vida de un Don Quijote.» Kierkegaard, *Diarios*, (X 2 A 32. 1849). Cfr. Pegueroles, op. cit., p. 36.

encarnación del principio del bien, en suma, el símbolo de Cristo. Es el idiota, el príncipe Myshkin. El objetivo de *El idiota* era representar a “un hombre absolutamente bueno”.²²³

El simbolismo de Myshkin resulta estremecedor dentro de la novela. De por sí, es desconcertante que ostente el título de príncipe, pues en su caso es un título meramente anecdótico y para nada funcional. Incapaz de encajar en la sociedad, Myshkin despierta cierto paternalismo en los demás, pero pese a todo aparece como un hombre huraño, molesto e inoportuno, un simple tonto, un idiota, un monstruo, a causa de la epilepsia. «Los frecuentes ataques de su enfermedad hicieron de él casi un idiota (eso mismo dijo el príncipe: un idiota).»²²⁴ A pesar de que Myshkin muestra un gran corazón y humildad y la familia Yepanchín le acoge alegremente, casi tanto por simpatía como por compasión, superficialmente sólo encontramos un hombre ridículo y convaleciente. El sentido oculto de la novela se entrevé en la disociación entre el alma y el mundo: la naturaleza primigenia que Dostoievski y Kierkegaard asocian con Dios, que se revela más allá de las normas y convenciones sociales, en las que el príncipe, igual que el teniente Glahn, no encaja, muestra el carácter eminentemente trágico de la novela. En Myshkin se ponen de relieve los problemas espirituales que acosaban a Dostoievski, para los que no había respuesta, y el príncipe Myshkin es la imagen del hombre abandonado a su suerte, desgarrado por querer redimir el mal que padecen las personas a las que ama: en su corazón se produce la quiebra del hombre impotente ante una realidad despiadada. Para Dostoievski, «el único modo de no caer en lo cómico, es decir, de no crear un nuevo Don Quijote, era hacer del príncipe Myshkin el símbolo de Cristo.»²²⁵ Dostoievski se esfuerza en representar al príncipe como un sabio acorde a la fe ortodoxa rusa, semejante a Makar en *El adolescente* y a Zosima en *Los hermanos Karamázov*, a pesar de que su fondo místico resulte incomprensible.²²⁶

No es que el príncipe Mishkin escape del todo al peligro del cómico, ya que para poder realizar el símbolo del bien Dostoievski ha debido hacer de este hombre un ser anormal y enfermo, inepto para vivir en medio del mundo e inerme frente a la astucia y la maldad de los hombres. Pero este mismo hecho es ya una denuncia de la situación trágica del hombre [...]. En cuanto a los personajes de la novela, incluso aquellos que por su rudeza espiritual o por sus costumbres

²²³ Pareyson, op. cit., p. 144.

²²⁴ Dostoievski, *El idiota*, op. cit., p. 107.

²²⁵ Pareyson, op. cit., p. 145.

²²⁶ «Dostoievski volvería más tarde a estas notas para *El adolescente* (el campesino “errante” Makar también obsequia a un adolescente con edificantes parábolas y apotegmas) y *Los hermanos Karamázov*, donde la vida de Zosima es narrada como vita y la forma semi-hagiográfica de tratar al “hombre del futuro” se vería realizada en Aliosha.» Frank, op. cit., p. 599.

mundanas carecen de aptitud para comprender al príncipe y se burlan y aprovechan de él, después de un primer momento de estupor acaban por encontrar del todo natural, obvio, inevitable que sea tan ingenuo en las cosas del mundo y a la vez tan agudo para penetrar en el corazón de los hombres, y no pueden dejar de sentir respeto ante tan elevado espíritu.²²⁷

También es llamativo el empleo que hace Dostoievski del personaje para criticar el dogma de Roma: dado el carácter tranquilo, dócil y conciliador de Myshkin, sorprende su discurso desaforado contra el catolicismo, y el hecho de que tenga lugar de forma tan inoportuna e inexplicable refuerza la incomodidad que su presencia provoca en los demás. El príncipe representa en este sentido la postura del cristianismo ortodoxo ruso defendida por Dostoievski, contraria por completo al catolicismo de la Iglesia romana, aquel señalado falso cristianismo que se encarnará posteriormente en la figura del Gran Inquisidor.

—¿Cómo es que el catolicismo no es una religión cristiana? —se volvió en sus silla Iván Petróvich—. ¿Y qué religión es entonces?

—¡En primer lugar, una religión no cristiana! —volvió a hablar el príncipe, extremadamente nervioso y con una brusquedad desmedida—. Eso en primer lugar; en segundo lugar, la iglesia católica romana es incluso peor que el ateísmo, ¡ésa es mi opinión! ¡Sí! ¡Ésa es mi opinión! ¡El ateísmo sólo predica el cero, mientras que el catolicismo va más allá y predica un Cristo tergiversado, al que ha calumniado y profanado, a un Cristo opuesto! ¡Lo que predica es el Anticristo, se lo juro, se lo aseguro! Ésa es mi convicción personal y que desde hace tiempo me tiene atormentado... El catolicismo romano cree que la Iglesia no se sostendrá en la tierra sin un poder estatal universal, y grita: *¡Non possumus!* Según mi opinión, el catolicismo romano no es ni siquiera una fe [...]. El Papa se ha apoderado de la tierra, del trono terrenal y ha empuñado la espada; desde entonces las cosas han seguido ese curso, sólo que a la espada han añadido la mentira, la picardía, el engaño, el fanatismo, la superstición, la maldad, han jugado con los más sagrados, auténticos, ingenuos, fervientes sentimientos del pueblo, todo, todo lo han cambiado por dinero, por el mezquino poder terrenal. ¡¿Acaso eso no es una doctrina anticristiana?! ¿Cómo no iba a surgir de allí el ateísmo? ¡El ateísmo viene de allí, del mismísimo catolicismo romano! El ateísmo surgió principalmente en ellos: ¿acaso podían creer en sí mismos? Se ha fortalecido gracias a la aversión hacia ellos; ¡es el engendro de su mentira y de su impotencia espiritual! ¡El ateísmo! [...] han empezado a no creer [...] ¡antes debido a la oscuridad y a la mentira, y ahora debido al fanatismo, por odio a la Iglesia y al cristianismo!²²⁸

Es curioso, y no puede pasarse por alto, el hecho de que, en los primeros borradores de la novela, Myshkin es descrito como un hombre brutalmente perverso,

²²⁷ Pareyson, op. cit., p. 145.

²²⁸ Dostoievski, *El idiota*, op. cit., pp. 785-786.

más próximo a lo que representa Stavroguin en *Los demonios*, incluyendo la violación de su (en esta versión de la novela, no así en la final) hermana adoptiva Nastasia Filipovna, para redimirse finalmente a través del cristianismo.²²⁹ Finalmente, Nastasia es atormentada por Totskin, lo que quiebra su estado emocional y despierta la compasión del príncipe, que intentará, sin éxito, salvar a la muchacha de su trágica muerte a manos de Rogozhin, que desea obsesivamente a Nastasia. También aquí aparece el enigmático carácter de Myshkin, que en su infantilismo parece amar a Nastasia de una forma espiritual, mientras al mismo tiempo le desgarran la atracción que por él siente Aglaia, una de las hijas de los Yepanchín quien, ingenuamente, cree encontrar en el príncipe a un tipo de héroe artúrico. La naturaleza arrebatada y melancólica de Nastasia, la indecisión de Myshkin con respecto a las dos mujeres y el destructivo nihilismo de Rogozhin desencadenarán la tragedia de la novela.

La pasión de Rogozhin tiene las características de la potencia del mal, que son la negación y la destrucción. Buscará matar al príncipe, el único que puede sustraerle a la amada, pues sabe que ella le ama, y después mata a Nastasia, porque el único modo de conservarla y tenerla del todo para sí es matándola. Oscuramente comprende que ella ha venido a él no sólo por sentirse indigna del príncipe, sino también porque desea morir, y adivina que él la matará. A su vez, él espera su hora, y sabe que su hora llegará. Pero no será la hora del amor, sino la de la muerte. Y cuando su amada llegue la matará, pues conoce que su posesión implicaba una tácita y oscura promesa de muerte. Trágico destino de una pasión que, por estar orientada a la posesión unilateral, culmina en la destrucción, en la muerte, en el delito. El único modo que tiene Rogozhin de recuperar su libertad, liberándose de esta obsesión que lo encadena, es cortar con su única razón de vida. Es la inexorable lógica satánica que no permite ni obtener ni conservar la única cosa que se anhela poseer si no es destruyéndola. Trágico delito cuyas consecuencias contrastan con sus motivaciones: aniquilan aquello que prometía la liberación y la felicidad y destruyen definitivamente el objeto que se quería poseer.²³⁰

Una vez que establece las principales directrices de la obra, Dostoievski escribe a su amigo Apolón Máikov para hacerle saber que su intención es mostrar a un hombre bueno, dulce y compasivo, un alma cristiana que se opone a las normas de la sociedad rusa de la época. Sin embargo, a causa de residir penosamente en el extranjero durante estos años, de la epilepsia y, por encima de todo, por el fallecimiento de su hija pequeña, Dostoievski se sintió incapaz de desarrollar satisfactoriamente la novela y la obra fue duramente criticada. Esto se refleja en el desenlace de Aglaia o en el personaje

²²⁹ Cfr. Fiódor Dostoievski, *The Notebooks for The Idiot* (Mineola: Dover Publications, 2017).

²³⁰ Pareyson, op. cit., pp. 75-76.

de Ippolit, en quien se anticipa una suerte de Iván Karamázov. A pesar de no quedar muy convencido, era la novela preferida de Dostoievski²³¹, y en este sentido escribió: «Mucho en la novela fue escrito de forma precipitada, mucho es confuso y no resultó de la mejor de las maneras, pero algunas partes sí lo hicieron. No estoy conforme con la novela, pero sí con la idea.»²³²

De que realmente era «belleza y un sentimiento religioso», de que realmente era «la síntesis más elevada de la vida», de eso no podía dudar, ni tampoco podía permitir ninguna duda. Pues no se trataba de visiones como las que se tienen a consecuencia del hachís, del opio o del vino, humillantes para la mente y que distorsionan el alma, visiones anormales e inexistentes. Era algo de lo que era capaz de razonar con toda claridad al terminar su estado enfermizo. [...] Si en aquel segundo, es decir, en el último momento de conciencia antes del ataque, él a veces alcanzaba a decirse clara y conscientemente: «¡Sí, por un momento como éste se puede dar toda una vida!», entonces, naturalmente, ese momento merecía toda una vida. Por otro lado, no se atrevía a defender la parte dialéctica de su conclusión: tenía delante el entorpecimiento, la oscuridad espiritual, el idiotismo como la evidente consecuencia de esos «minutos supremos». [...] ¿Qué hacer con la realidad? Pues aquello era algo que ocurría, él mismo lograba decirse en ese segundo que ese segundo, por la felicidad infinita que era capaz de sentir, quizá podía merecer toda una vida. «En ese momento, como le dijo una vez a Rogozhin durante sus encuentros en Moscú, en ese momento consigo comprender la excepcional frase: *ya no habrá más tiempo*.» «Quizá —añadió sonriendo—, sea el mismo segundo, en el que aún no se había derramado el agua del jarrón volcado del epiléptico de Mahoma, pero que le bastó para ver todas las casas de Alá».²³³

²³¹ Señala Joseph Frank al respecto: «En respuesta a un corresponsal más de diez años después de terminar *El idiota*, Dostoievski comenta: "Todos los que han hablado de ella como mi mejor obra tienen una cierta disposición mental especial que siempre me ha marcado y complacido." *El idiota* es la más personal de sus obras mayores, el libro en que encarna sus más íntimas, queridas y sagradas convicciones. Los lectores a los que el libro llegó al corazón eran, así debió sentirlo, un selecto grupo de almas afines con las que verdaderamente podía comunicarse. Es sólo en *El idiota* donde Dostoievski incluye una descripción de su calvario ante el pelotón de fusilamiento —un calvario que le otorgó una nueva aprehensión de la vida, y el príncipe Myshkn lucha por dar a conocer su revelación a un mundo sumido en la pereza de lo material y lo cotidiano.» Frank, op. cit., p. 577.

²³² Mijaíl Bajtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1984), p. 99.

²³³ Dostoievski, *El idiota*, op. cit., pp. 370-371.

KIRÍLLOV, EL PROFETA NIHILISTA

—Hay segundos (sólo cinco o seis a la vez) en que de pronto siente uno la presencia de la armonía eterna plenamente lograda. No es nada de este mundo. No quiero decir que sea algo divino, sino que el hombre, en cuanto ser terrenal, no lo puede sobrellevar. Tiene que cambiar físicamente o morir. Es una sensación clara e inequívoca. Como si de improviso abarcara uno la naturaleza entera y dijese: Sí, esto es verdad. Dios, cuando creaba el mundo, decía al fin de cada día de la creación: «Sí, esto es verdad, esto es bueno». Esto..., esto no es ternura, sino sólo gozo. Uno no perdona nada, porque no tiene nada que perdonar. No es amor. ¡Oh, es algo superior al amor! Y lo más atroz es que todo es tan terriblemente claro ¡y qué gozo! Si durase más de cinco segundos, el alma no podría resistirlo y tendría que perecer. En esos cinco segundos vivo una vida entera, y por ellos daría toda mi vida, pues lo vale. Para resistir diez segundos tendría uno que cambiar físicamente. [...] Se dice en los Evangelios que en la resurrección los hombres no procrearán y serán como los ángeles del Señor. Es un indicio. [...]

—Kiríllov, ¿le pasa eso a menudo?

—Una vez cada tres días o una vez a la semana.

—¿Le dan ataques?

—No.

—Pues le darán. Tenga cuidado, Kiríllov. He oído decir que así empiezan los ataques. Un epiléptico me describió detalladamente la sensación que precede al ataque: en todo punto como lo ha dicho usted. Dijo también que duraba cinco segundos y que era imposible resistirlo más tiempo. Recuerde el jarro de Mahoma, del que no se derramaba una gota de agua mientras el Profeta daba a caballo una vuelta al Paraíso. El jarro son los cinco segundos. Eso se parece mucho a la armonía de usted, y Mahoma fue epiléptico. Tenga cuidado, Kiríllov; eso es epilepsia.

—No habrá bastante tiempo —dijo Kiríllov sonriendo dulcemente.²³⁴

Al igual que Raskólnikov, Kiríllov lleva hasta las últimas consecuencias los presupuestos teóricos del nihilismo: si en *Crimen y castigo* el razonamiento es de carácter moral, Kiríllov reflexiona acerca de cuestiones metafísicas. En ambos casos se anunciará una suerte de hombre superior; sin embargo, en el caso de Kiríllov no se trata tanto de la amoralidad de ese hombre superior, hasta el punto de verse capaz de justificar sus actos por sí solos, sino que ahora el alma debe aceptar la idea del suicidio para vencer el temor a Dios y afirmar así su propia divinidad. El destino de este nuevo

²³⁴ Dostoievski, *Los demonios*, pp. 754-755.

hombre es tal que, al darse muerte, afirma su superioridad sobre la superstición humana y sobre el castigo divino, revelándose en el suicidio una unión íntima con la plenitud de la existencia, adonde el alma regresa. A diferencia de Myshkin, que siente la vida llena de amor por la naturaleza en tanto que armonía con Dios, para Kirílov sólo es posible la eternidad a través de la muerte, superándose además la carga de culpa que heredamos de Dios. Aunque en la sencillez de la naturaleza se muestre esa eternidad oculta, la temporalidad nos muestra que la existencia en el mundo es vana, y que esa eternidad incognoscible sólo puede revelarse con la muerte.

El atormentado Kirílov ama la vida más que todos los demás y precisamente por eso anhela el suicidio, para fijar por la eternidad aquellos fugaces momentos de plenitud que emergen en raras ocasiones y que proveen al hombre de una real felicidad por medio del sentido de la belleza volviendo inútil la existencia temporal.²³⁵

Los demonios, obra que fue publicada entre 1871 y 1872 en «El mensajero ruso», se basa parcialmente en el asesinato de Iván Ivánov en 1869 a manos de la organización nihilista comandada por Serguéi Necháiev.²³⁶ La novela explora las implicaciones morales y las consecuencias definitivas que supuso el auge del nihilismo en la Rusia de la época.²³⁷ No nos importan aquí tanto los matices políticos, que, por supuesto, toman gran relevancia dentro de la obra, como el problema existencial que aquí se plantea a través de la trágica filosofía de Kirílov. Por lo demás, Dostoievski habla por sí mismo sobre el tema en *Diario de un escritor*, insistiendo en los problemas

²³⁵ Pareyson, op. cit., p. 131.

²³⁶ «El 21 de noviembre de 1869, en un estanque en las cercanías de la Academia de Agricultura de Moscú, fue hallado el cadáver de un alumno de esa institución llamado Ivánov. La muerte había sido causada por una herida de bala en la cabeza y el cadáver había sido arrojado al fondo del estanque con ayuda de piedras atadas al cuerpo. Las diligencias policíacas pronto pusieron en claro que se trataba de un asesinato cometido por un grupo de cinco personas instigadas por un tal Serguéi Necháiev, joven discípulo y agente del patriarca del anarquismo revolucionario M. A. Bakunin.» Juan López-Morillas, "Nota preliminar" en *Los demonios*, op. cit., p. 9.

²³⁷ «El lector de *Los demonios* comprueba que el asesinato de Ivánov corresponde casi al pie de la letra a uno de los incidentes cardinales de la novela: el asesinato de Iván Shátov por cuatro miembros de un "grupo de cinco" inducidos por Piotr Verjovenski, encarnación novelesca de Necháiev. Historia y novela se combinan, pues, en insólita medida, porque en este caso la historia brindaba a Dostoievski un suceso que la ficción a duras penas podía sobrepasar en sensacionalismo y horror. Pero no era sólo eso. El "caso Necháiev" venía también a demostrar lo que el novelista creía a pies juntillas por aquellas calendas: que el radicalismo revolucionario de Necháiev y sus secuaces (y, en la novela, de Piotr Verjovenski y los suyos) era algo así como una "posesión demoníaca", una infección maligna venida de fuera que acabaría por corromper los órganos vitales de Rusia, a saber, la religiosidad instintiva del pueblo ruso, su conciencia nacional, su hondo tradicionalismo y su misión redentora respecto del mundo de Occidente.» *Ibid*, p. 10.

del nihilismo ruso.²³⁸ En este marco, Dostoievski explora la posibilidad de individuos como Kirílov o Stavroguin, cuya pertenencia a la organización es ambigua e incluso discutida por ellos mismos, y que, paradójicamente encarnan perfectamente el ideal nihilista, el individuo que no cree en nada y que sólo afirma la destrucción de todas las cosas. De ellos se aprovecha Piotr Stepánovich Verjovenski, homólogo de Necháiev en la novela, y así utiliza a ambos para sus fines en la organización.²³⁹

De este modo, en *Los demonios* encontramos una gran variedad de personajes que manifiestan la compleja situación ideológica de Rusia durante aquellos años: Stepán Trofímovich, intelectual europeísta desarraigado del pueblo ruso, y Piotr Stepánovich, su hijo, que comanda la organización nihilista, instigador de muchos de las atrocidades que ocurren a lo largo de la novela²⁴⁰; Shátov, defensor del espíritu ruso que acaba siendo asesinado por rechazar a la organización; el criminal Fedka, que representa la crueldad pero también la compasión de que es capaz el humilde hombre ruso; Liza, arrebatada por el enfermizo amor que siente por Stavroguin; Kirílov, personaje profético cardinal en la trama; y, por supuesto, Stavroguin, que en su naturaleza encarna los valores mismos del nihilismo. Será en estos últimos, Kirílov y Stavroguin, donde se

²³⁸ «Algunos de nuestros críticos han señalado que en mi última novela, *Los demonios*, utilizaba la historia del conocido caso Necháiev; pero al mismo tiempo han confesado que en mi novela no aparecen retratos propiamente dichos ni una reproducción literal de la historia de Necháiev; añaden que me he ocupado de ese acontecimiento con la única intención de explicar cómo puede producirse en nuestra sociedad, considerándolo como un fenómeno social, no bajo un aspecto anecdótico o en forma de mera descripción de un incidente particular acaecido en Moscú. Puedo dar fe de que todo eso es completamente cierto. En mi novela no me ocupo personalmente del famoso Necháiev ni de su víctima, Ivánov. La figura de *mi* Necháiev no se parece, naturalmente, al verdadero Necháiev. Quería plantear una cuestión y darle respuesta en forma de novela de la manera más clara posible: ¿cómo es posible que en nuestra cambiante y sorprendente sociedad contemporánea haya no ya un Necháiev, sino varios, y cómo se explica que esos Necháiev consigan reclutar correligionarios?» Dostoievski, *Diario de un escritor*, op. cit., pp. 123-124. No puedo perder la oportunidad aquí de citar también las palabras de Dostoievski, como antiguo nihilista condenado y a punto de ser ejecutado, respecto a que él mismo sido un seguidor de Necháiev, quedando así reflejada la importancia que le concede al problema de *Los demonios*: «Yo mismo soy un antiguo "nechaviano", yo también he subido al cadalso, como condenado a la pena capital [...]. Sé que no vais a dejar de objetarme que yo no era un seguidor de Necháiev, sino de Petrashevski. [...] ¿Por qué suponéis que los seguidores de Petrashevski no habrían podido convertirse en seguidores de Necháiev [...]? [...] Pero, en lo que a mí respecta, permitidme que os diga lo siguiente: es probable que jamás me hubiera convertido en un Necháiev, pero en un nechaviano... eso no puedo garantizarlo, podría haber llegado a serlo... en mis días de juventud.» *Ibíd.*, pp. 129-130.

²³⁹ Dostoievski escribe justamente cómo estos «canallas» como Verjovenski contaminan al resto, empujándolos al crimen. De ahí el epígrafe que sirve al libro. Cfr. nota 175, cerdos, Lc. «En mi novela *Los demonios* he tratado de describir, una vez más, los múltiples y diversos motivos que pueden llevar a los hombres, incluso a los más inocentes y puros de corazón, a cometer un crimen tan monstruoso. ¡Eso es lo terrible, que en nuestro país alguien pueda cometer los actos más abyectos y abominables sin ser necesariamente un canalla!» *Ibíd.*, p. 132.

²⁴⁰ En referencia a *Padres e hijos*, de Turguénev, Dostoievski representa a las dos generaciones que empujarán a Rusia al nihilismo.

exploren los aspectos de mayor calado teológico y filosófico. Si bien el crimen ejecutado por el grupo de Piotr Stepánovich a la manera de Necháiev ocupa también una parte central de la narración, sobre todo como crítica político-social, no responde al interés por las cuestiones que aquí se plantean, sino que sirve de pretexto para ellas. Pero para entender la concepción de *Los demonios* y la dimensión que ocupa, en particular, el personaje de Stavroguin, primero es necesario detenerse en las notas sobre *La vida del gran pecador*.

Dostoievski escribió el trabajo principal para *Los demonios* entre 1870 y 1871 durante su estancia en el extranjero, donde añoró amargamente volver a Rusia, desencantado con la vida europea.²⁴¹ En un principio, Dostoievski tenía varios proyectos que por separado quedaron inconclusos, pero que no obstante le sirvieron para componer el libro, como *La vida del gran pecador* o un borrador titulado *Envidia*: según él mismo considera, *La vida de un gran pecador* podía ser su gran obra (que le permitiera medirse, por fin, con autores más reconocidos en el ámbito literario, como Turguénev y Tolstói), donde se trate la cuestión de la existencia o no de Dios.

A mediados de diciembre de 1869 Dostoievski habla con angustia acerca de su compromiso con *El mensajero ruso* e indica cuál será su procedimiento. Está ocupado con una vasta novela, le dice a su sobrina, «sólo la primera parte de la cual se publicará en *El mensajero ruso*. No estará terminada en menos de cinco años, y estará dividida en tres novelas separadas. Esta novela es toda mi esperanza y todo el sueño de mi vida —no sólo en lo que respecta al dinero.»²⁴²

En *La vida del gran pecador* ya nos encontramos con la reelaboración de la historia de Stavroguin, que aparece como un individuo que anhela el mal y el perdón, un hombre perverso entregado a los placeres y la depravación que acaba, paradójicamente, convirtiéndose en un santo²⁴³; aunque no termina sucediendo así en *Los demonios*, Dostoievski echa mano de estos borradores para desarrollar al personaje en la novela. En su proyecto, el autor ruso tenía pensado escribir sobre un gran pecador que, tras sufrir una infancia y juventud atormentada (tema que explora en *El adolescente*), acabaría encauzando su vida, recluyéndose en un monasterio y alcanzando una profunda renovación espiritual. En las notas iniciales, el joven se inclinaría por terribles perversiones hasta conocer en el monasterio a Tijon, con quien trazaría una significativa

²⁴¹ N. F. Budánova, "Comentarios" en *F. M. Dostoievski. Obras completas en treinta volúmenes*, vol. 12 (Leningrado: Nauka, 1975), p. 161.

²⁴² Frank, op. cit., p. 596.

²⁴³ Cfr. *Ibíd.*, p. 408.

amistad. Tijon, por cierto, es el retrato de un monje ruso real, que también sirvió de inspiración para el stárets Zosima de *Los hermanos Karamázov*.²⁴⁴ De esta forma, Dostoievski conservó la enigmática relación entre Stavroguin y Tijon, dos de los personajes más logrados del escritor, cuya historia combinó con el crimen del grupo de los Necháiev en su afán por satirizar el nihilismo ruso: fue esto lo que le llevó a desechar *La vida del gran pecador* para escribir en su lugar *Los demonios*.²⁴⁵ Con todo, las tramas esbozadas inicialmente bajo el título de *La vida de un gran pecador* se acabaron desarrollando por separado en *Los demonios*, *El adolescente* y *Los hermanos Karamázov*.

El gran pecador es enviado a un monasterio con el fin de disciplinar su rebelde comportamiento, representado a través de incidentes como la profanación de un icono. Allí encuentra un santo monje llamado Tijon. El personaje de Tijon estaría basado en la figura de San Tijon-Zadonski, un clérigo ruso de mediados del siglo dieciocho al que le fue otorgada la santidad en 1860 y que dejó un abundante legado literario (quince volúmenes). Tijon aparece como ejemplo de la fe de Dostoievski (y de Shátov), llena de dudas, vacilaciones y arrepentimientos, pero humildemente entregada a Dios. En la primavera de 1870 Dostoievski le contó a Maikov que «Lo tomé en mi corazón con arrebatos hace mucho tiempo» [...]. [...] Dostoievski se sentiría profundamente conmovido por la manera en que San Tijon se expresaba abiertamente acerca de los estados de ánimo de depresión, desesperación y susceptibilidad a la tentación. Asimismo Dostoievski encontró en sus escritos muchos de los preceptos morales y religiosos que constituyeron la base de su propio concepto de la ortodoxia rusa.²⁴⁶

El concepto de la novela como tal se remonta a principios de 1870. Aquí comienzan a aparecer notas mencionando a Granovski y Herzen, en quienes Dostoievski se inspiró para construir el personaje de Stepán Trofímovich.²⁴⁷ Tal como fue

²⁴⁴ Como curiosidad, en *Los demonios* se nombra de manera sucinta de un «santo varón Zosima». Cfr. Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., p. 341.

²⁴⁵ «En algunas notas de mayo, se dice que el gran pecador posee “un orgullo y una arrogancia inconmensurables”, y también que ha cometido “crímenes atroces”. Los héroes de sus dos novelas son por tanto prácticamente idénticos, y las barreras entre el “panfleto” y el “poema” se derrumbaron completamente en este momento: la cojita, el futuro que acechará a Maria Lebiadkina, se mueve de una a otra [novela], y Tijon aparece a su vez como confesor e interlocutor de Stavroguin. Acabó resultando imposible para Dostoievski escribir una novela que fuese únicamente una satírica denuncia política de la generación nihilista y sus precedentes liberal-idealistas; su libro había tomando un carácter completamente más rico y diferente, ocupando las más profundas convicciones y valores de Dostoievski. Stavroguin absorbió la temática religiosa originalmente reservada para la lucha del gran pecador con la fe — una lucha que para Dostoievski involucraba inevitablemente el tema de la propia Rusia y el papel mesiánico para el que creía haber sido elegido para desempeñar en el destino de la humanidad.» Frank, op. cit., pp. 604-605.

²⁴⁶ *Ibíd.*, p. 597.

²⁴⁷ Frank, p. 638.

avanzando la trama, Dostoievski tomó la decisión de presentar un héroe «verdaderamente ruso», un «hombre de la tierra», desengañado, como el propio Dostoievski, con los ideales nihilistas, que no resultaría ser otro que Shátov, que sirve de contrapartida a Kirílov y Stavroguin, pues juntos componen el panorama ruso de la época. Shátov simboliza la esperanza en el Dios del pueblo ruso, la esperanza del nihilista que, arrepentido, quiere aferrarse a la misericordia de la fe.²⁴⁸ Su actitud disidente está justificada por la posibilidad de la redención, que reivindica la fe en el Dios ruso y se contrapone al intelectualismo europeo de Verjovenski (ese mismo idealismo del que también se burla Kirílov en su nota de suicidio). Por eso Shátov pide a Stavroguin que, asimismo, se resigne y riegue la tierra con sus lágrimas, lo que nos recuerda inmediatamente al éxtasis de Alekséi Karamázov; de esta forma contrapone Dostoievski la fe al nihilismo, del mismo modo que ocurre con Alekséi e Iván Karamázov: «¡Bese la tierra, riéguela con sus lágrimas, pida perdón!»²⁴⁹ Pero Stavroguin, que posee una personalidad enigmática y dominante, se ha encargado de corromper a Shátov y Kirílov a su gusto: como un ídolo divino, les ha proporcionado las ideas en las que deben creer, ideas que después él mismo ha despreciado, torturándolos hasta desgarrarlos emocionalmente. Y tanto Shátov como Kirílov, inevitablemente, se deben a Stavroguin y le rinden una profunda y humillante obediencia. Así le dice Shátov a Stavroguin: «emponzoñaba usted el corazón de ese desgraciado, de ese maníaco Kirílov... Usted le llenó la cabeza de mentiras y calumnias y le empujó al borde de la locura. Vaya a verle ahora: ésa es su creación...»²⁵⁰ A Kirílov le ofreció el nihilismo, y a Shátov la fe en el cristianismo ortodoxo ruso, pero Stavroguin niega que estas fuesen sus ideas en absoluto, y Shátov le recuerda palabras que se asemejan a las de Myshkin y Lutero y que esbozan las ideas que aparecerán en el poema de Iván Karamázov sobre El Gran Inquisidor: «Pero, ¿no me decía usted que si le demostrasen matemáticamente que la verdad está fuera de

²⁴⁸ «¡Y quien no tiene pueblo, no tiene Dios! Sepa usted que todos los que dejan de entender a su pueblo y pierden su vínculo con él pierden asimismo, y en igual medida, la fe paterna y acaban siendo ateos o indiferentes. ¡Digo la verdad! Éste es un hecho demostrable. ¡He ahí por qué todos ustedes, y ahora todos nosotros, somos viles ateos, o simple canalla depravada y escéptica!» Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., p. 63.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 332.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 323.

Cristo, preferiría usted quedarse con Cristo a quedarse con la verdad? ¿No decía usted eso? ¿No lo decía?»²⁵¹

—¿Se acuerda usted de la expresión que usó? «Un ateo no puede ser ruso; un ateo, por el hecho mismo de serlo, deja de ser ruso.» ¿Se acuerda usted de eso?

—¿Y qué? —Nicolái Vsévodolovich preguntó a su vez.

—[...] Le recordaré otra cosa que dijo entonces: «Si uno no pertenece a la Iglesia ortodoxa no puede ser ruso.»

—Supongo que ésa es una idea eslavófila.

—No. Los eslavófilos ahora la repudian. Ahora el pueblo es más listo. Pero usted iba todavía más lejos. Usted creía que el catolicismo romano ya no era cristianismo. Usted afirmaba que Roma proclamaba un Cristo que había caído en la tercera tentación de Satanás y que, después de anunciar al mundo entero que Cristo no podría sobrevivir sin un reino terrenal, el catolicismo había proclamado así al Anticristo y destruido con ello a todo el mundo de Occidente.²⁵²

Sin embargo, incluso en Shátov se siembra la duda de la fe en Dios, algo que recorre toda la obra y que revela hasta qué punto el nihilismo ha envenenado el alma del hombre. Stavroguin le pregunta: «Quería saber si usted mismo cree o no en Dios.» Shátov, tratando de mostrarse firme, titubea: «Creo en Rusia, creo en la Iglesia ortodoxa... Creo en el cuerpo de Cristo... Creo que el nuevo advenimiento tendrá lugar en Rusia... Creo...» Entonces Stavroguin le insiste: «Pero ¿en Dios?, ¿en Dios?» Y Shátov, aunque trate de convencerse de lo contrario, se derrumba: «Creeré... creeré en Dios.»²⁵³ No puede pasar inadvertido el significativo texto del Evangelio de Lucas que sirve para introducir la obra: «Había allí una piara numerosa de cerdos hozando por el monte; los demonios le rogaron que les permitiera entrar en ellos. Jesús se lo permitió. Los demonios salieron del hombre, entraron en los cerdos y entonces toda la piara se lanzó por el precipicio al lago y se ahogó.»²⁵⁴ El poseído, ahora liberado, se sienta a los pies de Jesús. El significado que le otorga Dostoievski, tal como le hace llegar a su amigo Apolón Maikov, y que ya se puede adivinar, es el siguiente, y sirve para comprender la dimensión que concede al nihilismo: «Exactamente lo mismo ha ocurrido en nuestro país: los demonios salieron del hombre ruso y entraron en la piara de cerdos,

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 325.

²⁵² *Ibíd.*, p. 324.

²⁵³ *Ibíd.*, p. 329.

²⁵⁴ Lc, 8, 32-33.

esto es, en los Necháiev [...]. Estos se han ahogado o se ahogarán, mientras que el hombre curado, del que los demonios salieron, se sienta a los pies de Jesús...»²⁵⁵ En definitiva, los nihilistas canalizan el mal, en ellos se encarna el pecado y todos, por tanto, acaban muriendo a causa de sus depravaciones; ellos son los cerdos que se despeñan y que, con su muerte, purifican al hombre ruso, que queda finalmente ante los pies de Dios.²⁵⁶ También en *Diario de un escritor* Dostoievski señala categóricamente, sobre estas cuestiones: «Una vez que se rechaza a Cristo, la mente humana puede llegar a resultados sorprendentes.»²⁵⁷ Serán Stavroguin y Kirílov los que den muerte a Dios y revelen la maldición del nihilismo. «Para mí no hay idea más grande que la de que Dios no existe.»²⁵⁸ Y es que Dostoievski también podría haber usado: «Por sus frutos los conoceréis.»²⁵⁹

—Recuerdo que hay algo en ello acerca de Dios... [...] Si se pega usted un tiro se convierte en Dios ¿no es eso?

—Sí, me convierto en Dios. [...] Dios es necesario y, por tanto, debe existir.

—Bueno, muy bien.

—Pero yo sé que no existe y que no puede existir.

—Es lo más probable.

—Pero ¿no comprendes que con dos ideas como éstas el hombre no puede seguir viviendo?

—Que debe pegarse un tiro, ¿no es eso?

—Pero ¿no comprendes que el hombre puede pegarse un tiro por eso sólo? ¿Tú no comprendes que puede haber un hombre, uno sólo entre vuestros miles de millones, uno sólo que no tolere

²⁵⁵ Frank, op. cit., p. 607.

²⁵⁶ Curiosamente, Stepán Trofímovich explica el significado del fragmento: «Vea usted: eso corresponde cabalmente a nuestra Rusia. Esos demonios que salen del enfermo y entran en los puercos son todas las úlceras, todos los miasmas, todas las impurezas, todos los demonios grandes y pequeños que se han ido acumulando en este nuestro grande y amado inválido, en nuestra Rusia, siglo tras siglo. [...] Pero una gran idea y una gran voluntad la escudarán desde las alturas, como a ese loco poseído por los demonios; y todos esos demonios, toda la impureza, toda esa abominación que supuraba en la superficie..., todo eso pedirá que lo dejen entrar en los puercos. ¡Y quizá haya entrado ya! Eso es lo que somos nosotros, nosotros y éstos, y Petrusha... *et les autres avec lui*, y yo el primero, delante de todos, y nos arrojaremos, los delirantes y endemoniados, de un acantilado al mar y nos ahogaremos todos, y nos estará bien empleado porque eso es lo único para lo que servimos. Pero el enfermo sanará y "se sentará a los pies de Jesús"...» Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., p. 833.

²⁵⁷ Dostoievski, *Diario de un escritor*, op. cit., p. 134.

²⁵⁸ Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., p. 788.

²⁵⁹ Mt 7, 16.

eso y no quiera tolerarlo? [...] Siempre me ha sorprendido que todo el mundo siga viviendo. [...] Si no hay Dios, entonces yo soy Dios.

—Nunca he podido comprender ese aserto: ¿por qué es usted Dios?

—Si Dios existe, todo es Su Voluntad y yo no puedo hacer nada contra Su Voluntad. Si no existe, todo es mi voluntad y estoy obligado a poner de manifiesto mi voluntad.

—¿Su voluntad? ¿Y por qué obligado?

—Porque toda la voluntad llega a ser mía. [...] Yo quiero poner de manifiesto mi voluntad. Quizá sea el único que lo haga, pero lo haré.²⁶⁰

Con una filosofía que inevitablemente nos obliga a acordarnos de Nietzsche, Kirílov enarbola las consecuencias del pensamiento nihilista que Stavroguin se ha encargado de sembrar en él. De carácter reservado, reflexivo y enfermizo, Kirílov es sin embargo un personaje sensible que, en sus momentos de mayor inspiración, delira acerca de su suicidio y la muerte de Dios, ideas que sin duda ha rumiado durante su soledad. Su afiliación a la organización nihilista resulta del todo ridícula: al estar convencido de que tiene que suicidarse, y a pesar de no sentir ningún compromiso con el movimiento, Verjovenski sabe aprovecharse de este extraño individuo, que será de gran utilidad para encubrir el asesinato de Shátov.²⁶¹ En su razonamiento, Kirílov se

²⁶⁰ Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., pp. 786-788.

²⁶¹ La escena en la que Verjovenski acude a visitar a Kirílov para recordarle su acuerdo resulta tan divertida como reveladora:

«—[...] a lo que vengo es a recordarle un pacto. El plazo se acerca... "en cierto sentido". [...]

—¿Qué pacto?

—¿Cómo que qué pacto? —preguntó Piotr Stepánovich sorprendido, casi asustado.

—Eso no fue ni pacto ni obligación. Yo no me comprometí a nada. Eso es equivocación de usted.

—Pero, oiga, ¿qué quiere decir con eso? —preguntó Piotr Stepánovich levantándose de un salto.

—Lo que me dé la gana.

—¿Y eso significa?

—Lo de antes.

—¿Y cómo se entiende eso? ¿Quiere decir que sigue con el propósito de antes?

—Lo quiere decir. Ahora bien, no hay pacto ni lo ha habido, y yo no me comprometí a nada. Sólo mi libre voluntad y sigue siendo sólo mi libre voluntad.

Kirílov hablaba en tono perentorio y desdeñoso.

—De acuerdo, de acuerdo; sólo su voluntad, con tal que no cambie. —Piotr Stepánovich volvió a sentarse ya con aire satisfecho—. Se sulfura usted por una mera palabra. De algún tiempo a esta parte se ha vuelto muy quisquilloso. Por eso he venido a visitarle. Pero estaba seguro de que no nos traicionaría.

—Yo a usted no le estimo mucho; pero puede estar completamente seguro. Aunque no reconozco eso de traicionar o no traicionar.

—Pero, mire—dijo Piotr Stepánovich nuevamente alarmado—, es menester hablar con claridad para no desbarrar. El asunto requiere precisión y usted no hace más que exasperarme. ¿Me permite que hable?

—Hable —dijo Kirílov secamente y sin mirarle.

convence de que con su muerte acontecerá la venida del Hombre-Dios. La vida está llena de dolor, y el hombre, engañado por el temor de Dios, no se atreve a aniquilarse para acabar con dicho dolor. El hombre hasta ahora se ha matado por el dolor que le supone la vida, porque le sería indiferente vivir que no vivir y existe así atormentado. «La libertad completa existirá cuando dé lo mismo vivir que no vivir.»²⁶² Nadie se da cuenta de la importancia de esta cuestión²⁶³, porque quien se diera cuenta efectivamente se mataría. *Hay que matarse, no por el terror que supone vivir, sino matarse para aniquilar el terror, es decir, matarse para matar a Dios.* «Todo lo que el hombre ha hecho es inventar a Dios para vivir y no tener que matarse: en eso consiste hasta ahora la historia universal.»²⁶⁴ Matándose uno mismo encontrará dentro de sí la inmortalidad, será libre, nuevo, y se hará Dios. *Para ser Dios hay que matar a Dios, para ser Dios hay que suicidarse:* esto es tal vez lo que supuso el suicidio de Jesús en la cruz. Kirílov proclama:

Escucha una gran idea: en la tierra hubo un día y en medio de la tierra había tres cruces. Uno que estaba en la cruz tenía tal fe que dijo a otro: «Hoy estarás conmigo en el Paraíso». Terminó ese día, murieron ambos y pasaron de este mundo, pero no hallaron ni Paraíso ni resurrección. Lo dicho no se confirmó. Escucha: ese hombre era el más excelso de toda la tierra: fue para Él para lo que ésta fue creada. Sin este hombre, todo el planeta, con todo lo que hay en él, sería pura insensatez. Ni antes ni después de Él ha habido otro como Él, ni lo habrá nunca, ni siquiera de milagro. Y en eso consiste el milagro: en que no hubo ni habrá nunca otro como Él. Y si es así, si las leyes de la naturaleza no le exceptuaron ni siquiera a Él, si no exceptuaron su propio milagro, sino que le hicieron vivir en medio de la mentira y morir por una mentira, cabe concluir que todo el planeta es una mentira y está basado en una mentira, en una burla estúpida. De aquí se deduce

—Hace tiempo que decidí usted suicidarse... o, al menos, ha tenido esa idea. ¿Me he expresado bien? ¿Me he equivocado en algo?

—Sigo teniendo la misma idea.

—Perfectamente. Observe además que nadie le ha obligado a ello.

—Claro que no. ¡Qué tonterías dice usted!

—Bueno, bueno. Me he expresado tontamente. Sin duda, hubiera sido una idiotez obligarle a ello. Prosigo. Usted ya es miembro de la Sociedad bajo la antigua organización y se lo reveló usted a uno de sus miembros. [...].

—A la Sociedad se le ocurrió [...] que podía serle útil suicidándome, y que cuando usted armara aquí un zipizape y las autoridades buscaran a los responsables de él, yo de pronto me pegaría un tiro y dejaría una carta en que me declararía culpable, de modo que no sospecharan de usted durante todo un año. [...] A este respecto me dijeron que, si lo deseaba, podía esperar. Yo les contesté que aguardaría hasta que la Sociedad dijera cuándo, porque a mí me da igual.» *Ibíd.*, pp. 483-485.

²⁶² *Ibíd.*, p. 157.

²⁶³ «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía.» Albert Camus, *El mito de Sísifo* en *Obras*, vol. 1 (Madrid: Alianza Editorial, 2013), p. 214.

²⁶⁴ Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., p. 789.

que las leyes mismas del planeta son una mentira, una farsa diabólica. ¿Para qué vivir? Contesta, si eres hombre.²⁶⁵

Entonces Verjovenski le contesta: «¿y si es usted Dios? ¿Y si se acabara la mentira y se diera usted cuenta de que toda la mentira consistía en haber creído en ese Dios previo?» Y recordando a un Nietzsche que llama al *Übermensch* trágicamente, a través del suicidio, exclama Kirílov, entusiasmado:

¡Al fin lo has comprendido! [...] ¿Ves ahora que la salvación de todos está en probar a cada uno esa idea? ¿Quién la probará? ¡Yo! No me entra en la cabeza cómo un ateo que sabe que Dios no existe no se mata inmediatamente. Entender que Dios no existe y no entender con ello que te has convertido en Dios es un absurdo, pues de lo contrario te matarías. Si lo entiendes, eres un rey y ya no te matarás, sino que vivirás en plena gloria. Ahora bien, el primero que lo entienda debe matarse irremisiblemente, porque si no ¿quién empezará y lo probará? Por eso me mato yo, para empezar y probarlo. Yo todavía soy sólo Dios a la fuerza, un desdichado, porque estoy *obligado* a manifestar mi voluntad. El hombre ha sido hasta ahora pobre y desdichado porque ha tenido que afirmar su voluntad en el más alto nivel y lo ha hecho sólo en cosas nimias, como un chico de la escuela... Yo soy terriblemente desdichado porque temo terriblemente. El terror es la maldición del hombre... Pero afirmaré mi voluntad, estoy obligado a creer que no creo. Yo empezaré y acabaré y con ello abriré la puerta. Y salvaré a los demás. Sólo eso salvará a la humanidad y la transformará físicamente en la próxima generación; porque en su estado físico actual, si no me equivoco, el hombre no puede prescindir de su Dios anterior. Durante tres años he estado buscando mi atributo divino y lo he hallado; ¡mi atributo divino es «mi real voluntad»! Esto es cuanto soy capaz de hacer para mostrar mi insumisión en el más alto nivel y mi nueva y terrible libertad. Porque es singularmente terrible. Me mato para probar mi insumisión y mi nueva y terrible libertad.²⁶⁶

En esta extática revelación de Kirílov se afirma, por tanto, el valor de la eternidad oculto tras la vida y el sacrificio necesario para atravesar el misterio. Frente al *Übermensch*, que será fiel en su amor a la vida y soportará la desdicha, llegando a hacer suyo el destino, Kirílov siente que la muerte es el precio a pagar para hallar la eternidad, pero no en un más allá cristiano, sino, espiritualmente, en uno mismo, en la inconsciencia en la que, se diría, reposan los antiguos mitos que iniciaban un pasado sagrado. Ello implica que la muerte no exista realmente: sólo hay existencia, y la muerte *es ahora algo que tiene que ser superado*. Frente a la medida contingente del mundo, la ausencia de tiempo alude a esa atemporalidad primordial de los dioses. La muerte

²⁶⁵ *Ibíd.*, pp. 789-790.

²⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 790-791.

responde a un constructo mental, a un temor a dejar de estar vivo, a pesar de que, efectivamente, la existencia, pese a todo, permanece. Venciendo el temor a la muerte, entregando ese sacrificio, dichoso y ya no temeroso de Dios en el más allá, el hombre se hará eterno. La vida es entonces una penitencia en vista a esa eternidad que se le promete al hombre, pero de la que él mismo tiene que convencerse, expresando de manera última esta superación a través del suicidio. Indiferente a la vida y la muerte, el hombre superior reposa en la indistinta eternidad de la existencia que permanece.

—Por lo tanto, ¿le gustará a usted la vida también?

—Sí, también la vida. ¿Por qué?

—¿Pero no ha decidido pegarse un tiro?

—¿Y eso qué tiene que ver? ¿Por qué juntar lo uno con lo otro? La vida es una cosa y eso es otra. La vida existe, pero la muerte no existe en absoluto.

—¿Cree usted en una futura vida eterna?

—No. No en una vida futura eterna, sino en una vida presente eterna. Hay momentos especiales, se llega a uno de esos momentos, de pronto se para el tiempo y se convierte en eternidad.

—¿Espera usted llegar a uno de esos momentos?

—Sí.

—Eso es apenas posible en nuestro tiempo [...]. En el Apocalipsis, el ángel jura que ya no existirá el tiempo.

—Lo sé. Lo que allá se dice es verdad. Exacto e inteligible. Cuando la humanidad entera alcance la felicidad no existirá el tiempo, porque ya no será necesario. Es un pensamiento muy verdadero.²⁶⁷

La afirmación de la voluntad, de la vida y la negación de Dios y del horror ante el castigo (ese temor que hace al hombre buscar el consuelo divino) supone, para Kirílov, la comunión con el presente eterno, donde, según afirma, no existirá el tiempo. Como se acaba de señalar, cuando el hombre se mate para aniquilar a Dios, le pertenecerá la existencia y se convertirá en Hombre-Dios; pero para llevar a cabo ese sacrificio tiene que percatarse de que la existencia no es dolor, que en la existencia todo es bueno, a la manera de Nietzsche: «Mi fórmula para expresar la grandeza en el

²⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 308-309.

hombre es *amor fati*: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, [...] sino *amarlo...*»²⁶⁸; «[...] lo necesario no me hiere; *amor fati* constituye mi naturaleza más íntima.»²⁶⁹ El hombre tiene miedo a matarse porque tiene miedo a sufrir en el infierno por todos sus pecados, pero según anuncia Kirílov, no debería importarle vivir que no vivir. Su infelicidad radica en su incapacidad para matar a Dios (y en su incapacidad para alcanzar en primer lugar dicha conclusión), y así no se da cuenta de que en la existencia todo se da como algo bueno, y que la existencia misma es una totalidad indiferenciada, cálido descanso de la muerte que se prolonga como el reposo del sueño, reposo que debe hacerse deseable frente a las vanidades del mundo cotidiano.²⁷⁰ Vivir no tiene más importancia o valor que no vivir, el Ser no se distingue en nada del no Ser, pues la existencia eternamente permanece, y dándose muerte dará muerte al temor y a la idea de Dios y existirá para siempre.

—La vida es dolor, la vida es terror y el hombre es desdichado. Ahora todo es dolor y terror. Ahora el hombre ama la vida porque ama el dolor y el terror, y ahí está todo el engaño. Ahora el hombre no es todavía lo que será. Habrá un hombre nuevo, feliz y orgulloso. A ese hombre le dará lo mismo vivir que no vivir; ése será el hombre nuevo. El que conquiste el dolor y el terror será por ello el mismo Dios. Y el otro Dios dejará de serlo.

—Entonces, según usted, ¿ese otro Dios existe?

—No existe, pero es. En la piedra no hay dolor, pero sí lo hay en el horror a la piedra. Dios es el dolor producido por el horror a la muerte. Quien conquiste el dolor y el horror llegará a ser Dios. Entonces habrá una vida nueva, un hombre nuevo, todo será nuevo... [...] Todo el que quiera la libertad suprema debe tener el atrevimiento de matarse. Quien se atreva a matarse habrá descubierto el secreto del engaño. Más allá de eso no hay libertad; ahí está todo; más allá no hay nada. Quien se atreva a matarse es un dios. Ahora cualquiera puede hacer que no haya Dios y que no haya nada. Pero nadie lo ha hecho hasta ahora.²⁷¹

La vida es buena, la naturaleza es inocente, y, sin embargo, no somos felices a causa del lamentable terror que nos inspiran Dios y las vicisitudes propias del mundo. Por eso somos débiles e impotentes, incapaces de aceptar el devenir que mece la existencia: el hombre es todavía demasiado vulnerable para aceptar el sufrimiento y tenerlo por bueno, a pesar de que la naturaleza se le revele maravillosamente ante él. A

²⁶⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., p. 54.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 122.

²⁷⁰ «Ser nada para ocupar en el todo el verdadero lugar de uno.» Weil, op. cit., p. 84.

²⁷¹ Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., pp. 157-158.

pesar de su nihilista negación de Dios y de su afirmación del suicidio, Kirílov todavía revela una parte de esa ensoñación armónica que Dostoievski ya puso en boca de Myshkin: el amor por todas las cosas, el amor que Zosima profesa a Alekséi Karamázov. Stavroguin le pregunta: «¿Entonces, ¿creerá usted en Dios? [...] Y usted ¿reza todavía?», a lo que Kirílov responde: «Rezo a todo.»²⁷² Pues a Kirílov también le acompaña una suerte de ingenuo optimismo cósmico que afirma esa unión de la naturaleza como el misterio último de la existencia:

—Hace poco vi una [hoja] amarilla con un poco de verde todavía, ajada en los bordes. Arrancada por el viento. Cuando tenía diez años, cerraba de propósito los ojos en el invierno y me imaginaba una hoja verde, luciente, con venas, y e sol brillaba. Abría los ojos y no lo creía, por lo hermoso que era. Y volvía a cerrarlos.

—¿Qué es eso? ¿Una alegoría?

—N-no. ¿Por qué habría de serlo? No es una alegoría, sino una hoja, sólo una hoja. La hoja es buena. Todo es bueno.

—¿Todo?

—Todo. El hombre es infeliz porque no sabe que es feliz. Sólo por eso. ¡Eso es todo, todo! Quien llega a saberlo, llega a ser feliz en ese momento mismo. [...] Todo es bueno. Lo descubrí de repente.

—Y si alguien se muere de hambre o alguien insulta y deshonra a la muchacha, ¿es eso bueno?

—Lo es. Y si alguien se levanta la tapa de los sesos por la niña, eso también es bueno. Y si no se la levanta, también lo es. Todo es bueno, todo. Es bueno para todos los que saben que es bueno. Si supieran que sería bueno para ellos, sería bueno, y mientras no sepan que es bueno para ellos no será bueno. Ésa es mi idea, toda ella, y no hay ninguna otra. [...] No son buenos —reanudó de pronto el hilo— porque no saben que son buenos. Cuando lo sepan no violarán a la muchacha. Es necesario que sepan que son buenos y al momento todos lo serán. Todos; hasta el último.

—Puesto que usted lo sabe, ¿será, por lo tanto, bueno?

—Lo soy.

—En eso, a decir verdad, estoy de acuerdo [...].

—Quien enseñe que todos son buenos dará fin al mundo.

—A quien enseñó eso lo crucificaron.

²⁷² *Ibíd.*, p. 311.

—Volverá y se llamará el Hombre-Dios.

—¿El Dios-Hombre?

—El Hombre-Dios. En eso hay una diferencia.²⁷³

Sin embargo, Stavroguin todavía quiere confundir a Kirílov para llevarle un trocho más cerca del abismo, hasta asomarle del todo, y como si dirigiese él mismo a la pira de cerdos, le dice: «Apuesto a que la próxima vez que venga creerá usted en Dios.»²⁷⁴ Y ante un extrañado Kirílov, sentencia, germinando en él esa misma duda infecta de Iván Karamázov, esa duda que roe el corazón de Hamlet²⁷⁵: «Si llega usted a saber que cree en Dios, creerá usted en Él. Pero como no sabe usted todavía que cree en Dios, pues no cree en Él.»²⁷⁶

ALEKSÉI KARAMÁZOV, FE Y NIHILISMO

Pero te lo juro, Aliosha, ¡nunca maltraté a mi posesa! Excepto una sola vez, el primer año: ella se pasaba mucho tiempo rezando, observaba sobre todo las fiestas de la Santa Virgen, y entonces no me quería a su lado, me mandaba al despacho. Yo me dije: ¡vas a ver cómo te curo este misticismo! «¿Ves, le digo, ves? Aquí tienes tu icono; mira, lo descuelgo. Fíjate, tú lo consideras milagroso, pues ahora le voy a escupir delante de ti, ¡y no me pasará nada por ello!...» Cuando ella vio lo que yo hacía pensé: Señor, ¡te va a matar! Pero sólo se puso en pie de un salto, juntó las manos, se puso a temblar y cayó al suelo... se desplomó... ¡Aliosha, Aliosha! ¡Qué te pasa, qué te pasa!

El viejo, lleno de espanto, se levantó rápidamente de su asiento. [...] no se dio cuenta de nada hasta el instante en que a Aliosha le sucedió algo muy extraño, y fue que, de pronto, se repitió en él exactamente lo que el viejo estaba contando de «la posesa». Aliosha brincó de detrás de la mesa, punto por punto como de su madre lo contaba Fiódor Pávlovich; juntó las manos, luego se cubrió con ellas el rostro, cayó como fulminado sobre la silla y se puso a temblar sacudido por una crisis histérica de lágrimas repentinas, conmovedoras y silenciosas. El extraordinario parecido con la madre fue lo que más impresionó al viejo.

—¡Iván, Iván! ¡Agua, pronto! ¡Es como ella, exactamente como ella, como su madre aquella vez! [...] Esto le pasa por su madre, por su madre... —balbuceó a Iván.

²⁷³ *Ibíd.*, pp. 309-311.

²⁷⁴ *Ibíd.*, p. 311.

²⁷⁵ Varara Petrovna, madre de Stavroguin, dice expresamente que su hijo se parece a Hamlet. *Ibíd.*, p. 249.

²⁷⁶ *Ibíd.*, p. 311.

—Creo que su madre también fue la mía, ¿no le parece? —replicó Iván, sin poder contener su colérico desprecio.²⁷⁷

A pesar de ser una obra inconclusa, *Los hermanos Karamázov* es sin lugar a dudas el mejor trabajo de Dostoievski. Es este el libro de los desgarramientos y las revelaciones donde el autor ruso pone en juego la eterna lucha en el corazón del hombre entre la fe y la nada²⁷⁸, donde los acontecimientos que se siguen abismarán lentamente al héroe de la novela, el joven Alekséi Karamázov, que, como se ha señalado en el apartado anterior, seguirá el camino inverso al que se suponía destinado para Stavroguin en las notas iniciales de *La vida de un gran pecador*. Tras la muerte de su querido mentor en el monasterio, el stárets Zosima, Alekséi se encontrará sometido a un mundo repleto de tentaciones y desgracias: la febril locura de su hermano Iván, que siembra en él la duda acerca de Dios, la atracción hacia la sensual Grúshenka y la injusta condena de su hermano Mítia por el vil asesinato de su padre, Fiódor Pávovlich. Si en Myshkin encontramos un alma noble que acepta la naturaleza y el sufrimiento, un hombre considerado por todos, esencialmente, un idiota, que acaba perdiendo la cordura con el agravamiento de su enfermedad, y Kirílov asume que *tiene que suicidarse* para vencer el terror del dolor y de la muerte y, sobre todo, para superar a Dios y reunirse uno mismo con la eternidad de todas las cosas, Alekséi, de forma definitiva, se hunde en la contradicción entre la fe y el nihilismo, entre Dios y el mundo, aunque «no se pueda servir a dos señores.»²⁷⁹ Las enseñanzas de Zosima aportan el consuelo de la fe en Dios y llevan al novicio a la extática revelación en la que comprende la responsabilidad universal de los pecados y la aceptación de toda la existencia. Pero es la maldición de la familia Karamázov, como una carga inasumible del destino, la que arrastra al joven Alekséi a la indecisión y la desdicha. Si bien es cierto que no podemos saber con certeza qué habría ocurrido en la segunda parte de la novela y no podemos aventurarnos a la mera especulación, los planes iniciales nos indican que, transcurrido un importante periodo de tiempo desde el final de *Los hermanos Karamázov* (unos trece años, según se señala en el prólogo), Alekséi participa activamente en el asesinato del zar.

²⁷⁷ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., pp. 230-231. Resulta llamativo que Fiódor Pávlovich reconozca que, efectivamente, no recordaba que ella también era la madre de Iván.

²⁷⁸ «Aquí lucha el diablo contra Dios, y el campo de batalla es el corazón del hombre.» *Ibíd.*, p. 184.

²⁷⁹ Mt 6, 24.

Las novelas son dos. La novela principal es la segunda, que trata de lo que hace mi héroe ya en nuestro tiempo, o sea en nuestro momento actual, el que está transcurriendo. En cambio, la primera novela sucedió hace ya trece años, y casi no es una novela, sino tan sólo un momento de la primera juventud de mi héroe. No me es posible prescindir de esta primera novela, pues sin ella resultarían incomprensibles muchas cosas de la segunda.²⁸⁰

EL PROCESO DE «LOS HERMANOS KARAMÁZOV»

Los hermanos Karamázov, última novela escrita por Fiódor Dostoievski, fue planteada como la primera parte de una obra mayor que narraría la decadencia y muerte de Alekséi Karamázov. A pesar de su inquebrantable creencia en la misericordia de Dios, Dostoievski permanecía permanentemente asomado al abismo entre la fe y el nihilismo. Las declaraciones de Kiríllov, Stavroguin e Iván dan voz a todas las inquietudes y tormentos personales del escritor, mientras que personajes como Sonia (*Crimen y castigo*), Myshkin, Shátov y Alekséi simbolizan el convencimiento de una fe redentora.

[...] su «eterna armonía» es principalmente un canto de gratitud, de consentimiento y aceptación, más similar a la del príncipe Myshkin que a la de Kiríllov. Consiste en la plena correspondencia entre la vida humana y la vida divina, la invocación del hombre y el don de Dios, el amor por la vida y la obtención de la alegría, aquella “alegría” dispensada por el principio del ser y del bien que brota del enraizamiento vivificante del ser finito en el Absoluto.²⁸¹

Para entender la complejidad de *Los hermanos Karamázov* y la dimensión que para él poseía la obra (la obra en la que por fin depositaría todas sus esperanzas, tal y como antes había presentado con *La vida de un gran pecador*) hay que remontarse a la época en la que estuvo realizando trabajos forzados en la prisión de Omsk. Allí Dostoievski conoció a Dmitri Ilinski, un preso al parecer injustamente condenado por parricidio. De hecho, su historia aparece dos veces en *Memorias del subsuelo* antes de servir como prototipo para la historia de Dmitri Karamázov; no en vano, en los borradores de la novela el personaje se señala con el nombre de Ilinski. Dostoievski creyó en todo momento en la inocencia de Ilinski, que poco después fue probada²⁸² y alentó su creencia en el hombre ruso, sencillo y hosco, pero piadoso. Cuando sentía sus ideales derrumbarse a causa de la crueldad de los hombres con los que compartía condena, seres horribles a quienes no sólo sentía que no podía amar, sino que odiaba, un

²⁸⁰ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., pp. 18-19.

²⁸¹ Pareyson, op. cit., pp. 136-137.

²⁸² Cfr. Frank, op. cit., p. 204, p. 707.

recuerdo de niñez le devolvió su fe en el pueblo, pues comprendió que, a pesar de todas las tribulaciones y perversiones que tienen cabida en el alma rusa, y quizá precisamente por ello, el hombre ruso es capaz de abrazar fervientemente la fe en Dios. Esto es lo que narra en un pequeño relato titulado *El mujik Marei*, y es de este sentimiento que él distingue como propiamente ruso de donde nace el personaje de Mitia: un alma pasional, capaz de albergar los más abyectos excesos y los mayores sentimientos de nobleza.²⁸³ Sin embargo, a diferencia de Ilinski, Mitia será finalmente condenado, reflejándose así en la novela la necesidad de sacrificio y redención.

También hay que dar cuenta del empeño de Dostoievski para que *Los hermanos Karamázov* aunase todas todos los temas que quiso desarrollar a lo largo de su obra: por este motivo no es de extrañar que en los bocetos del cuarto capítulo, titulado «El tercer hijo: Aliosha», Alekséi Karamázov fuese llamado «el idiota», o que en ciertas notas se señale a Zosima como «Macarius», que nos recuerda enseguida a Makar, el sabio anciano que aparece en *El adolescente*.²⁸⁴ Asimismo, resulta significativo que en un principio Iván Karamázov fuese descrito como el parricida.²⁸⁵

En cuanto al sustrato filosófico de la novela, buena cuota de responsabilidad tuvo la relación de Dostoievski con Vladimir Soloviov, cuya doctrina sobre la transfiguración mística del mundo a través de la fe rusa coincidía plenamente con la visión del escritor. Esta perspectiva, que ya se trasluce en el personaje de Shátov en *Los demonios*, denuncia la corriente occidentalista y se acoge a una misión salvífica que haría de Rusia la nueva Jerusalén. Aparte de Soloviov, Dostoievski encontró inspiración en la obra de Nikolái Fiódorov, quien también alude a la unión regeneradora de la humanidad y al valor cósmico de la religión para transfigurar el alma humana, de tal modo que la culminación del proceso humano y divino sea, según Fiódorov, el establecimiento del reino de Dios.²⁸⁶ Con esta base, Dostoievski planteó la cuestión del amor hacia la humanidad en cuanto ley de la naturaleza: y si el amor es una ley de Dios, pero no de la naturaleza, se podría deducir, consecuentemente que, al no existir Dios (y

²⁸³ «Lo repito: hay que juzgar al pueblo ruso no por las abominaciones que comete con tanta frecuencia, sino por esos grandes y sagrados ideales a los que aspira incluso en medio de su depravación.» Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, op. cit., p. 198.

²⁸⁴ Cfr. E. I. Kiyko, "Comentarios" en *F. M. Dostoievski. Obras completas en treinta volúmenes*, vol. 15 (Leningrado: Nauka, 1976), pp. 413-415. Cfr. Konstantin Mochulski, *Dostoievski. Vida y obra* (París: YMCA-Press, 1980), pp. 472-473.

²⁸⁵ Cfr. Kiyko, op. cit., pp. 415-416.

²⁸⁶ Conocida es la visión armónica que expone Dostoievski en *Sueño de un hombre ridículo*, y que resulta precisamente de la concepción de una humanidad pura, sin pecado, que aún habita el Paraíso.

negándose por ello, asimismo, la inmortalidad del alma), entonces no es posible declarar el amor a la humanidad y todo quedaría permitido.²⁸⁷

No hay más que un medio de salvación: toma sobre ti todos los pecados de los hombres y hazte responsable de ellos. En verdad, así es, amigo mío, pues tan pronto como te haces sinceramente responsable de todo y de todos, ves en seguida que, en realidad, eres culpable por todos y por todo.²⁸⁸

Aún durante la primavera de 1878, antes de comenzar a escribir *Los hermanos Karamázov*, Dostoievski inició *Diario de un escritor*, bajo cuyo título recogía diversas publicaciones de toda índole (relatos, reseñas, comentarios periodísticos...), reflexionando acerca del plan para la futura novela. En estos años, y muy en boga con la temática que ya se desarrolla en *Los demonios* y en *El adolescente*, Dostoievski distingue dos sendas para la juventud rusa: por un lado se halla el camino falso hacia la europeización (esto es, la corriente occidentalista), y por otro el camino que abraza la fe del pueblo ruso. Iván y Alekséi pertenecen a esta generación joven que se debatirá entre nihilismo y fe; por ello Ivan comenta que son los jóvenes los que se hacen las preguntas eternas: «nosotros ante todo hemos de resolver los problemas eternos, ésta es la preocupación nuestra. La joven Rusia, toda ella, sólo se ocupa ahora de los problemas eternos, no discute de otra cosa.»²⁸⁹ Dostoievski comprende, por afán y por sus propias filiaciones de juventud, que el pretendido fin del socialismo ateo es el mismo que el del cristianismo, esto es, unir fraternalmente a la humanidad, pero el socialismo, que seculariza el mensaje cristiano, sigue un camino extraviado que sólo conduce al mal y a la destrucción: aunque sus intenciones son buenas, sus bases y medios parten de premisas falsas.²⁹⁰ Así, la reconciliación universal es sólo posible a través Dios, y, específicamente, a través del Dios del pueblo ruso, ya que sólo la fe del pueblo ruso, para Dostoievski, por su capacidad para sufrir y por su capacidad para perdonar, por su ansia de dolor y misericordia, será capaz de unir a la humanidad. Si Dios ha muerto, el campesino ruso lo desenterrará; la humilde, sencilla y sufriente fe rusa recuperará a Dios y salvará al hombre del ateísmo racionalista.

²⁸⁷ Cfr. Mochulski, op. cit., pp. 473-474.

²⁸⁸ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 516.

²⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 378-379.

²⁹⁰ «Por mi parte no consigo creer en su "solidaridad de las naciones europeas" y en la inminente "paz universal". Ni es natural ni es verosímil. No sin motivo, en Navidad, en las iglesias se canta "paz en la Tierra a los hombres de buena voluntad". Esto significa que en la Tierra tendremos paz solo cuando entre los hombres se difunda la buena voluntad. ¿Y dónde está esa buena voluntad?, ¿la ha visto alguna vez?» Vladimir Soloviov, *Los tres diálogos y el relato del Anticristo* (Madrid: El Buey Mudo, 2016), p. 109.

Los primeros libros de la novela estuvieron enormemente influenciados por la visita de Dostoievski a Optina Pustin en junio de 1878, donde acudió devastado por la muerte de su hijo Alekséi, de tan solo tres años de edad. Dostoievski se sentía especialmente culpable por el hecho de que el pequeño Alekséi heredase su epilepsia, pero logró encontrar consuelo después de reunirse con el stárets del monasterio. Esta experiencia se pone de manifiesto en la novela en el capítulo en que el stárets Zosima acude a hablar con las mujeres que le visitan y le ruegan ("Mujeres creyentes"), y no en vano la propia Ana Grigorievna creía que las respuestas del stárets en la novela eran las palabras con las que el stárets trató de consolar a Dostoievski.²⁹¹

Que el arrepentimiento no mengüe en ti y Dios te lo perdonará todo. No hay ni puede haber en toda la tierra un pecado que Dios no perdone al que se arrepiente de verdad. Y el hombre no puede cometer un pecado tan grande que agote el infinito amor de Señor. ¿Puede haber acaso un pecado que supere el amor de Dios? Preocúpate siempre de tu arrepentimiento, incesantemente, y arroja el miedo por completo. Has de creer que Dios te quiere como no puedes ni imaginarte, te quiere con tu pecado y en tu pecado. Habrá más alegría en el cielo por un arrepentido que por diez justos, se ha dicho hace mucho. Vete, pues, y no temas. No te disgustes por la gente, no te enojos por las ofensas. Perdona de todo corazón al difunto sus agravios, reconcíliate con él de verdad. Si te arrepientes, amas. Si amas, ya eres de Dios... Con amor todo se compra, todo se salva. Si yo, pecador como tú, me he enternecido escuchándote y he sentido compasión por ti, ¿qué no hará Dios? El amor es un tesoro tan valioso que con él puedes comprar todo el mundo, puedes redimir no sólo tus pecados, sino además pecados ajenos.²⁹²

También es sugerente que Dostoievski ponga su nombre al personaje más repulsivo de toda su obra: Fiódor Pávlovich, el culpable de la mácula de la familia, un hombre enfermo, atormentado e inclinado hacia el mal y la perversidad que revela la necesidad de expiación del alma rusa. Dostoievski, que se sentía responsable de la muerte de su hijo, tenía una fe conflictiva, y se había convertido gradualmente en una persona difícil e irritable, presentía al Anticristo a través de su enfermedad en una especie de experiencia voluptuosa, de horror místico, representada tanto por el místico mártir, Alekséi, como por el vil parricida, heredero de la filosofía de Iván, Smerdiakov, alimentándose de este modo el conflicto interno entre el bien y el mal.²⁹³ En esta dificultad para discernir entre la fe y el nihilismo, la culpabilidad del pecado se volvía abismal.

²⁹¹ Cfr. Mochulski, op. cit., pp. 471-472.

²⁹² *Ibíd.*, p. 94.

²⁹³ Cfr. James L. Rice, "Dostoevsky's endgame. The projected sequel to «The Brothers Karamazov»" en *Russian History*, vol. 33 (2006).

Los capítulos "Los hermanos traban conocimiento", "La rebelión" y "El Gran Inquisidor", pertenecientes al quinto libro, «Pro y contra», representan el culmen de la novela, pues en ellos se exponen las principales teorías nihilistas de Iván Karamázov — y tal fue la importancia y la extensión de este apartado que Dostoievski se vio obligado a publicarlo en dos partes. Aquí se abordan los fundamentos históricos, filosóficos, teológicos y morales de la blasfemia del nihilismo en Rusia en opinión del autor.²⁹⁴ Para Iván, el prójimo no puede ser amado porque es débil y despreciable, y este mundo creado por Dios resulta inaceptable. Pero, según aprende Alekséi de las enseñanzas del stárets Zosima, todos somos culpables de todo ante todos, y toda la existencia reposa íntimamente en relación con la naturaleza. Iván niega la verdad y el mundo de Dios que predicó Cristo, rechazando el precio a pagar por esa eterna armonía cristiana, que no es un consuelo, sino un tormento para el alma. «Lo que necesito yo es que se castigue; de lo contrario, me destruiré a mí mismo. Y que el castigo se aplique no en el infinito, en algún tiempo y en algún lugar imprecisos, sino aquí, en la tierra, y que yo mismo lo vea.»²⁹⁵ El nihilista es incapaz de comprender una teoría de la retribución *más allá de este mundo*, pues la justificación del sufrimiento de los niños le parece inasumible a pesar de que se garantice con ello la redención del pecado universal. Defendiendo un nihilismo atroz, Iván reniega de la idea de Dios y de la responsabilidad de los pecados, pues no se puede comprender un mundo sin sentido en virtud de la incertidumbre de la fe.

Escucha: si todos hemos de sufrir para comprar con nuestro sufrimiento la eterna armonía, ¿qué tienen que ver con ello los niños? ¿Puedes explicármelo, por ventura? Es totalmente incomprensible por qué han de sufrir ellos también y por qué han de contribuir con sus sufrimientos al logro de la armonía. ¿Por qué han de servir de material para estercolar la futura armonía, sabe Dios para quién? Comprendo la solidaridad de los hombres en el pecado, también la comprendo en el castigo, pero no se puede hacer solidarios a los niños en el pecado, y si la verdad está en que ellos son, en efecto, solidarios con sus padres en todas las atrocidades por éstos cometidas, tal verdad no es, desde luego, de nuestro mundo, y a mí me resulta incomprensible. Algún guasón dirá, sin duda, que de todos modos el niño crecerá y tendrá tiempo sobrado para pecar, pero ése no creció; a los ocho años le despedazaron los perros. ¡Ah, Aliosha, yo no blasfemo! Bien comprendo cuál deberá ser la conmoción del universo cuando cielo y tierra se unan en un solo grito de alabanza y todo cuanto viva o haya vivido exclame:

²⁹⁴ Cfr. Kiyko, op. cit., p. 422-423. Cfr. Mochulski, op. cit., p. 480.

²⁹⁵ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., pp. 395-396. «"¿Puede haber redención si existe un derecho eterno? ¡Ay, irremovible es la piedra 'Fue': eternos tienen que ser también todos los castigos!" Así predicó la demencia.» Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "De la redención", p. 240.

«¡Tienes razón, Señor, pues se han abierto tus caminos!»; cuando la madre se abraza al verdugo que ha hecho despedazar a su hijo por los perros y los tres juntos proclamen, bañados los ojos en lágrimas: «Tienes razón, Señor», entonces, naturalmente, se llegará a la apoteosis del conocimiento y todo se explicará. Pero aquí está, precisamente, el obstáculo, esto es lo que no puedo aceptar. Y mientras me encuentro en la tierra, me apresuro a tomar mis medidas. Verás, Aliosha, es muy posible que en realidad, cuando yo mismo vea ese momento, sea porque viva hasta entonces o porque resucite, exclame junto con los demás, al ver a la madre abrazando al asesino de su hijo: «¡Tienes razón, Señor!», pero no quiero hacerlo. Mientras me queda tiempo, procuro proteger mi posición y por esto renuncio por completo a la armonía suprema, que no vale las lágrimas ni de aquella sola niña atormentada que se daba golpes en el pecho con sus manitas, ¡y en su maloliente encierro rogaba al «Dios de los niños» con sus lágrimas imperdonables! Estas lágrimas no han sido expiadas. Han de serlo; de lo contrario, no puede haber armonía. Pero ¿cómo quieres expiarlas? ¿Acaso es posible? ¿Acaso por el castigo futuro? ¿Pero de qué me sirve el castigo, de qué me sirve el infierno para los verdugos, qué puede rectificar el infierno, cuando aquéllos han sido ya torturados? Y qué armonía puede haber si existe el infierno: lo que quiero yo es perdonar, abrazar, y no que se sufra más. Y si los sufrimientos de los niños han ido a completar la suma de sufrimientos necesaria para comprar la verdad, yo afirmo de antemano que la verdad entera no vale semejante precio. ¡No quiero, en fin, que la madre abraza al verdugo que le ha hecho despedazar al hijo por los perros! ¡Que no se atreva a perdonarle! Si quiere, que perdone al torturador su infinito dolor de madre; pero no tiene ningún derecho a perdonar los sufrimientos de su hijo despedazado, ¡y que no se atreva a perdonar al verdugo, aunque la propia criatura se los perdonara! Si es así, si las víctimas no se han de atrever a perdonar, ¿dónde está la armonía? ¿Hay en todo el mundo un ser que pueda y tenga derecho a perdonar? No quiero la armonía, no la quiero por amor a la humanidad. Prefiero quedarme con los sufrimientos sin castigar. Mejor es que me quede con mi dolor sin vengar y con mi indignación pendiente, *aunque no tenga razón*. Muy alto han puesto el precio de la armonía, no es para nuestro bolsillo pagar tanto por la entrada. Me apresuro, pues, a devolver mi billete de entrada. Y si soy un hombre honrado, tengo la obligación de devolverlo cuanto antes. Esto es lo que hago. No es que no admita a Dios, Aliosha; me limito a devolverle respetuosamente el billete.²⁹⁶

Si bien desde su escepticismo Iván considera que el hombre pecó al querer ser como Dios, en su poema expone que fue un error de Cristo rechazar las tentaciones del diablo. Tal vez entonces no se tratara de aquel «seréis como dioses», sino de *ser como el dios de este mundo*, el Anticristo, ideal plenamente realizado en Stavroguin. Si el pecado original permite el bien y el mal, el diablo permite el triunfo del pecado. Ante la imposibilidad de amar al prójimo, la teoría de Iván propone la dominación del rebaño en torno a una mentira consoladora que se haga pasar por verdad. Este es todo el secreto de

²⁹⁶ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., pp. 396-398.

la disputa entre Iván y Alekséi: el hombre no puede ser amado debido a su naturaleza vil, y el hombre es libre²⁹⁷, al fin, para ser horrible, para destruir, blasfemar y matar; y no obstante, en el imaginario de Dostoievski, como Jesús al Gran Inquisidor, como Alekséi a Iván, Dios perdonará, y con su muerte redimirá el pecado. No habrá santos ni elegidos ni pecadores, y esta será la señal del fin de los tiempos, el fin del infierno y el Apocalipsis. Sin duda las aguas serán amargas, y todo se llenará de lágrimas y sangre; los hombres no podrán soportar su existencia, y fruto de la crispación, del desconsuelo, del desencanto con la vida, acabarán maldiciendo, matándose unos a otros («los hombres acabarán en la antropofagia»²⁹⁸); y, con todo, esto obedece a la naturaleza caprichosa, que bien puede ser así, ¡e incluso cualquier hombre puede albergar este mal! Esto es lo que hay que conceder, que detrás de todo el mal, la muerte perdona; que quizá no haya un infierno, sino que el infierno tal vez sea la misma vida y el consuelo sea la muerte. Así murió Jesús en la cruz, redimiendo todos los pecados.

En el poema de Iván, el Gran Inquisidor niega la fe a cambio de la imposición de un dogma autoritario para reinar sobre este mundo nihilista. Su figura categoriza la doctrina del *bien y el mal* moral entendidos racionalmente como formas de estructurar objetivamente la existencia del hombre. El Gran Inquisidor acepta las tentaciones que Cristo rechazó y reafirma así el pacto del pecado original: «[...] y seréis como dioses, concedores del bien y el mal.»²⁹⁹ «Quedarán admirados de nosotros y nos tendrán por dioses [...]»³⁰⁰ Asumiendo el poder mundano, se hace cargo del pecado no para redimirlo, sino para someter a través de él: a ello se refería Shestov cuando aludía al *poder de las llaves* de la Iglesia de Roma. Este poema de Iván es, si se quiere, la expresión del *nihilismo religioso*: lo absolutamente contrario al sacrificio de los santos, a la renuncia del caballero de la fe, al perdón que aprende Alekséi del stárets Zosima. El relato representa la aceptación de las tentaciones del diablo para subyugar a un hombre

²⁹⁷ Uno se cuida de afirmar esta libertad absoluta en el sentido en que, por otra parte, sostiene Dostoievski con pleno convencimiento; en cualquier caso, se podrá conceder, tal vez, una libertad en el sentido de libre albedrío, que puede ajustarse a la arbitrariedad que se reconoce en el azar; sólo así podrá entenderse y rechazarse que no hay bien y mal y que no podrá aceptarse la existencia en «el mejor de los mundos posibles» como ya quisiera Leibniz; tampoco podrá uno resignarse, como Descartes, al engaño de un genio maligno, porque, efectivamente, Dios, si quiere, puede sembrar el caos y la destrucción, y no será un engaño, ni será malvado, sino que será por su propia voluntad y como negación precisa de la existencia de un bien, un mal o, en general, de que la vida sea racional, de que «tenga sentido».

²⁹⁸ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 418.

²⁹⁹ Gén., 3, 5.

³⁰⁰ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 411.

desamparado que no es capaz de encontrar fundamento a su existencia en el mundo. Dicho de otra forma, en este mundo resquebrajado por la ciega acción del mal se concede que reine el pecado como una suerte de mal menor, o de, si resulta familiar, *el mejor de los mundos posibles*, esto es, *el menos malo de los mundos posibles*, a condición de que dicho pecado se justifique por medio de la tortura y el castigo, donde se haga el infierno en la tierra y para los pecados no haya perdón, sino sólo dolor y sufrimiento.³⁰¹ El Gran Inquisidor pretende así que el pecado se expíe a través del lamento del rebaño sometido, deformando la existencia y el azar en un indiferenciado nihilismo. Así, sostiene que «nos declaramos reyes de la tierra, reyes únicos [...]»³⁰² En una existencia sin valor alguno sólo es posible el temor sobrenatural que se hunde en la muerte. Disociado el hombre de la realidad, se le permitirán los placeres a cambio de la justa condena. «Oh, sí, les daremos permiso para que pequen, pues son criaturas débiles e impotentes [...]»³⁰³ La realidad quedará ordenada por el miedo a esa eterna condena (recordemos que esta era la superación de Kiríllov, transgredir el miedo al dolor y al más allá) gracias a las segmentaciones de la moral en forma de virtud y pecado, que conforman un sumiso rebaño: «Los hombres se han puesto muy contentos al verse conducidos otra vez como un rebaño [...]»³⁰⁴ Sólo queda esta *virtud*, esta *moral*; no hay nada más, y no habrá cielo para los hombres, pecadores, pues el Paraíso fue desperdiciado y ahora sólo nos reconcome la culpa, tenemos lo que merecemos y nos acompañará eternamente el castigo: resignados, los hombres sólo podremos morir humillados o sufrir por nuestros pecados. Pero esta abnegación de la nada es el menos malo de los infiernos. El sufriente Inquisidor carga de este modo con la expiación de los pecados por medio del menor de los males, que es la consunción de las almas en la condenación eterna: únicamente por medio del miedo y del castigo pueden purgarse las faltas de los hombres. «¿No teníamos razón, al enseñar y obrar de este modo? [...] ¿No amábamos, por ventura, a la humanidad [...] al tolerar a su débil naturaleza el pecado, a condición de que sea con nuestro permiso?»³⁰⁵ Aquí culmina la realización del mal en la

³⁰¹ «— No hemos de dejarnos engañar: "¡no juzguéis!", dicen, pero envían al infierno todo lo que les estorba. Dejando juzgar a Dios, juzgan ellos mismos; glorificando a Dios, se glorifican a sí mismos [...]» Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., p. 99.

³⁰² Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 417.

³⁰³ *Ibíd.*, p. 420.

³⁰⁴ *Ibíd.*, p. 414.

³⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 414-415.

existencia, reino del dios de este mundo, el Anticristo que se sentó en el trono haciéndose pasar por Dios.³⁰⁶

¡Comprenderán muy bien, demasiado bien, lo que significa subordinarse de una vez para siempre! Mientras no lo comprendan, los hombres no serán felices. Dime, ¿quién ha contribuido más que nadie a esta incomprensión? ¿Quién ha dividido el rebaño y lo ha dispersado por caminos ignotos? Pero el rebaño volverá a reunirse y volverá a someterse ya de una vez para siempre. Entonces les daremos una felicidad tranquila y mansa, una felicidad de seres débiles, tales como han sido creados.³⁰⁷

«Pero les diremos que te obedecemos a ti y que dominamos en nombre tuyo. Los engañaremos otra vez, pues a ti, desde luego, no te dejaremos acercar. [...] nos veremos obligados a mentir.»³⁰⁸ El hombre, vulnerable y dócil, no es capaz de discernir ya entre el bien y el mal y sólo quiere aceptar el consuelo de la aniquilación que promete la muerte, pues en su vida desaparece toda posibilidad de esperanza («les demostraremos que son débiles [...]»³⁰⁹; «El hombre es débil y vil.»³¹⁰). Gracias a la negación de Dios podemos existir en el mejor de los mundos posibles, el mundo vaciado de sentido, el reino nihilista de los hombres huecos resignados a la infelicidad. «[...] se estremecerán de horror ante nosotros, y se sentirán orgullosos de nuestro poder y de nuestra inteligencia, de que hayamos sido capaces de someter un rebaño tan turbulento [...]. Temblarán, sin fuerzas, ante nuestra cólera.»³¹¹ Tras todas las torturas y muertes en el mundo ya no habrá más que miedo, aceptación y sometimiento. Por esta débil credulidad se olvidará «el conocimiento del bien y del mal», pues todo queda sojuzgado por la indiferencia de la nada.

Les diremos que todo pecado puede ser redimido, si se ha cometido con nuestro consentimiento; les permitiremos pecar porque los amamos; en cambio, los castigos correspondientes los cargaremos sobre nosotros, ¡qué le vamos a hacer! Cargaremos con sus pecados, pero ellos nos adorarán como a sus bienhechores que cargan con sus pecados ante Dios.³¹²

³⁰⁶ 2 Tes, 2,4.

³⁰⁷ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., pp. 419-420.

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 411.

³⁰⁹ *Ibíd.*, p. 420.

³¹⁰ *Ibíd.*, p. 415.

³¹¹ *Ibíd.*, p. 420.

³¹² *Ibíd.*, p. 420.

«Los hombres inteligentes»³¹³ — los que aceptaron las tentaciones del diablo, los hombres de la razón — «nosotros no estamos contigo, sino *con él.*»³¹⁴ «Nosotros hemos rectificado tu obra [...]»³¹⁵ Así, en el mundo por fin hay *razón y verdad, claridad y distinción*: «Juzga, pues, tú mismo quién tenía razón: ¿Tú, o aquel que entonces te interrogó?»³¹⁶; «nosotros tranquilizaremos a todo el mundo.»³¹⁷ Ahora la cruz es el pecado, porque la existencia es dolor, y no consuelo, ¿y qué hace la cruz, sino engañar con falsas esperanzas a hombres desventurados? Por eso El Gran Inquisidor exclama: «¿tendremos razón, o mentiremos?»³¹⁸ Así queda destruido el Ser, y el cristianismo primitivo, que procede directamente de las enseñanzas que Jesús pronunció en vida y que con los siglos fue atestiguada y recogida hasta dar forma al Nuevo Testamento, queda deformado por el dogma de una Iglesia corrupta y plegada al mundo.³¹⁹ «Proclamaría, 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.»³²⁰ Ya no hay consuelo en el Ser, sino en la muerte. «Pues el misterio de la existencia [...] no estriba sólo en el vivir, sino en el para qué se vive. Sin una firme idea del para qué de su vida, el hombre no querrá vivir y preferirá matarse a permanecer en la tierra [...]»³²¹

[...] otra vez se edificará la espantosa Torre de Babel [...]. Entonces acabaremos de construir su torre, pues su construcción la terminará quien les dé de comer, y sólo nosotros lo haremos, en nombre tuyo, mintiendo al decir que damos de comer en tu nombre. ¡Oh, nunca, nunca podrán nutrirse sin nosotros!³²²

Sin embargo, Jesús perdona al Gran Inquisidor; lo hace, igual que Judas en su traición, con un beso, porque si la ontología del mal revela el horror de una existencia dolorosamente vacía, la ontología de la fe se nos muestra en el amor y el perdón de un profeta que a través de la mitología queda transfigurado en un Dios dispuesto a sacrificarse para redimir todos los pecados. Para Dostoievski, el nihilismo fracasa

³¹³ *Ibíd.*, p. 424. Así llama Iván a aquellos a los que, como El Gran Inquisidor, aceptan al diablo y reniegan de Jesús.

³¹⁴ *Ibíd.*, p. 417.

³¹⁵ *Ibíd.*, p. 416.

³¹⁶ *Ibíd.*, p. 409.

³¹⁷ *Ibíd.*, p. 418.

³¹⁸ *Ibíd.*, p. 419.

³¹⁹ «El cristianismo *niega* a la Iglesia...» Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., p. 72.

³²⁰ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 413.

³²¹ *Ibíd.*, p. 412.

³²² *Ibíd.*, p. 410.

porque no puede vencer a Jesús. Por eso dice Alekséi: «Pero... ¡esto es absurdo! [...] Tu poema es una alabanza a Jesús y no una afrenta... como tú querías.»³²³ Dios vino a ser para perdonar los sufrimientos, para consolar con el dolor de la vida y de la muerte; Dios se encarnó para matarse y perdonarnos a todos con su misericordia, desvelando una vez más el misterio oculto de la naturaleza. En el fondo, Alekséi es capaz de comprender la frustración de su hermano, que, realmente, querría creer, pero no puede. «La comprendo muy bien, Iván: se desea amar con los entresijos y las entrañas [...]. Creo que lo primero que se debe amar en este mundo es la vida.»³²⁴ Porque Iván no puede evitar dudar: «¿Amar la vida más que su sentido?»³²⁵ De ahí que, según Dostoievski, haya que aceptar el dolor de la existencia, reconciliarse con ella y abandonarse al Ser con fe: este es el alivio de la enseñanza de Jesús, pues sólo a través del sufrimiento podrá redimirse el hombre. «Desde luego, Dios le ayudará a vencer; pero en este mundo lo verdadero vence solamente a través del sufrimiento, abajándose.»³²⁶

Recuerda aún: cada día y siempre que puedas, repite en tu fuero interno: "Señor, perdona a todos los que ante ti comparezcan en este momento". Pues a cada hora y a cada instante miles de personas dejan su vida en la tierra y sus almas se presentan ante el Señor. Y cuántas, entre ellas, se han separado de la tierra en plena soledad, sin un amigo al lado, tristes y angustiadas de que nadie las compadezca y de que nadie sepa de ellas, ni siquiera, si han vivido o no. Y es posible que, desde el otro extremo de la tierra, tu plegaria se eleve a Dios por el alma de un ser humano aunque tú no le hayas conocido nunca ni te haya conocido él a ti. Cuán conmovedor ha de ser para esa alma desconocida, llegada presa de miedo ante el Señor, sentir en ese instante que también hay quien reza por ella, y ha quedado en la tierra un ser humano que también a ella la quiere. Dios os mirará con más misericordia al uno y al otro, pues si tú has sentido por ese hombre tanta compasión, tanto más le compadecerá Él, que es infinitamente más misericordioso y capaz de amar que tú. Y le perdonará por ti.

Hermanos, no temáis el pecado de los hombres, amad al hombre incluso en su pecado, pues semejante amor, imagen del amor divino, es el amor supremo en la tierra. Amad a toda la creación, tanto en su conjunto como en cada granito de arena. Amad cada hojita, cada rayo de luz. Amad a los animales, amad a las plantas, amad cada una de las cosas existentes. Ama a cada una de las cosas, en las cosas encontrarás el secreto divino. Cuando lo hayas encontrado una vez,

³²³ *Ibíd.*, p. 422.

³²⁴ *Ibíd.*, loc. cit.

³²⁵ *Ibíd.*, loc. cit.

³²⁶ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, op. cit., p. 196.

empezarás a conocerlo incesantemente, más y más, todos los días. Y amarás, por fin, al mundo todo ya con un amor total, con un amor universal.³²⁷

Del discurso del Gran Inquisidor se deducen los motivos por los cuales Shestov sostiene más adelante que la moral envenena la voluntad del hombre hasta la impotencia. El mundo es el lugar donde al individuo no le ocupa ningún interés, apartado de la inocencia primigenia, porque ya se sabe culpable y condenado, sumido en un sufrimiento que le impide aferrarse a cualquier tipo de esperanza: carga con la conciencia a rastras, como una enfermedad incurable, sin ningún tipo de expectativa, como un alma en pena, desengañado con el porvenir. Pero, para Dostoievski, tras el fatalismo del Gran Inquisidor se esconde el mensaje de que el hombre conserva la libertad para elegir entre el bien y el mal: en el símbolo de Jesús, que pertenece al terreno de los sueños o las visiones ocultas de los primeros dioses, permanece esa libertad primigenia y armónica de la eternidad por la que se crucificó. El mundo es el lugar donde la temporalidad conlleva *necesariamente* la destrucción, mientras que, muy al contrario, como nos quieren hacer ver Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche, en ella se oculta la eternidad de la naturaleza que permanece, la salud de la existencia que regresa joven y alegre a cada vez. No obstante, la concepción de temporalidad nihilista está viciada por el concepto de contingencia, volviéndose insoportable. Por ello, Pareyson concluye que, en su libertad, el hombre determina si decide creer en Dios u obedecer al diablo, acatar la fe o los dictados del mundo. «El significado último del destino del hombre y de la historia radica en la lucha entre Dios y el demonio, entre el bien y el mal, entre el origen que se ha de recuperar y la caída que se ha de redimir, entre la afirmación esperada escatológicamente y la negación experimentada temporalmente.»³²⁸

Mientras Alekséi (a través de la pura inocencia) y Mitia (a través del remordimiento del pecado) son capaces de comprender lo incomprensible, Iván y Smerdiakov representan el fracaso de la doctrina del diablo predicada por El Gran Inquisidor. Por una parte, Iván desea que maten a su padre porque le repugna y porque, desde un punto de vista objetivo, le resulta beneficioso para sus intereses; por otra, en cambio, es consciente de lo que ocurre en el seno de su familia y sabe que puede y que debe impedir el fatal desenlace, sintiéndose aquí desdicho de sus razonamientos

³²⁷ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 514.

³²⁸ Pareyson, op. cit., p. 50.

filosóficos, porque si él mismo reconoce la moral que subyace al deseo de evitar el crimen, entonces inmediatamente no puede aceptar que Dios no existe y todo está permitido. Domeñado por las dudas, Iván sirve de acicate para el asesinato: a pesar de que se limita a la inacción teórica (palabrería juvenil, como él mismo admite), es Smerdiákov, inspirado por sus ideales, quien lleva decididamente sus argumentos a la práctica. Sin poder asumir la carga de los hechos, y ni tan siquiera, por momentos, de reconocer la realidad (en su alucinación con el diablo), Iván sabe que es culpable por permitir el crimen que deseaba que ocurriera. Tal y como sucede con Raskólnikov, Iván es demasiado débil para poner en práctica su propia filosofía. A pesar de todo, Dostoievski nos enseña que la sangre de los Karamázov será redimida por la cruz que aceptan cargar Mitia y, sobre todo, Alekséi, quien se hace responsable de los pecados de todos y perdona a su hermano Iván.

La paz de la tierra parecía fundirse con la del cielo, el misterio terrenal se tocaba con el de las estrellas... Aliosha estaba de pie, mirando, y de repente se dejó caer sobre la tierra como fulminado.

No sabía por qué la abrazaba, no se daba cuenta de la razón por la cual experimentaba un deseo tan irresistible de besarla, de cubrirla de besos, pero la besaba llorando, regándola con sus lágrimas, y juró frenéticamente amarla, quererla por los siglos de los siglos. "Rocía la tierra con lágrimas de júbilo y ama esas lágrimas tuyas...", le resonó en el alma. ¿Por qué lloraba? Oh, él lloraba en su arranque de entusiasmo incluso por aquellas estrellas que le estaban mirando desde las profundidades del infinito, y "no se avergonzaba de su frenesí". [...] Sentía deseos de perdonar a todos por todo y de pedir perdón, ¡oh!, no para sí, no, sino para todos y por todo; "para mí, también otros piden", volvió a resonarle en el alma. Pero a cada instante notaba de manera nítida y como si lo palpara que algo firme e inmovible como aquella bóveda celeste le iba penetrando en el alma.³²⁹

Dada la dimensión que adquiere el nihilismo de Iván en la obra, para Dostoievski se hizo necesario escribir una respuesta que resolviera satisfactoriamente los problemas planteados en contra de la fe. De este modo, Dostoievski quiso mostrar en el sexto libro que un cristianismo puro era efectivamente posible, y no simplemente un ideal inalcanzable.³³⁰ «El monje ruso» fue concebido como una teología en la que el personaje de Zosima simbolizaba los valores fundamentales del cristianismo ruso, aunque, como ya le sucediera con *El idiota*, el escritor terminó sintiendo que no había

³²⁹ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., pp. 583-584.

³³⁰ Cfr. Kiyko, op. cit., pp. 425-426.

sido capaz de reflejar adecuadamente lo que tenía intención de expresar.³³¹ Para este extenso libro, que adopta el formato hagiográfico, Dostoievski rechazó las evidencias escolásticas acerca de la existencia de Dios, contrastando la argumentación lógica de Iván Karamázov con la cosmovisión religiosa del stárets.³³² Curiosamente, la imagen del monje fue rechazada tanto por la crítica liberal como por los adoradores de los antiguos santos y por los propios monjes de Optina Pustin.³³³ Unos años después, en 1886, el Comité de Censura de San Petersburgo prohibió la publicación del pasaje sobre la vida del stárets Zosima debido a su polémico contenido.³³⁴ Pese a todo, Dostoievski se sintió satisfecho con "Caná de Galilea", que según él representaba el capítulo más significativo de toda la novela.³³⁵

En lo que refiere a la conocida conversación del diablo con Iván Karamázov, Dostoievski se interesó por resaltar el realismo de la aparición, lo que lleva a Iván al límite de la confusión, desconcertado por una presencia³³⁶ que quiere creer que es real porque no puede aceptar que se esté volviendo loco; Dostoievski enfatizó en este sentido que el diablo era una alucinación producto de la incredulidad de Iván:³³⁷ «Tú quieres vencerme con el realismo, convencerme de que existes, ¡pero yo no quiero creer que existes! ¡No lo creeré!»³³⁸ La reciente confesión de Smerdiákov³³⁹ termina por

³³¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 429.

³³² Cfr. Mochulski, *op. cit.*, pp. 485-486.

³³³ Cfr. Kiyko, *op. cit.*, pp. 428-429. Cfr. Mochulski, *op. cit.*, p. 484.

³³⁴ Cfr. I. L. Volgin, "Dostoievski y la política gubernamental en el campo de la educación (1881-1917)" en *Dostoievski. Materiales e investigación* (Leningrado: Nauka, 1980), p. 196.

³³⁵ Cfr. Kiyko, *op. cit.*, pp. 429-430.

³³⁶ Dostoievski nos ofrece una versión del diablo similar a la de Gógol: una presencia maligna oculta de lleno en la cotidianeidad que trastorna terriblemente el alma del hombre. «La vieja imagina a un diablo de corte clásico, al estilo de la demonología popular del siglo XIX: un ser antropomorfo con cuernos y rabo. Un diablo feo, color negro o rojo, cuyas deformaciones físicas son reflejo de su monstruosidad ontológica. Pero la ingenua Koróbochka, nos dice Merejkovski, no sabe que el auténtico diablo va por el mundo sin máscara, tal cual es, de chaqueta, como cualquier hijo de vecino. El mismo Gógol no se había percatado de ello en sus primeros escritos. Si seguimos con atención sus obras completas, podemos distinguir una clara evolución de la figura demoníaca, fundamental en todas las creaciones de Gógol. *Veladas de Dikanka* está poblado de demonios menores y pintorescos secuaces del mal inspirados en sus ancestros grecolatinos, bárbaros y orientales. En esta obra, el maligno tiene una presencia física. Embruja, por ejemplo, a los animales, y los pone a su servicio. También es capaz de adoptar formas humanas. Una buena parte de estos demonios son presentados de manera cómica; algunos de ellos son vencidos y burlados, pero otros resultan aterradores e invencibles, despedazan a sus presas y beben su sangre (al maligno le encanta la sangre, sobre todo la de niños inocentes). En *Cuentos de San Petersburgo* el principio demoníaco es presentado como un elemento perturbador que se introduce en la vida de los protagonistas, generalmente hombres insignificantes o solitarios, trastocando por completo su mundo.» Alfredo Hermosillo, "Introducción" en *Cuentos de San Petersburgo* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2017), p. 35. También a este respecto, cfr. Soloviov, *op. cit.*, p. 175.

³³⁷ Cfr. Kiyko, *op. cit.*, p. 445. Cfr. Mochulski, *op. cit.*, p. 488.

³³⁸ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, *op. cit.*, p. 1014.

quebrar la preocupante salud mental de Iván, que asume la culpabilidad del asesinato y disocia por completo la realidad. Por lo demás, aquí también encontramos una sugerente reformulación de la filosofía de Raskólnikov, que a Iván se le hace insoportable en la medida en que humilla sus ideales y revela conscientemente su locura hasta la degradación: «al negar a Dios para erigir al hombre en superhombre, lo envilece por debajo de sí mismo, transformándolo en subhombre.»³⁴⁰ La discusión culmina con una significativa referencia a la leyenda de Lutero, que, según se cuenta, arrojó un tintero al diablo cuando este se le apareció en el castillo de Wartburg: «¡Se ha acordado del tintero de Lutero! ¡Él mismo me considera un sueño y contra el sueño tira vasos!»³⁴¹ De este modo se hunde Iván en la enfermedad.

¿Que me matarás a mí? No, hombre, perdona, deja que termine lo que quería decirte. He venido precisamente para darme esta satisfacción. ¡A mí me encantan los sueños apasionados, juveniles, palpitantes por el anhelo de vivir de mis amigos! «Allí hay gente nueva (pensabas tú aún la primavera pasada al prepararte para venir aquí), se disponen a destruirlo todo y recomenzar por la antropofagia. ¡Los tontos no me han pedido permiso a mí! A mi modo de ver, no hay que destruir nada, lo único que hace falta es acabar en la humanidad con la idea de Dios, ¡es por ahí por donde hay que poner manos a la obra! Es por ahí, por ahí, por donde hace falta empezar, ¡oh, ciegos, que nada comprenden! Cuando la humanidad rechace a Dios (yo creo que ese periodo llegará de modo paralelo a como llegan los periodos geológicos), sin necesidad de antropofagia se derrumbará por sí misma toda la antigua ideología y, sobre todo, toda la antigua moral, todo se renovará. Los seres humanos se unirán para exprimir de la vida cuanto ésta pueda dar, pero sólo para alcanzar la felicidad y la alegría en este mundo. El hombre se encumbrará con un espíritu divino, con un orgullo titánico y aparecerá el hombre-dios. Venciendo a cada hora y ya sin límites a la naturaleza, el hombre, gracias a su voluntad y a la ciencia, experimentará a cada hora un placer tan excelso que le sustituirá todas las anteriores esperanzas en los placeres celestes. Cada uno sabrá que es mortal en cuerpo y alma, sin resurrección, y aceptará la muerte orgullosa y tranquilamente, como un dios. Comprenderá por orgullo que no tiene por qué murmurar de que la vida sea sólo un instante y amará a su prójimo sin necesidad de recompensa alguna. El amor satisfará sólo el instante de la vida, pero la simple conciencia de su brevedad hará más poderoso su fuego, en tanta medida cuanto anteriormente se dispersa en las esperanzas del amor de ultratumba y sin fin»... Bueno, y así sucesivamente y por el estilo. ¡Era encantador! [...] La cuestión está ahora, se decía mi joven pensador, en saber si es posible que semejante periodo llegue o no alguna vez. Si llega, todo quedará resuelto, y la humanidad se organizará definitivamente. Pero, comoquiera que, dada la contumacia de la estupidez humana, eso quizá no

³³⁹ «[...] éste era mi sueño, sobre todo porque "todo está permitido". Fue usted quien me lo enseñó, la verdad, pues entonces me decía muchas veces: si el Dios infinito no existe, tampoco existe ninguna virtud, ni falta que hace. Fue usted, en verdad. Y así razoné yo.» *Ibíd.*, p. 1001.

³⁴⁰ Pareyson, *op. cit.*, p. 50.

³⁴¹ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, *op. cit.*, p. 1029.

se produzca ni en mil años, a todo aquel que ya ahora tenga conciencia de la verdad le será permitido ordenar su vida tal como le plazca en consecuencia con los nuevos principios. En este sentido, para él «todo está permitido». Es más: aunque nunca llegue el periodo indicado, como quiera que no existen ni Dios ni la inmortalidad, nada impide al nuevo hombre hacerse hombre-dios, aunque sea él solo en todo el mundo, y ya, desde luego, en su nuevo rango, saltarse con alegre corazón todos los obstáculos morales del anterior hombre esclavo, si es preciso. ¡Para Dios, la ley no existe! ¡Donde esté Dios, el lugar ya es divino! Donde esté yo, aquél será al instante el primer lugar... «Todo está permitido» [...].³⁴²

Finalmente, el epílogo de *Los hermanos Karamázov*, terminado el 8 de noviembre de 1880, sienta las bases para lo que habría sido la continuación de la obra. Sin embargo, Dostoievski falleció pocos meses después, el 9 de febrero de 1881, sin apenas esbozar la segunda parte, dejando la novela inconclusa.

Ya desde su regreso de Siberia en 1860, Dostoievski soñaba con la unión de la sociedad rusa en un todo armónico basado en la fe y el amor. Lo más cerca que estuvo de realizarse esta sublime quimera fue durante los días en que su cuerpo yacía en el ataúd. Todos —literalmente todos— los que formaban parte de la vida político-cultural de San Petersburgo, el nervio central del Imperio ruso, fueron a rendirle homenaje.³⁴³

«LA VIDA DE UN GRAN PECADOR» Y «LOS HIJOS»

La importancia del proyecto de *La vida de un gran pecador* vuelve a hacerse notar en Alekséi Karamázov, que refleja la abismal tensión entre nihilismo y fe que obsesionaba al escritor. En este sentido, «Una sentencia» (1876) y «Sueño de un hombre ridículo» (1877), breves relatos que aparecen en *Diario de un escritor*, conforman un díptico de la obra de Dostoievski y sirven de pequeños esquemas para comprender esta temática del «gran pecador».

«Sueño de un hombre ridículo» surge también de la preocupación de Dostoievski con el tema del suicidio. Así, la historia puede ser más bien vista como el segundo panel de un díptico, cuya primera parte es la imaginaria carta de suicidio «Una sentencia». Estos dos trabajos encuentran respuesta el uno en el otro: empezando desde el mismo punto de no retorno que en la carta, esta historia termina, no con desesperación y suicidio, sino en la extática afirmación de la voluntad de vivir. Esta afirmación proviene de la propia creencia de Dostoievski en la posibilidad de una transfiguración apocalíptica del hombre, una regeneración de la humanidad por completo, que

³⁴² *Ibíd.*, pp. 1027-1029.

³⁴³ Frank, *op. cit.*, p. 928.

aparece por primera vez en su trabajo en la década de 1860. La imagen de una Edad de Oro de la felicidad humana aparece continuamente en las notas para sus novelas. En «Sueño de un hombre ridículo» se expresa tanto la inspiración moral que procede de la radiante imagen de la Edad de Oro como la que procede de la pérdida de la primigenia armonía del hombre que era el origen de su felicidad. Pero también creía —o esperaba— que esa armonía primigenia pudiese restablecerse, al menos parcialmente, a través de la inspiración de la compasión y el amor cristianos por la sufriente humanidad.³⁴⁴

A través de Myshkin, Stavroguin, Iván, Kirílov, Raskólnikov o Alekséi, Dostoievski ahondó en los interminables tormentos que ocupan el alma humana, concluyendo siempre que Dios es el único fundamento sólido de la vida. Eso es lo que revela en último término el entramado de *La vida de un gran pecador*: una búsqueda de formas posibles con las que responder al problema de la existencia de Dios. De esta manera Dostoievski cumple un cometido que habría resultado imposible en una única novela, pero que le fue posible llevar a cabo, de manera fragmentaria, en sus obras mayores: *Crimen y castigo*, *El idiota*, *Los demonios*, *El adolescente* y *Los hermanos Karamázov*.³⁴⁵ En *El adolescente*, su penúltima obra, podemos leer palabras que podrían haber estado perfectamente destinadas a Alekséi en la continuación de *Los hermanos Karamázov*: «Tú, querido, defiende con celo a la santa Iglesia y, si el tiempo lo requiere, muere por ella; pero tranquilo, no te asustes, no va a ser ahora mismo. [...] Ahora es posible que no pienses en eso; más tarde quizá sí.»³⁴⁶ A lo largo de su literatura, Dostoievski expone sus propias inquietudes con respecto a la fe, mostrándonos así los misterios y paradojas que le acompañaron a lo largo de los años. Los discursos de sus personajes son delirios, enigmas, profecías febriles, y es algo que hay que poner en valor y no tomarlo a la ligera, pues proceden de una profunda enfermedad tanto física como espiritual, de aquel «horror místico» que él sentía provenir de la epilepsia. Así, *Los hermanos Karamázov* supuso el intento definitivo de Dostoievski por dar respuesta a los mayores problemas de la existencia a través del último gran pecador, Alekséi Karamázov. Convencido de que sólo el pueblo ruso es capaz de una fe inquebrantable, Dostoievski trató de adivinar la regeneración espiritual de la humanidad a partir de la unión armónica de todas las culturas conforme al Dios

³⁴⁴ Frank, op. cit., p. 756.

³⁴⁵ Cfr. B. N. Tijómirov, "La vida de un gran pecador" en *Dostoievski: Obras, cartas, documentos* (San Petersburgo: Casa Pushkin, 2008), pp. 291-298.

³⁴⁶ Fiódor Dostoievski, *El adolescente* (Barcelona: Alba Editorial, 2021), pp. 502-503.

ruso.³⁴⁷ El símbolo de este sentir no era otro que Alekséi Karamázov, destinado a convertirse en un transgresor, un icono del socialismo que ya quedó reflejado en *Los demonios* en el personaje de Shátov. Para Dostoievski, Rusia necesitaba que el poder llegase al pueblo, pues había que recuperar las profundas raíces del espíritu ruso:

De hecho, cuanto más intentan las autoridades ayudar a la gente, más empeora la situación. Su completa incompreensión del pueblo deriva del fracaso de entender la importancia de la Ortodoxia, que constituye la auténtica esencia del ser del pueblo. Dostoievski escribe: «No hablo ahora acerca de edificios de la iglesia ni de sermones; estoy hablando de nuestro socialismo ruso (y... tomo esta expresión, que es precisamente lo opuesto a todo lo que la iglesia representa, para explicar mi idea).» Al atreverse a aplicar la expresión «socialismo ruso» a su propia esperanza mesiánica, emplea un término acuñado por primera vez por Herzen para predecir que las instituciones sociales cooperativas campesinas de Rusia, como la *obshchina* y el *artel*, liderarían Europa en la creación del mundo socialista del futuro. Dostoievski subraya así, tal como había hecho con Aliosha Karamázov, el parecido entre sus propios fines últimos y aquellos de los radicales rusos. Pero para él, este fin se identificaría ahora con «la fundación de la iglesia universal en la tierra, en la medida en que la tierra sea capaz de contenerla»; y creyó que dicho fin era compartido, incluso aunque sólo fuera incoherente e inconscientemente, con la vasta multitud del campesinado ruso.³⁴⁸

Abanderando estos ideales, Alekséi acabaría involucrándose en el asesinato del zar y sería ejecutado. La novela se habría titulado *Los hijos* («Дети»), en una clara referencia tanto al título del libro décimo de *Los hermanos Karamázov*, «Los niños» («Мальчики»), como a *Padres e hijos* de Iván Turguénev³⁴⁹; los niños de la primera novela, educados bajo la tutela de Alekséi Karamázov (vínculo que se refleja en el discurso final de la novela en el funeral del pequeño Iiusha), serían ahora adultos liderados por Kolia Krasotkin, claro valedor del nihilismo en auge. «“Escribiré *Los hijos* y moriré.” La novela *Los hijos*, según él, sería la continuación de *Los hermanos Karamázov*. En ella, los *niños* de la novela anterior se convertirían en los héroes

³⁴⁷ Cfr. Kiyko, op. cit., pp. 412-413.

³⁴⁸ Frank, op. cit., p. 919.

³⁴⁹ En la novela *Padres e hijos* («Отцы и дети»), escrita por Iván Turguénev (quien aparece satirizado como Karmazínov en *Los demonios*), se critica a una generación rusa de «padres» educada en el intelectualismo europeo que da como fruto una generación nihilista de «hijos». Como sugiere Rice, el título *Los hijos* («дети») supone, más allá de una referencia al libro décimo de *Los hermanos Karamázov*, «Los niños» («Мальчики»), toda una declaración de intenciones: como ya anunciaba cuando el proyecto se titulaba *La vida de un gran pecador*, Dostoievski quería escribir su gran obra y compararse en importancia literaria con Turguénev y Tolstói. Cfr. Rice, op. cit., pp. 45-62.

principales.»³⁵⁰ El rumor de que Alekséi estaría involucrado en el asesinato del zar se propagó rápidamente por los círculos literarios de San Petersburgo.

En una conversación sobre la continuación de *Los hermanos Karamázov*, Suvorin escuchó del autor que “Aliosha Karamázov surgiría como héroe de la continuación de la novela, un héroe de quien [Dostoievski] quería crear un tipo de socialista ruso, no el tipo común que conocemos y que ha brotado enteramente del suelo europeo.” El Gran Duque Aleksandr Mijaílovich recuerda que Suvorin también citó estas palabras: “Te parece [Suvorin—J.F.] que en mi última novela, *Los hermanos Karamázov*, había mucho de profético. Pero espera a la continuación. En ella Aliosha abandonará el monasterio y se convertirá en un anarquista. Y mi puro Aliosha matará al zar.” Si hay algún error en el testimonio del gran duque, se hallaría en caracterizar a Aliosha como “anarquista” en lugar del más plausible “socialista ruso”, término que recibe cierto apoyo en el *Diario*.³⁵¹

Como Kierkegaard, Dostoievski desarrolló diversas opiniones polémicas en contra de la sociedad y de la iglesia de su época.³⁵² De ahí también surge la inevitable transgresión de Alekséi Karamázov, en quien se revela la contradicción entre Dios y el mundo. Enfrentado a continuas tribulaciones, Alekséi se habría casado con Lise (una muchacha autodestructiva que le recordaría a su madre, «la posesa») y, tras una tormentosa relación, se habría terminado marchando con Grúshenka. Pero el vínculo esencial que le conduciría al crimen sería Kolia: «Dostoievski enfatizó su deseo de “morir por la humanidad”, del sacrificio de uno por “la verdad”, como un rasgo típico de la nueva generación de la década de 1870, y quizá aquí podamos echar un vistazo de lo que pretendía que deparara el futuro para Kolia y Aliosha».³⁵³ En *Los hermanos Karamázov*, Dostoievski desarrolla una serie de discusiones entre Kolia y Alekséi que resultan cruciales cuando se considera la segunda novela. En los borradores de dichos capítulos surgen cuestiones como la ausencia del bien, los problemas religiosos de la teoría de Darwin o el hecho de que Cristo fuese una persona común,³⁵⁴ y Kolia llega a afirmar que desearía morir por la humanidad y la verdad.³⁵⁵

³⁵⁰ Frank, op. cit., p. 824.

³⁵¹ *Ibíd.*, pp. 917-918.

³⁵² Cfr. Carlisle, op. cit.. En su biografía de Kierkegaard, Carlisle destaca la turbulenta situación personal de Kierkegaard, incapaz de conciliar el dilema entre la fe y el mundo; finalmente entendió que su labor consistía en criticar la corrupción moral y religiosa de Copenhague. Dostoievski asumió una labor similar en Rusia. Cfr. Frank, op. cit., p. 605.

³⁵³ Frank, op. cit., p. 910.

³⁵⁴ Cfr. Kiyko, op. cit., pp. 438-440. El horror ante la naturaleza mortal de Cristo se expresa en *El idiota* en las palabras de incredulidad de Ippolit ante la obra «Cristo muerto» de Hans Holbein el Joven, que fascinó al propio Dostoievski. «En ese cuadro aparece la imagen de Cristo recién bajado de la cruz.

[...] se subraya la polaridad dialéctica y la paradójica copresencia de “pecado” y “santidad” en una misma persona. El proyecto no fue realizado y la figura del “pecador santo” se dividió más adelante en una personalidad luminosa, la del idiota Myshkin, y en otra oscura, encarnada por el demonio Stavroguin. Después ambas se refunden en la entera familia de los Karamázov. Sin embargo, lo significativo del proyecto es la representación simultánea del bien y del mal en un mismo sujeto, protagonista de una trágica y dramática aventura de caída y resurrección, de ateísmo y fe, de rebelión satánica y entrega religiosa, de perdición y salvación.³⁵⁶

Resultan muy significativas las investigaciones que Nina Hoffman, biógrafa de Dostoievski, realizó acerca de la segunda parte del libro (gracias en gran medida al testimonio de Anna Grigorievna, esposa del escritor). Según recaba Hoffman, Grúshenka amenaza a Alekséi con arruinarle la vida si no rompe su matrimonio con

Tengo la impresión de que los pintores se han acostumbrado a representar a Cristo en la cruz, o bajado de la cruz, con un matiz de increíble belleza todavía en el rostro; es una belleza que ellos buscan conservar hasta en el sufrimiento más terrible. En el cuadro de Rogozhin, en cambio, no hay ni sombra de belleza; es el cadáver de una persona que ha soportado un sufrimiento interminable antes de la cruz, que ha soportado heridas, torturas, palizas de los guardias, palizas del pueblo, cuando portaba la cruz y cuando cayó bajo su pies, y finalmente, la crucifixión a lo largo de seis horas (al menos según mis cálculos). Lo cierto es que el rostro es de una persona *recién* descendida de la cruz, es decir, que aún conserva mucha vida y calor; todavía nada ha logrado entumecerse, así que en el rostro del fallecido incluso se deja ver el sufrimiento que todavía parece sentir (es algo que el pintor ha captado muy bien); pero el pintor no ha tenido ni pizca de piedad con el rostro; todo lo que hay es naturaleza, como realmente debe ser el cadáver de una persona, sea quien sea, después de un sufrimiento como ése. Sé que la Iglesia cristiana estableció desde los primeros siglos que el sufrimiento de Cristo no fue figurado, sino real, y que su cuerpo, por lo tanto, fue enteramente sometido en la cruz a la ley de la naturaleza. En el cuadro ese rostro está roto por los golpes, está hinchado, con terribles moratones hinchados y ensangrentados, los ojos están abiertos, las pupilas torcidas; el blanco de sus ojos abiertos brilla con una especie de cadavérico y cristalino destello. Pero es extraño, cuando miras ese cadáver de una persona torturada, de pronto surge una curiosa y singular pregunta: si ese mismo cadáver (que obligatoriamente debió ser el mismo) fue el que vieron todos sus discípulos, sus futuros y principales apóstoles, el que vieron las mujeres, que seguían sus pasos y que permanecieron junto a la cruz, todos los que creían en él y le adoraban, ¿de qué manera pudieron creer, viendo ese cadáver, que ese mártir resucitaría? Aquí surge el concepto de que si la muerte es tan terrible y si las leyes de la naturaleza son tan fuertes, ¿entonces cómo vencerlas? ¿Cómo vencerlas, cuando ni siquiera lo logró aquél que vencía a la naturaleza mientras vivía, aquél a quien ella se sometió, aquél que exclamó: "*Talitha cumi*", y la joven se levantó, "*Lázaro, ven fuera*", y el muerto salió? Al ver ese cuadro, la naturaleza se percibe en forma de una enorme, inexorable y muda bestia o, más exactamente, sería mucho más exacto decir, aunque resulte extraño, en forma de alguna descomunal máquina con el más moderno equipamiento que sin sentido alguno se ha apoderado, ha quebrantado y ha engullido, sorda e insensiblemente, a un gran e inapreciable Ser, ¡un Ser que por sí solo valía más que toda esa naturaleza y que todas sus leyes, más que todo este mundo que posiblemente se hubiera creado únicamente para que este Ser apareciera! Es como si con ese cuadro se expresara el concepto sobre la oscura, descarada, eterna y sinsentido fuerza a la que todo está sometido, algo que en el cuadro se percibe inconscientemente. Las personas que rodeaban al muerto, de las cuales ninguna aparece en el cuadro, debieron sentir una terrible tristeza y perturbación aquella tarde que quebrantó de golpe todas sus esperanzas e incluso sus creencias. Ellos debieron marcharse sumidos en un terrible miedo, aunque cuando se iban cada uno llevaba en su interior una enorme idea que nunca más podría ser expulsada. ¿Y si el Maestro hubiera podido ver su imagen la víspera de su ejecución, subiría a la cruz y moriría como lo hizo? Ésa es otra pregunta que surge inconscientemente al observar el cuadro.» Dostoievski, *El idiota*, op. cit., pp. 609-610.

³⁵⁵ Cfr. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 1215.

³⁵⁶ Pareyson, op. cit., p. 116.

Lise; tras una tortuosa ruptura con Grúshenka, Alekséi regresa al monasterio en busca del reposo de la fe, pero aún se siente fuertemente atraído por los jóvenes nihilistas de quienes ha sido maestro, por lo que, a pesar de volver al monasterio, no es capaz de abandonar sus ideas revolucionarias. Es interesante, sobre todo, el posible final que ofrece Hoffman: Alekséi, al sentirse culpable de instigar el crimen de los nihilistas, acepta la sentencia de muerte.³⁵⁷

Para Blagoi, el problema radica en cómo se produce este cambio en la naturaleza de Alekséi: cómo el cúmulo de sucesos tan traumáticos como contradictorios entre sí en el corazón de Aliosha (la muerte de Zosima, la injusta condena de Dimitri, los sugestivos discursos de Iván y su posterior descenso a la locura, el asesinato de Fiódor Pávlovich, su compromiso con Lise, la atracción que siente hacia Grúshenka...) acabarían resquebrajando la inocencia del joven novicio. Y la explicación se halla en la mácula familiar: la predisposición al mal propia de un Karamázov. «Es la "fuerza telúrica de los Karamázov" [...]. Ni siquiera sé si el espíritu divino se extiende por encima de esta fuerza. Sólo sé que yo mismo soy un Karamázov...»³⁵⁸ También tendrá un papel crucial, sin duda, la aparición de la epilepsia³⁵⁹: de este modo, el desarrollo de la enfermedad volvería a ser un factor decisivo para empujar al hombre a la depravación y el radicalismo.³⁶⁰

No en vano, Pareyson señala que las obras de Dostoievski son «tragedias» e incluso «tratados filosóficos», donde lo que está en juego «no son “sucesos”, sino propiamente “destinos”, y más aún, “problemas”».³⁶¹ El discurso final de Alekséi frente

³⁵⁷ Cfr. Nina Hoffmann, *Th. M. Dostojevski. Eine biografische Studie* (Berlín: Ernst Hofmann, 1899).

³⁵⁸ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 359.

³⁵⁹ Cfr. D. D. Blagoi, "Put' Aleshi Karamazova," *Izvestiia AN SSSR. Seriiia literatury i iazyka*, 33, no. 1 (1974), 8-26.

³⁶⁰ La epilepsia que sufría Dostoievski fue documentada por primera vez en el año 1850. Entonces ya se encontraba en Siberia, encarcelado por pertenecer al círculo de Petrashevski. Los síntomas de la enfermedad se dejaban ver ya unos años antes, probablemente debido a la enfermedad nerviosa que heredó de su padre. El paralelismo con Alekséi se acentúa precisamente con la muerte de su padre, acaecida once años atrás — casi el mismo lapso de tiempo que entre la muerte de Fiódor Pávlovich y el crimen que llevará a Aliosha a ser ejecutado (según el prólogo de *Los hermanos Karamázov*, trece años). La parte relativa a este periodo de tiempo en la biografía de Joseph Frank es «Los años de prueba, 1850-1859». En el capítulo quince, *Katorga*, se hace referencia a los ataques a partir de los informes médicos de la prisión o las propias cartas que Dostoievski escribió a su hermano. Cfr. Frank, op. cit., p. 190; p. 192. En el capítulo diecisiete, situado en el año 1856, escribe a Wrangel acerca de cómo le afecta la enfermedad y cómo «“temo que un día me lleve a la locura”», *Ibíd.*, p. 239. También en este capítulo aduce el diagnóstico médico definitivo: «“El doctor... me ha dicho, al contrario de lo que los doctores me han contado anteriormente, que padezco genuina epilepsia”», *Ibíd.*, p. 241.

³⁶¹ Pareyson, op. cit., p. 44.

a la tumba de Iliúshenka nos recuerda que hay que acogerse al bien, a la fe, frente al inevitable mal, la degeneración que procede de uno mismo. El sentido del sacrificio de Alekséi está recogido en el epitafio de Dostoievski, que sirve asimismo de epígrafe para *Los hermanos Karamázov*, y, probablemente, para todo el conjunto de su obra: «En verdad, en verdad os digo que si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, queda solo; pero si muere produce mucho fruto.»³⁶² Para Dostoievski, sólo la fe es capaz de triunfar sobre el mal y la muerte, y en el fin de los días todo se volverá a unir en una armonía en la que todo quedará redimido. Pero, entretanto, la obra de Dostoievski está plagada de personajes tan febriles como subversivos (¿causa o condición?) que representan la imperfección de un mundo de pecado. En Alekséi, una vez más, se revela el oscuro enigma que corrompía el alma de Dostoievski: la cuestión entre la fe y el nihilismo.

En cambio, la libertad como posibilidad de elegir entre el bien y el mal, libertad que los griegos conocían y legaron a la filosofía medieval y luego a la moderna, es la libertad del hombre caído, es la libertad subyugada por el pecado: ella ha dejado que el mal penetre en el mundo y es incapaz de expulsarlo. Por eso, cuanto más se aferra el hombre a la convicción de que su salvación está ligada al «conocimiento» y a saber distinguir entre el bien y el mal, más crece y más firme se arraiga en él el pecado. Se aparta del *valde bonum* bíblico como se apartó del árbol de la vida, y cifra sus esperanzas sólo en los frutos que arrancó del árbol del conocimiento.³⁶³

³⁶² Jn, 12, 24.

³⁶³ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 414.

AMOR AL DESTINO

Amar y hundirse en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad. Voluntad de amor: esto es aceptar de buen grado incluso la muerte. ¡Esto es lo que yo os digo, cobardes!³⁶⁴

Cuando resulta que el amor no era eterno, que no vale para nada, que se acaba, que se es infeliz con amor — y por amor... ¿Es entonces ¡por fin! cuando aparece el consuelo de la razón, el sosiego del término medio? ¿O más bien se ahoga en la melancolía y se arroja al abismo? ¿No es ahora justamente cuando el corazón se muestra todavía más irracional...? Basta con leer una sola máxima estoica para dar cuenta de esta impotencia de la razón: la religión de la *apatía*, la indiferencia ante una instancia invisible pero imperturbable, y no sólo indiferencia, sino aceptación de esa imposición, de ese sometimiento, que es el deber de no clamar, de no lamentarse desde el abismo; se habla en estos términos de prudencia, ¿pero no parece más bien lo contrario a la prudencia obedecer a extrañas leyes universales que no son universales, que no son eternas, pues son ellas mismas creadas por el hombre? Y su presencia fantasmal ensombrece el misterio sagrado del tiempo en que nos acompañaban los dioses. Pese a que el idealismo trata de secularizar a Dios, su «Idea» conserva el vestigio de la misma voluntad. El estoicismo era, después de todo, la religión de la idolatría a la «Razón», la adoración de su imperturbable descanso eterno — tal vez sea esto lo que se haya secularizado. Incluso Nietzsche, el *científico menos riguroso*, sucumbe a los *misterios de Zaratustra*...

Redimir a los que han pasado, y transformar todo “Fue” en un “Así lo quise” — ¡sólo eso sería para mí redención!³⁶⁵

Nietzsche amó, inevitablemente, la voluntad de su destino, y se transfiguró así en el Último Filósofo. En altísimas montañas, el filósofo de la fatalidad se convirtió en el pródigo profeta del abismo, el anunciador de la nada que devora la existencia — ¡pero que no se trata ahora de una nada ante la que hay que acobardarse con temor y temblor, sino que se trata de subir hasta las más altas montañas con convencimiento,

³⁶⁴ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "Del inmaculado conocimiento", p. 212.

³⁶⁵ *Ibíd.*, "De la redención", p. 238.

con audacia, precisamente para, desde tan arriba, arrojarse al abismo! Sólo el caballero jovial, no el estoico, ni el idealista, ni tampoco el santo mártir, comprende el destino no como una necesidad racional, sino como la propia expresión de su eterna voluntad. El destino representa, precisamente, la naturaleza de su jovialidad, el momento en que decide doblegar la fatalidad hasta hacerla suya. Misteriosamente no reniega de la vida, sino de la abnegación, que acepta febrilmente su infelicidad como revelación del cielo que más se sigue hundiendo. No obedecer al destino, sino decir: ¿Podré hacer *mi destino*? Y esto significa: ¿*Podré hacer mío el destino*?

Lamentablemente, aunque precisamente por eso, Nietzsche se hundió en el delirio. ¿Es que, en el fondo, se podría existir de otra manera? Cualquiera podría exclamar, en señal de reproche a Nietzsche, como haría un personaje de Dostoievski: «¿Pero ve usted qué género de hombre es este?»³⁶⁶; incluso de forma más clara: «¡Por qué vive un hombre como este!»³⁶⁷ No cabría otra reacción ante las blasfemias pronunciadas por este hombre hecho destino, aunque con todo demasiado nihilista, *demasiado humano*; este Kirílov de la vida, no de la muerte, esta voluntad que pretende aferrarse a la existencia con todo su corazón, con la misma ebriedad de Dioniso, la voluntad que no sana con la enfermiza moral del mundo, sino que necesita de la refrescante salud de la naturaleza. Dioniso, por cierto, el Anticristo, ¡sí! aunque no por el demonio, «el maligno», sino por ser lo contrario a Cristo, *el Anticristiano* [*Der Antichrist*]³⁶⁸: porque Dioniso no es triste (aunque sea despedazado) y celebra eternamente la vida, y no el reino de la muerte; tal vez, pese a todo, su fantasma todavía vele en el reino de sueños de la muerte, guardando la próspera cosecha. Pero Nietzsche nos recuerda demasiado a Dostoievski³⁶⁹; Nietzsche no era más que otro *idiota* al fin y al cabo...

Jesús personaliza un ascetismo distinto: el ascetismo que no conoce *ressentiment*; potente, porque acepta la propia impotencia; fuerte en su propia debilidad, porque no aspira al dominio sobre la vida, sino que acoge vida y muerte por igual; sano, porque sabe soportar la enfermedad del vivir, sin suplementos de sufrimiento. Un ascetismo que no desprecia nada, sino que respeta

³⁶⁶ Fiódor Dostoievski, *El eterno marido* (Madrid: Alianza Editorial, 2020), p. 183.

³⁶⁷ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 129.

³⁶⁸ En alemán, «*der Christ*» refiere a «*el cristiano*», mientras que «*Cristo*» es nombrado «*Christus*»; además, Lutero traduce «*el Anticristo*» como «*Wiederchrist*». Cfr. Morey, op. cit., p. 434.

³⁶⁹ El paralelismo de la filosofía de Nietzsche con la de Iván Karamázov, Raskólnikov y Kirílov es muy significativo. No en vano, Nietzsche señala que Dostoievski era «el único psicólogo [...] del que yo he tenido que aprender algo: él es uno de los más bellos golpes de suerte de mi vida [...]» Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 129.

todo, el cuerpo tanto como el alma, la Tierra no menos que el Cielo, desde el momento que sabe ser *en el mundo* sin ser *del mundo*.

Nietzsche alimentaba un sentimiento ambiguo con respecto a Jesús, de contrariedad y simpatía a la vez. Leyó su vida con los ojos de Dostoievski, y vio en él el ejemplo del *idiota*, que todo lo acoge y todo lo ama [...].³⁷⁰

Muy al contrario de lo que afirma Nietzsche, dirá Shestov que es la ciencia la que se ha apoderado del cristianismo; por eso por momentos Nietzsche parece un científico que lo confunde todo, ¡un científico muy poco riguroso! Y es que su búsqueda del saber no es la de la lógica racionalista, sino la de la prudencia jovial que alumbre los misterios sagrados de la existencia. Por eso el hombre irracional³⁷¹ atina al adivinar que la Iglesia corrompe la redención de Cristo en la cruz, pues es la moral de la Iglesia la que una vez más acepta la tentación del pecado original. Y la lógica que se impone niega el amor y la muerte, porque, no es que todo esté permitido (*Dios ha muerto*), sino que nada es posible (invirtiendo «el todo es posible para Dios» de Shestov), pues todo está predeterminado materialmente por la razón, y ningún acto tiene valor ni sentido, ¡ni siquiera la moral hace inocentes ni culpables, pues todo funciona perfectamente bajo el inquebrantable juicio de la «Necesidad»! De ahí que el hombre del subsuelo afirme que «"el dos por dos son cuatro", ya no es vida, señores, sino comienzo de la muerte.»³⁷² Entonces, ¿cómo puede Nietzsche afirmar lo contrario? ¿No carece la felicidad de conciencia? ¿Es que puede existir un hombre feliz con ciencia, un hombre que no esté ya hueco, un hombre que no presienta ya el Apocalipsis, la revelación? Si no lo presiente es desde luego porque está vacío, desarraigado de la naturaleza, tibio para la vida, hundido en el mundo. El racionalismo nos hace creer que el infierno es el mejor de los mundos posibles, y que la fórmula de Laplace es el consuelo que nos calma: ¡¡¡Y sin embargo dos por dos son cuatro no es vida, sino *el comienzo de la muerte!!!* Todo esto, por supuesto, no es más que el *sueño de un hombre ridículo...*

³⁷⁰ Vitiello, op. cit., p. 97.

³⁷¹ Este hombre irracional es a cada vez Lutero, Kierkegaard, Dostoievski y Shestov, como también Nietzsche, cada uno en una época y ligados a una confesión radicalmente diferente.

³⁷² Fiódor Dostoievski, *Memorias del subsuelo* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2013), p. 98.

En todas las cosas sólo *una* es imposible — ¡racionalidad!³⁷³

Es por ello que Nietzsche sitúa en el cristianismo el germen de la debilidad fisiológica, pues la enfermedad es señal de *santidad*. Al encontrar en la raíz fisiológica la condición de la fuerza y la voluntad del hombre, y no sólo eso, sino la condición espiritual para obrar una moral y un destino, el caballero jovial muestra la salud y la vitalidad como forma de superación del abismo de la existencia, imponiendo su prudencia, su audacia y su carácter a una moral decadente y nihilista. La amargura fatalista que desprende el delirio de las religiones, el dogma del rencor hacia la existencia, procede de y a su vez incentiva la fisonomía de la putrefacción y el desprecio. Estos santos enfermos son los vencedores perpetuos que instauran una moral de los buenos y los justos, del bien y del mal, una virtud y un pecado en el mundo: estrictas normas impuestas en relación a un incierto más allá, pero normas *humanas*, al fin y al cabo. Esta disciplina incondicional constriñe al hombre porque genera la necesidad carente de sentido, el martirio nihilista de hombres huecos, almas abnegadas, muertas, que renuncian a la voluntad por un destino inexorable. ¿De qué sirve clamar ante la «Razón»? ¡Esto nos han enseñado los hombres, esa misma «Razón» de esos mismos sabios no es más que obra del hombre, a su imperfecta imagen y semejanza! ¡Cosa extraña (cosa en sí)! Por eso entendemos que Nietzsche rechace a un Dios que odie la vida. Pero, ¿no expuso Dostoievski la misma *insalubridad* de la Iglesia, una Iglesia que, por encima de todo, niega a Dios y el sentido de su existencia? ¿Tal vez la religión de la Iglesia sea nihilista precisamente porque nos hace enfermar en lugar de amar la vida? Tal vez realmente el Anticristo tomó el trono y nos engañó con sus mentiras; lo que tenemos delante, en términos cristianos, es la destrucción de Dios y la venida del Apocalipsis: se trata de la abnegación de la vida y del fin de todas las cosas. ¿Pero dónde empieza la fe, si ella misma anuncia la muerte de Dios y la venida del reino? ¿Dónde se oculta la contradicción inherente a nihilismo y cristianismo?

³⁷³ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "Antes de la salida del sol", p. 276.

Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; el bien y el mal mismos no son más que sombras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras.³⁷⁴

El bien y el mal no hay que conocerlo, sino descategorizarlo. De aquí la obligación de establecer un régimen físico, y no lo opuesto: no doblegarse ante el destino, sino forjar uno el destino a su voluntad. A través de la salud se obra la propia moral, pues el cuerpo del hombre sano, sano como los dioses, simboliza la plena aceptación de la existencia, la eterna entrega de todas las cosas que son en íntima unión con el Ser. La labor de los santos responde al esfuerzo contrario: para una moral de obediencia a la abnegación se requiere resignación, imposición y cultivo de la debilidad que degenera en la absoluta enfermedad. De esta manera, el santo se doblega ante un bien y un mal preeminente, pues considera que el rechazo de la salud del cuerpo es un sacrificio necesario para el éxtasis, un desecho en favor del más allá, lo verdaderamente valioso; pero la santidad no es locura de la conciencia, porque esto es todavía racionalismo: la revelación mística del santo (que no pretende ser santo desde un primer momento, sino que le sobreviene la revelación) no llega a través de la conciencia, sino cuando, efectivamente, pierde la cabeza. Nietzsche nos quiere hacer ver que, frente a la obediencia, la salud impone sus propios valores y su propia moral, moldeando la fatalidad. De este modo, no puede haber tal cosa como unas categorías predeterminadas de bien y mal: ningún valor, de hecho, podría ya existir, pues todo valor está dado conforme a la salud (o falta de salud) de cada uno. Es este valorar lo que el *Übermensch* impone a la vida, lo que pone por encima del destino para su propio destino.

Por mucho que Kierkegaard recomiende el reposo de los lirios y los pájaros, el cristianismo cultivará, para Nietzsche, el espíritu de la abnegación que acepta la desdicha, como Job, porque Dios quiere y puede torturar a los hombres: y esto sólo significa que el hombre escoge torturarse a sí mismo a voluntad, y esto, de hecho, es hasta deseable, pues para ser auténticamente cristiano hay que sufrir el suplicio de Cristo.³⁷⁵ No es de extrañar, por tanto, que Nietzsche considere que el cristianismo va

³⁷⁴ *Ibíd.*, p. 275

³⁷⁵ «—Vuelvo atrás, voy a contar la *auténtica* historia del cristianismo. — Ya la palabra "cristianismo" es un malentendido —, en el fondo, no ha habido más que un único cristiano, y ese murió en la cruz. El "evangelio" murió en la cruz. Lo que desde ese instante se llama "evangelio" era ya la antítesis de aquello que él vivió: una "mala nueva", un *dysangelium*. Es falso hasta el absurdo que se vea en una fe, como en la fe en la redención por Cristo, el signo distintivo del cristiano: solamente la *práctica* cristiana, una vida como la que vivió el que murió en la cruz, es cristiana... Todavía hoy una vida *semejante* es

contra la naturaleza, porque escoge maltratar el cuerpo en nombre de un más allá inexistente y a la vez niega la eternidad que permanece oculta en la propia vida: por no ser capaces de atesorar esta vida, los cristianos se ven obligados a recurrir al consuelo de escapatorias transmundanas.³⁷⁶ El *Übermensch*, al quebrar para siempre las tablas de la moral, es quien aúna su voluntad y acepta el abrazo del eterno retorno, pues no se doblega como si, él mismo dios, no tuviera derecho a clamar al cielo. Dichosamente, el *Übermensch* se escinde del mundo para volver a la unión inocente de la naturaleza. Y no ya para indignarse, como pide Shestov (pues, siguiendo este esquema interpretativo, podemos y debemos quejarnos a Dios por nuestro infortunio en lugar de aceptar piadosa y resignadamente), sino para aceptar todo lo que se da, todo lo que es, todo lo que no pudo ser y podría haber sido de otra manera: todo lo que es, porque es según su propia voluntad, más allá de la moral y de la enfermedad de la conciencia.

Oh cielo por encima de mí, dijo suspirando y se sentó derecho, ¿tú me contemplas? ¿Tú escuchas a mi extraña alma?

¿Cuándo vas a beber esta gota de rocío que cayó sobre todas las cosas de la tierra, — cuándo vas a beber esta extraña alma —

— cuándo, ¡pozo de la eternidad!, ¡sereno y horrible abismo del mediodía!, cuándo vas a beber, reincorporándola así a ti, mi alma?³⁷⁷

La fuerza orgánica que vence a cada momento en la naturaleza impone su valoración de la existencia, determinando así un cierto régimen de salud y una consiguiente moral. De esta forma, la naturaleza predominante decreta las normas de obediencia y deber, da forma al destino (pues el destino debe amoldarse a la fisionomía ejemplar, y por ello la fisionomía cristiana es la del enfermo y el crucificado) y ordena lo justo, lo bueno, lo perjudicial, lo provechoso y lo inconveniente. En este sentido, el

posible, para *ciertos* seres humanos es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el cristianismo originario, será posible en todas las épocas... *No* un creer, sino un hacer, sobre todo un *no* hacer muchas cosas, un *ser* diferente...» Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., pp. 89-90.

³⁷⁶ «De ahí la convicción del nihilista que vive según esta experiencia de la temporalidad lineal de que la vida no es, en realidad, un vivir, sino sólo un vano e ilusorio pasar; una pura apariencia de sueño cuyo trasfondo de nada la delata como sin sentido, como absurda en sí misma, siendo necesario proyectar el sentido y el valor en un trasmundo, en un "más allá", en una trascendencia.» Sánchez Meca, op. cit., pp. 224-225.

³⁷⁷ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "A mediodía", p. 437.

hombre ordena racionalmente los afectos pasionales, y decide imponer un sistema de conceptos en base a lo que siente corporal y emocionalmente. En el caso del *Übermensch*, este régimen obedece al saber sensato, prudente, *racional* no en un sentido objetivo-racionalista, sino en tanto que razón adaptada a la naturaleza, como *razón jovial*. Así, al contemplar la decadencia de la sociedad de su tiempo, Nietzsche llega a la conclusión de que cristianismo y nihilismo (como *la misma cosa*) se han convertido en la fisiología que prevalece, imponiendo una serie de categorías conforme al paradigma de la Iglesia cristiana.³⁷⁸ Así, paradójicamente el organismo de la debilidad venció para imponer el régimen de la enfermedad. El cristiano prefigura la degeneración de la existencia, pues la vida se revela carente de valor y sólo constituye una mediación prescindible (para la que hay que seguir una dieta; de lo contrario, se caerá en el pecado) hasta la Parusía y la consiguiente armonía celestial.

[...] justo tal destino — es el que mi voluntad quiere.³⁷⁹

El único cuerpo sano, para Nietzsche, será así el que esté de común acuerdo con la naturaleza, el que renuncie a la moral del mundo y regrese a la unión primordial del Ser. Sólo es capaz el espíritu que vence a la resignación a través de la determinación, de la decisión, del mandato de una voluntad claramente superior que se sobrepone a la decadencia. «Hablan las santas del *gusto de la cruz*, ¿pero por qué no son sinceras y hablan de *su veneno*? [...] Del tormento inhumano de las santas despuntarán un día pesadas cruces, negras y rojas, que se abatirán en el juicio final para sancionar al *Hijo pródigo del dolor*.»³⁸⁰ La santidad resulta *irracional* por querer consagrarse a esa cruz que hace languidecer todo lo que vive: porque incentiva el maltrato el cuerpo, la paradoja de Jesús es contraria a la vida.

³⁷⁸ «Incluso en la más moderada de las pretensiones de probidad, hoy se *ha de* saber que un teólogo, un sacerdote, un papa, no solo se equivoca con cada frase que dice, sino que *miente*, — que ya no dispone de libertad para mentir por "inocencia", por "ignorancia". Incluso el sacerdote sabe, como lo sabe cualquiera, que no hay ningún "dios", ningún "pecador", ningún "redentor", — que la "voluntad libre" y el "orden moral del mundo" son *mentiras*: — la seriedad, la profunda autosuperación del espíritu ya no *permiten* a nadie *no* saber acerca de todo eso... *Todos* los conceptos de la Iglesia han sido reconocidos como lo que son, como la falsificación de la moneda más maligna que existe, hecha con la finalidad de *desvalorar* la naturaleza, los valores de la naturaleza; el sacerdote mismo ha sido reconocido como lo que es, como la especie más peligrosa de parásito, como la auténtica araña venenosa de la vida...» Nietzsche, *El Anticristo*, p. 88.

³⁷⁹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "En las islas afortunadas", p. 155.

³⁸⁰ Cioran, *Lágrimas y santos*, op. cit., p. 57.

El mérito del cristianismo frente a la sabiduría antigua consiste en haber despreciado la resignación mediante el amor al sufrimiento. Desde el punto de vista cristiano, un leproso que ama su lepra es superior a uno que la *acepta*; un moribundo apasionado a uno reconciliado; la desesperación, al entendimiento...³⁸¹

¿Qué significan todas las profecías, todas las travesías por el desierto, sino la senda del delirio? La transverberación es la falta de salud del deseo de locura: «el sacerdote *quiere* precisamente la degeneración del todo, de la humanidad: por ello *conserva* lo degenerado — a este precio domina a la humanidad...»³⁸² Sólo gracias al dolor y el sufrimiento los santos son capaces de alcanzar el éxtasis y transfigurarse: el trance es sintomático, pues sólo en la enfermedad se halla Dios. «Nadie es libre de hacerse cristiano: uno no se "convierte" al cristianismo, — se ha de estar bastante enfermo para hacer eso...»³⁸³ La malsana virtud del santo castiga el cuerpo y apresa su dolor como ofrenda, como llave hacia un incierto *más allá*... Y esta completa *imprudencia* quiebra el entendimiento entre lo incognoscible del racionalismo, los fundamentos últimos de la lógica, que se sostienen en la ascética «cosa en sí» de la conciencia, y el fondo oculto del misticismo — *Deus absconditus*... Los santos no reintegran el dolor para revitalizarse, sino que se alimentan del dolor como mediación última para regresar a Dios. Nietzsche acierta de pleno y al mismo tiempo coincide con la visión de Dostoievski del Gran Inquisidor: la enfermedad es la dieta de la religión, el estado físico perpetuo, «perfecto», definitivo — ser inerte es hacerse uno con el motor inmóvil. De aquí que, en última instancia, la transcendencia se alcance con la aniquilación absoluta del cuerpo ¡para llegar cuanto antes a Dios! Y es que ya que sólo existe la fisiología del espíritu (la virtud ideal, aparente, fantasmagórica), el suicidio voluntario simboliza el sacrificio de Jesús. «¿Qué sentido tienen aquellos conceptos-mentiras, los conceptos *auxiliares* de la moral, "alma", "espíritu", "voluntad libre", "Dios", sino el de arruinar fisiológicamente a la humanidad?...»³⁸⁴ La debilidad concede un sentido categórico a la existencia, y el cristiano se apresura por matarse cuanto antes.

De manera inversa, el *Übermensch* canaliza el sufrimiento de tal manera que se despoja de las categorías morales y se vuelca en la plena aceptación de devenir de la

³⁸¹ *Ibíd.*, p. 147.

³⁸² Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., pp. 89-90.

³⁸³ Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., p. 113.

³⁸⁴ Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., p. 90.

existencia. Para un santo, lo esencial es olvidar el mundo, renegar del cuerpo y enclaustrarse en la conciencia para alcanzar la plena unión con Dios: un Dios-concepto que responde a su vez, de manera circular, al estado agónico de una conciencia enferma, pues el Dios del santo proviene del delirio provocado por la enfermedad física. Sin duda, Dios es una prescripción médica, aunque poco recomendable. Si bien los santos aprovechan la «excusa» de Dios como causa para enfermar y renunciar a esta vida, Nietzsche encuentra a Zarathustra como consecuencia última de la enfermedad, como fuente de fuerzas superiores que puedan soportar la más horrible oscuridad de la existencia. Zarathustra es el sabio capaz de soportar el insufrible peso del saber abismal; pero Zarathustra es todavía *demasiado humano*, y sólo ejerce como anunciador, pues el *Übermensch* no necesita profetizar al *Übermensch*.

Primero crucificaron al Hijo del hombre; después, al padre del Superhombre.

[...] los estados "más elevados" que el cristianismo ha suspendido por encima de la humanidad como el valor de todos los valores, son formas epileptoides, — la Iglesia solamente ha canonizado *in majorem dei honorem* a locos o a grandes impostores...³⁸⁵

La desazón común³⁸⁶ proviene de la vulnerable creencia en el destino, la superstición del hombre hueco que procede de lo inconsciente e incommensurable, aquella debilidad que, humilde y estúpidamente, se engaña, sin cómo ni por qué, sin ningún fundamento al que aferrarse, con que las cosas van a ir a mejor, porque así lo quiera la fatalidad; pero también esto responde, sin duda, a la interminable teoría de la deuda y la retribución: pues si obro de esta forma es porque espero una compensación, y no obro de tal manera porque sé que conllevaría un fatal correctivo metafísico; y si nada de esto se corresponde, es decir, si se impone una suerte de azar y nada tiene motivo ni justificación, sino que cualquiera puede actuar como le plazca sin asumir consecuencias directas, entonces uno siente que el destino le está siendo injusto, etc., incluso que la vida pierde todo su sentido, ¡incluso que «todo está permitido»! Y sin embargo: se

³⁸⁵ Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., p. 113.

³⁸⁶ Cristiana o no; aunque es interesante observar hasta dónde puede llegar la resignación ante Dios precisamente en este punto; la decadencia de los hombres huecos es común a la desazón del cristiano resignado, pero, ¿es el hombre contaminado por la religión, o es más bien el nihilismo condición inherente al alma, que después, para representar esa desesperación, cuenta mitos y leyendas y cree en misterios sagrados que le sirvan de consuelo? Tampoco podríamos hablar de salud religiosa si, en su enajenación, Abraham (como Heracles) se dispone a matar a su hijo. Pero, ¿esto es lo importante! Abraham reniega de la moral del mundo, pues Dios no atiende a moral alguna.

puede tomar el destino... Y no como Raskólnikov, no como Iván, sino como descanso del *Übermensch* en la salud de la naturaleza³⁸⁷; por ello tampoco se alejan tanto Kierkegaard y Nietzsche, aún a pesar de la atribulada resignación cristiana: en cualquier caso, los dos escogen aceptar sana y serenamente de la existencia, una existencia jovial, desde luego, porque todo puede ser de otra manera y porque se reconoce que la renuncia al mundo es la cura a la enfermedad con la que el hombre se emponzoña. La resignación infinita, en el fondo, dista mucho de la resignada cristiandad.

Tomemos rápidamente como ejemplo, sencillamente a modo de curiosidad, el caso de Stavroguin. La fisiología de Stavroguin es la fisiología del delirio, la locura, pues encuentra placer y dolor simultáneamente en la perversión, y no puede de aquí deducirse una jerarquización de valores, porque para él sencillamente no existen: pero no en la medida de que niegue su existencia como tal, porque él, efectivamente, reconoce lo que responde a las convenciones de la moral, sino que no existen en el sentido de que no los acepta y escoge decididamente obrar conforme a lo que le hace daño. No opera el malestar del santo, sino que su fisiología procede según la brutal condenación (o entrega) a los más abyectos sufrimientos. De Kiríllov diríamos, al contrario, que aprovecha la enfermedad para fortalecerse y afirmar su voluntad en un sentido directamente nietzscheano: Kiríllov representa la transfiguración del *Übermensch* a través del dolor, y si alcanza esas altas montañas es justamente porque primero tiene que asomarse al abismo. Sin duda se trata de una naturaleza igualmente enferma, tanto más cuanto que él mismo, realmente, padece epilepsia; pero Kiríllov es capaz de sentir el horror místico que concede un sentido profético a toda su vida. Mientras en Kiríllov sí se produce una *transvaloración*, Stavroguin no busca un sentido metafísico, sino que lleva a su organismo hasta el límite de la tensión, atormentándose

³⁸⁷ «Al contrario, las enseñanzas de Nietzsche y Dostoievski pueden resultar más provechosas si se entienden como *complementarias*. Así, por una parte, la filosofía de Nietzsche enseña que la afirmación de la inexistencia de Dios no conduce *per se* a una absoluta ausencia de leyes y valores morales: el vacío normativo y axiológico que deriva de la muerte de Dios y el colapso de la interpretación del mundo de la moral cristiana puede llenarse con una transvaloración de los valores. Los viejos valores pueden y deben ser reemplazados por unos nuevos, y, para estos ellos, se deberá proveer una nueva base. Por otra parte, Dostoievski nos advierte de las desastrosas consecuencias que inevitablemente se producen cuando concedemos derechos privilegiados a hombres superiores o cuando perdemos contacto con la "vida viva" y desaprendemos a sentir compasión y lástima por el prójimo. En este sentido, cualquier intento de manejar la nueva y temible libertad abierta por la muerte de Dios sólo puede prosperar si nunca olvidamos la advertencia de Dostoievski que, después de un siglo y medio, todavía tiene que ser apercibida.» Paolo Stellino, *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism* (Berna: Peter Lang, 2015), p. 230.

hasta lo insoportable. De ahí que su suicidio simbolice su afirmación de la nada y el culmen de su macabro éxtasis de placer y dolor.

—Todo lo que sufre, todo lo que está clavado en la cruz, es divino... Todos nosotros estamos clavados en la cruz, por consiguiente *nosotros* somos divinos... Nosotros somos los únicos que somos divinos... El cristianismo fue una victoria, en ella pereció un talante *más noble*, — el cristianismo ha sido hasta ahora la desgracia más grande de la humanidad.—³⁸⁸

La piadosa imagen de caridad cristiana que describe Dostoievski a través del stárets Zosima representa entonces, efectivamente, al *idiota*, la vulnerabilidad que envenena moralmente el alma hasta hacer del hombre un decadente. Sin duda, para Nietzsche la fe cristiana es la negación de la *verdad jovial*, pues rezuma una cruel condenación de lo vivo y alegre. Es un acierto, pues la compasión, esa compasión débil, *moral*, mata el hechizo de la sagrada incertidumbre y la audacia que conlleva. Pero de nuevo hay que subrayar la diferencia entre la auténtica fe que proclama Dostoievski y la doctrina que enarbola El Gran Inquisidor, que responde a la misma imagen de decadencia que critica Nietzsche, pues Dostoievski cree en una religión emocional y mística, una religión basada en leyendas y dichos que componen un cuerpo común, una iglesia no institucional, sino popular, la fe del espíritu propiamente ruso. El dogma que repugna a Kierkegaard y Dostoievski es el que, en falso nombre de Dios, niega el cristianismo, falseando el mensaje originario.³⁸⁹ Pero para Nietzsche no es suficiente: el cristianismo, en cualquiera de sus formas, simboliza el nihilismo de la existencia. «El juicio moral tiene en común con el juicio religioso esto, el creer en realidades que no lo son.»³⁹⁰

El cristianismo está también en antítesis con toda buena constitución *espiritual*, — solamente *puede* utilizar como razón cristiana a la razón enferma, toma partido en favor de todo lo que es idiota, pronuncia la maldición contra el "espíritu", contra la *superbia* del espíritu sano. Ya que la

³⁸⁸ Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., p. 115.

³⁸⁹ «El "reino de los cielos" es un estado del corazón — no algo que está "por encima de la tierra" o que viene "después de la muerte". El concepto entero de la muerte natural *falta* en el evangelio: la muerte no es un puente, no es un tránsito, la muerte falta porque pertenece a un mundo completamente diferente, un mundo meramente aparente, útil solamente como signo. La "hora de la muerte" *no* es un concepto cristiano — la "hora", el tiempo, la vida física y sus crisis no tienen ninguna existencia para el maestro de la "buena nueva"... El "reino de Dios" no es nada que uno espere; no tiene ni ayer ni pasado mañana, no vendrá en "mil años" — es una experiencia en un corazón; está en todas partes, no está en ningún sitio...» *Ibíd.*, p. 84

³⁹⁰ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 77.

enfermedad forma parte de la esencia del cristianismo, también el estado anímico típicamente cristiano, "la fe", *ha de* ser una forma de enfermedad, y todos los caminos rectos, íntegros, científicos, que llevan al conocimiento *han de* ser rechazados por la Iglesia como caminos *prohibidos*. La duda ya es un pecado... En el sacerdote la falta total de limpieza psicológica — que se delata en su mirada — es una manifestación a *consecuencia* de la *décadence*, — basta con observar a las mujeres histéricas, y acto seguido, por otra parte, a niños raquíticamente constituidos, para constatar con qué regularidad la falsedad instintiva, el placer de mentir por mentir, la incapacidad de mirar y caminar sin desviarse, son la expresión de la *décadence*. "Fe" significa no *querer* saber lo que es verdadero. El pietista, el sacerdote de uno y otro sexo, es falso *porque* está enfermo: su instinto *exige* que la verdad no tenga razón en ningún punto. "Lo que pone enfermo, eso es *bueno*; lo que procede de la plenitud, de la superabundancia, del poder, eso es *maligno*": así lo siente el creyente. La no libertad para la mentira — en eso yo adivino a todo teólogo predestinado.³⁹¹

Sin embargo, se hable de fe o de compasión por la naturaleza, la comprensión afectiva es semejante. Lo fundamental es entender por qué para Dostoievski la doctrina del Gran Inquisidor hizo de la existencia ese «abismo de la sempiterna nada»; por qué para Kierkegaard la cristiandad no simboliza a Cristo; por qué, según Shestov, la tentación que sembró la moral hizo de la realidad *el menos malo de los mundos posibles*. Esta es la «renunciación» y la «abnegación» que resulta insoportable para Nietzsche: El Gran Inquisidor, símbolo del nihilismo que pacta con el diablo para reinar con el falso nombre de *virtud*. Aceptar a Dios —«acepto directa y simplemente la existencia de Dios»³⁹², dice Iván a Alekséi— para «corregir» su enseñanza y permitir la *Necesidad* del pecado, la moral «del bien y del mal».³⁹³ El Gran Inquisidor realiza el ideal nihilista de Iván, pues es incapaz de comprender este mundo a menos que Dios sea corregido a través del nihilismo. «La vida acaba donde *comienza* el "reino de Dios"..."³⁹⁴ del Gran Inquisidor — *la nada viene a ser: el no Ser*, tan denostado por el racionalismo, *es*: «Los signos distintivos que han sido asignados al "ser verdadero" de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la *nada* [...]»³⁹⁵ Esta «abnegación» es *muerte de Dios*. Zaratustra anuncia después *la muerte de la «Necesidad»*, es decir, la superación del nihilismo: y Nietzsche atina cuando identifica la duda con el pecado

³⁹¹ El Anticristo, p. 115.

³⁹² Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., 381.

³⁹³ «Revisado psicológicamente, en toda sociedad organizada de manera sacerdotal los "pecados" se vuelven imprescindibles: son las auténticas artimañas del poder, el sacerdote *vive* de los pecados, necesita que se "peque"... Proposición suprema: "Dios perdona al que hace penitencia" — dicho con toda claridad: *al que se somete al sacerdote*. —» Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., p. 71.

³⁹⁴ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 63.

³⁹⁵ *Ibíd.*, p. 56.

(pues la duda escéptica condujo al nihilismo: lo vemos fácilmente en Hamlet o en Iván Karamázov).

No conozco lectura más desgarradora que Shakespeare: ¡cuánto tiene que haber sufrido un hombre para necesitar hasta tal grado ser bufón! — ¿Se *comprende* el *Hamlet*? No la duda, la *certeza* es lo que vuelve loco... Pero para sentir así es necesario ser profundo, ser abismo, ser filósofo...³⁹⁶

De un modo se categorizan la fisiología malsana y la configuración de un bien y un mal; del otro, Jesús niega toda moral posible, pues la redención es interior: el consuelo cristiano no apacigua la desazón del mundo (pues Jesús no vino a traer paz, sino discordia, y el veneno del mundo no tiene otro remedio que la muerte), sino del alma. Para Nietzsche, la fe representa la condenación que se hace pasar por salvación y que catequiza la enfermedad; de hombres impotentes que ahogan las lágrimas, de las mujeres que, desesperadas, buscan alivio, precisamente, en los hombres corruptos de la religión. El mito originario se quiebra en el orden del mundo y deriva en el sectarismo y en la institucionalización, y consecuentemente la dimensión religiosa emocional desaparece: por ello Dostoievski encuentra la fe en el calor instintivo del humilde hombre ruso, en las creencias, costumbres y supersticiones del pueblo, en su forma espontánea de manejarse con la vida tal y como ellos la entienden. La secularización y la defensa de postulados científicos irreconciliables quedan subrayadas en el práctico Apocalipsis de Iván Karamázov. Dios deja de ser un misterio oscuro que tal vez, en la leyenda o el imaginario, se revela de cuando en cuando a un profeta o a un creyente (quizá como una zarza ardiente) para convertirse en su lugar en una especie de transacción moral: reza y obtendrás esto, cumple con estas normas y reglas, etc., ¡y no te descuides, pues la vida es ante todo sufrimiento y pecado! De ahí que Nietzsche (y Kierkegaard) desprecie la religión mercantil del mundo. El hombre moderno se encuentra radicalmente desarraigado de la existencia, pues la doctrina cristiana del bien y del mal ordena el mundo a tal fin. Esta visión distorsiona de tal manera las enseñanzas de Jesús que lo convierten en farsante y falsario, haciendo de la mentira (condición misma de la enfermedad) verdad, y haciendo que la verdad misma (la salud, la vitalidad misma de Dioniso) sea tomada por mentira. Así nos consumimos eternamente en aquel «seréis como dioses», pero sólo somos como las almas muertas de Gógol que vagan

³⁹⁶ Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., p. 44.

penosamente por el mundo, incapaces de rechazar la interminable tentación del pecado.³⁹⁷

En esto se revela que precisamente, en contra de lo que se nos transmita el arrebatador discurso cristiano del perdón y la redención, del afecto para con el otro, tal vez necesitemos del despecho, del sufrimiento, la crueldad, para existir; la bajeza del santo le hace rencoroso, despreciando a los demás pero sobre todo a sí mismo; mas también, en su nobleza, es rencoroso el hombre superior. ¿Cómo transgrede, sino a través del sufrimiento? La irracionalidad de la vida y sus abismos desatan todas las pasiones y sufrimientos, y quizá la crueldad sea necesaria y no sea posible el consuelo, de ahí que los mitos transmuten el dolor en signo de grandeza, en ritos y ofrendas, sin dejar de pervivir en nuestras obras aquel envilecimiento del pasado primigenio (no en vano Bataille quería reivindicar la ebriedad del asesinato); de ahí que a través de la muerte Raskólnikov (homicidio) y Kirílov (suicidio) intentaran transfigurarse en hombres superiores. «A un dios que bajase a la tierra no le sería lícito *hacer* otra cosa que injusticias, — tomar sobre sí no la pena, sino la *culpa*, es lo que sería divino.»³⁹⁸ Y los más débiles no pueden entorpecer a los nobles, por lo que incluso todo esto halla su justificación en la realidad naturalista. Poner la otra mejilla, en cambio, sólo trae abatimiento. Si Alekséi encuentra consuelo en el perdón de los pecados y asume la culpabilidad de todo ante todos, ¿será esta la señal de mayor perversión para Nietzsche? ¿El sacrificio de Alekséi implica deshacerse del rencor, o asumir el rencor del resto por todos los pecados? ¡Qué avaricioso será el cristiano que pretenda hacerse culpable y quiera absorber todos los pecados! Quizá Zaratustra nos diga que no quedará ya en el *Übermensch* señal alguna de rencor — *ni de perdón*... Y no perdamos de vista que Alekséi, trece años después, sería responsable de la muerte del zar, o al menos esa era la intención original de Dostoievski. Si en algún momento el perdón se hizo dogma, quizá también algún día el rencor se vuelva indiferencia, pues a nadie que se demore en altas montañas podría nunca importunarle lo que ocurra *allí abajo*...

El problema de la procedencia de los valores morales es, para mí, un problema de *primer rango* porque condiciona el futuro de la humanidad. La exigencia de que se debe *crear* que en el fondo todo se encuentra en las mejores manos, que un libro, la Biblia, proporciona una tranquilidad definitiva acerca del gobierno y la sabiduría divinos en el destino de la humanidad, esa exigencia

³⁹⁷ «Él se vació de su divinidad. Nosotros hemos de vaciarnos de la falsa divinidad con la que hemos nacido.» Weil, op. cit., p. 82.

³⁹⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., p. 29.

representa, retraducida a la realidad, la voluntad de no dejar aparecer la verdad sobre el lamentable contrapolo de esto, a saber, que la humanidad ha estado hasta ahora en las *peores* manos, que ha sido gobernada por los fracasados, por los astutos vengativos, los llamados «santos», esos calumniadores del mundo y violadores del hombre. El signo decisivo en que se revela que el sacerdote (incluidos los sacerdotes *enmascarados*, los filósofos) se ha enseñoreado de todo, y no sólo de una determinada comunidad religiosa, el signo en que se revela que la moral de la *décadence*, la voluntad de final, se considera como moral *en sí*, es el valor incondicional que en todas partes se concede a lo no-egoísta, y la enemistad que en todas partes se dispensa a lo egoísta. A quien esté en desacuerdo conmigo en este punto lo considero *infectado*... Pero todo el mundo está en desacuerdo conmigo...³⁹⁹

Y de este modo se maldijeron las leyendas de audaces caballeros, que nombraban ese mismo pasado sagrado, cuando se permitió que el clero vertiese su veneno sobre las hazañas — y ceder el poder de las llaves obró el hechizo que deformó el bosque en un mundo fantasmal... ¡Incluso la castidad se impuso sobre el *vivir peligrosamente*! El principio de no contradicción amargó la prudencia y el coraje del más jovial de los hombres, que ya no pudo más que degradarse hasta inundar su alma con la ponzoña del nihilismo: esa bondad, «bondad moral», sólo procede del racionalismo; en los animales no existe el bien ni el mal, como tampoco existe el bien y el mal en los bosques encantados, anteriores a todo mundo y conjuro; porque tampoco el tiempo existía, y a cada día le bastaba con regresar eternamente...

Quizá Nietzsche encontrase más consuelo al saber del hombre natural, el hombre sencillo de campo que vive en comunión con el sentir de todas las cosas, aquel Isak de Hamsun, aquel Glahn, o el Chichikov arrepentido de Gógol que sueña con hacerse humilde y trabajador.⁴⁰⁰ ¿Pero qué quiere Nietzsche aún? Estos hombres aún no están preparados, aún se agarran a Dios, aún no creen en su propio corazón: todavía domeña su voluntad. Como los últimos hombres que acompañan a Zaratustra, se encuentran apartados del mundo y derraman su alma en la naturaleza. Pero aún no son capaces de subir junto a él hasta las más altas montañas.

³⁹⁹ *Ibíd.*, p. 89.

⁴⁰⁰ El propio Gógol se vació de mundo, arrepentido y temeroso de Dios, por sentir que había pecado, y en estas trató de escribir su continuación de *Las almas muertas*, que terminó arrojando al fuego completamente enajenado. Sin duda Gógol enfermó a cuenta de un malsano cristianismo, pues la influencia del monje Matvéi Konstantinovski le contagió un severo sentimiento de culpabilidad que agravó su estado de salud.

Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser.

Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la casa del ser. Todo se despidе, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser.

En cada instante comienza el ser; en torno a todo «Aquí» gira la esfera «Allá». El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.⁴⁰¹

Es normal renegar de los dioses en el clamor de la indignación, culpándoles del infortunio. Pero los dioses ni siquiera son responsables del infausto destino: esta es una completa *inversión*. Es la locura, el apasionamiento, el delirio, lo que deviene en destino. Si extraemos de los valerosos caballeros del Grial el puritanismo de la impronta cristiana⁴⁰² que modificó los relatos, nos queda esa intrepidez nietzscheana: la sangre derramada en el bosque, la risa que se ensancha hasta el anochecer, el desenfreno de la embriaguez y la violencia, los alegres cantos, la dicha de los amantes, los conjuros en la oscuridad y el amor hacia la naturaleza, la penumbra de valles tenebrosos, el éxtasis por la fatalidad.⁴⁰³ Es la enfermedad, el corazón, lo que se hace destino. De alguna forma, aquí también se esconde el hechizo de los lirios y los pájaros, pero ya no existe el martirio de la culpa, pues es la vida misma, con su encanto, la que hace milagros; la vida misma es mito y ritual de renovación, y el caballero se encuentra tan cerca del cielo que casi lo sostiene sobre sus hombros — tan alto que, más abajo, *tan abajo*, sólo tiene abismos: las excusas del mal, la desdicha, la *mala suerte*, el *mal azar*, el *mal destino: la fatalidad*... ¿Y no buscará, finalmente, el *Übermensch* esos abismos de la fatalidad — no subirá hasta las más altas montañas, precisamente, para lanzarse desde ellas...?

⁴⁰¹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "El convaleciente", p. 353.

⁴⁰² «Dicha naturaleza, que representa el caballero pagano de bosque y que aspira a su propia plenitud espiritual como simboliza la palabra GRIAL grabada en la punta de la lanza pagana, fue derribada por el cristiano, cuya propia naturaleza quedó a su vez desbaratada. Según la visión cristiana del medievo, el espíritu no formaba parte de la naturaleza sino que era contrario a ella, pues ésta había quedado corrupta por la Caída en el Jardín del Edén, y la depositaria del espíritu era la Iglesia, no la tierra corrupta. [...] Espíritu y naturaleza se concebían y se enseñaban como contrarios: la vida espiritual no era el culmen y la consumación de lo natural, sino su negación. Éste es el significado de la Tierra Baldía en la obra de Wolfram: la espiritualidad inherente al ser humano queda truncada por un orden de valores radicalmente contrario al orden de la naturaleza.» Campbell, *El mito del Grial*, op. cit., p. 203.

⁴⁰³ «No debe corregirse el mundo, sino nuestra propia perspectiva. Por tanto, en la leyenda del Grial descubrimos que todo lo que necesitamos está ahí, sólo que no lo vemos. Y la tarea del héroe es aclarar esta situación.» *Ibíd.*, p. 206.

Es la fuerza de la continua e invariable afirmación de su existencia y la negación de la muerte. Es el espíritu de la vida, o, como dice la Escritura, «los ríos de agua viva» con cuya posibilidad de secarse nos amenaza el Apocalipsis. [...] La «búsqueda de Dios», como yo lo llamo de modo más sencillo. La meta de todo movimiento popular, en cualquier pueblo y momento de su existencia, es únicamente la búsqueda de Dios, de su Dios, del suyo propio, y de la fe en él como único verdadero. Dios es la personalidad sintética de todo un pueblo, considerada desde el principio hasta el fin. Nunca se ha dado el caso de que todos los pueblos, o muchos de ellos, tengan un solo Dios común, sino que siempre ha tenido cada uno el suyo. La primera señal de la descomposición de la nacionalidad ocurre cuando los dioses empiezan a ser comunes. Cuando los dioses empiezan a ser comunes, los dioses mueren junto con la fe en ellos y con los pueblos mismos. Cuanto más poderoso es un pueblo, más individual es su dios. Nunca ha habido todavía un pueblo sin religión, es decir, sin noción del bien y de mal. Cada pueblo tiene su propia noción del bien y del mal y su propio bien y mal. Cuando entre muchos pueblos surgen nociones comunes del bien y del mal, esos pueblos mueren, y hasta la misma diferencia entre el bien y el mal empieza a borrarse y acaba por desaparecer. Nunca ha podido la razón definir el bien y el mal, ni distinguir siquiera aproximadamente el bien del mal; al contrario, los ha mezclado de manera vergonzosa y lamentable. Por su parte, la ciencia no ha dado sino soluciones basadas en la fuerza bruta. En ello ha descollado en particular la semiciencia, el más terrible azote de la humanidad, peor que la peste, el hambre y la guerra, azote desconocido hasta el siglo actual. La semiciencia es un déspota de una fauna jamás vista hasta ahora, un déspota que tiene sus sacerdotes y sus esclavos, un déspota ante quien todos hincan la frente con amor y temor supersticioso inconcebibles hasta ahora, y ante quien tiembla y se rinde vergonzosamente la ciencia misma. Éstas son las mismísimas palabras de usted, Stavroguin, salvo las referentes a la semiciencia.⁴⁰⁴

Con respecto a la moral del mundo, Nietzsche advierte acerca de los buenos y los justos, de los fariseos que *abajan* la moral — aunque hay que cuidarse todavía más de los que la *petrifican*. Por ello la sobreabundancia del *Übermensch* deviene en consonancia con el desgarramiento de la fatalidad: su moral es la voluntad sana de su destino. La nobleza del *Übermensch* se afirma en la medida en que se desgarrar, haciendo el destino para siempre suyo: ya no asistimos a la contemplación racionalista, ni tampoco a la piedad que, con mucho temor de Dios, se aparta, no sin recelo, a hacer compañía a los lirios y los pájaros. El hombre, demasiado indefenso, *demasiado humano*, es devorado por la vorágine en la indecisión entre la naturaleza y el mundo. El

⁴⁰⁴ Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., pp. 326-327.

caballero jovial descansa ahora de su hazaña, pero el reposo no es posible sin audacia, pues requiere asomarse de cuerpo entero al abismo.

Pero Nietzsche insiste en confundir la naturaleza en términos de «causa y efecto». Aquí y allí habla de las maravillas de la casuística, lo que permite un pequeñísimo apunte, que, como se señaló en su momento, ya pudo advertir Shestov: ¿es para Nietzsche *necesaria* la fatalidad del nihilismo para la llegada del *Übermensch*? En ese caso, nada nos impedirá relacionar el ciclo del eterno retorno con la dialéctica hegeliana, o, en el caso de una imaginación más ambiciosa, hasta comparar al *Übermensch* con una suerte de aliado del demonio de Laplace. Sin embargo, es fundamental que entendamos esa sabiduría jovial como una voluntad plena de dicha y deseo, una voluntad atesorada en el alma tras el advenimiento del nihilismo que se afirma como pasión que irrumpe noblemente en la existencia, por encima de todos aquellos valores que rebajan y emponzoñan la vida. Y esta calma prudente (que no inactiva) que acompaña a la voluntad del saber jovial no debe obedecer a ninguna ingobernable ley lógica, sino más bien a un sentir afectivo, a la actitud extática con respecto a la naturaleza, contraria a aquellos sacerdotes resentidos que reniegan de ella (no perdamos de vista que el resentimiento de los pastores luteranos da forma a la vida que conoce Nietzsche): pues el caballero jovial se define por ser no sólo sensato, sino también irremediamente intrépido y decidido, cálido e incluso arrogante (porque es indudablemente un dechado en arrogancia *aristocrática*), lo que difícilmente pueda casarse con la gélida inmovilidad del «sano concepto de causa y efecto.»⁴⁰⁵ Con esto, Nietzsche decide sostener que la ciencia impone la mayor de las afrentas al sacerdote; para Dostoievski sucede al revés, pues es el sacerdote el que se apodera de la ciencia y consume el sentido de la vida. Quizá si Nietzsche hubiese leído *Los hermanos Karamázov* habríamos encontrado una respuesta más clara al respecto; probablemente no se trate más que de una desafortunada elección de conceptos. Porque todo, podemos decir, obedece a un proceso científico, pero en el sentir mismo de la vida, ¿qué obedece, conscientemente, a un proceso científico? ¿Podemos decir entonces que existimos matemáticamente, tal como temía el hombre del subsuelo? Si observamos la naturaleza, las vacas, los pájaros y las flores responden a una causa y un efecto de carácter biológico, sin duda, y esto se resuelve enseguida, y, sin embargo, ¿responden las vacas, los pájaros o las flores, en su existencia primordial, en su sentir primigenio, a causa y

⁴⁰⁵ Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., p. 109.

efecto? Acaso sí, si creemos lo mismo que Descartes: entonces todo es mecanicismo y el hombre del subsuelo responde que la existencia es repugnante. ¿Y el alma humana entonces también siente, padece y desea conforme a una lógica inexpugnable? ¿Es que su espiritualidad procede de una ciencia exacta, y también su melancolía y su anhelo de muerte? Pero si uno saca un puñal, el más racionalista se pone a correr, gritar y llorar, y su sistema estoico, racionalista y hegeliano se derrumba por completo, a menos que defienda (y es harto dudoso que esto ocurra) que, si la «Razón» así lo dicta, es que así tiene que suceder (¡porque todo lo real es racional, después de todo!), y soportará estoica y matemáticamente que lo apuñalen, pues los sucesos del mundo se desencadenan de manera irremediable. Sin embargo, nos inclinamos más a pensar que, en esos momentos, el más intelectual de los idealistas no se acordará de las leyes universales ni del principio de no contradicción (¡no querrá creer que su Ser se pueda convertir en no Ser!). Si aceptamos el sistema de Laplace, en último término podremos llegar a discutir que, no ya el proceso biológico interno, sino el entramado lógico universal decide el amor de un hombre o sus ganas de suicidarse. Imponer el racionalismo a la vida es tan torpe como lo sería deshacernos de la razón (¿y acaso vamos nosotros a borrar siglos de ciencia bien entendida, esto es, vamos a negar la *ciencia sana*?); pero si afirmamos alegremente que en una flor *hay* causa y efecto, no, insisto, en la sencilla flor de la botánica, sino en la flor que se marchita y rejuvenece en el mito de Perséfone y Deméter, entonces, inevitablemente, nos aguarda la condenación eterna, y no por pecado, sino por una estupidez inmensa. No debemos permitir que la vida quede apresada en el predecible infierno de la fórmula del demonio de Laplace: la perdición es aquel umbral que traspasamos al ceder ante el poder de las llaves, pues desde luego, si el infierno existe, será *predecible*. Esto es al menos lo que Dostoievski quiere que comprendamos a través del lamento del hombre del subsuelo. El devenir no es algo, por lo demás, que preocupe mucho a los lirios o a los pájaros.

Yo soy Zaratustra el ateo: yo me cuezo en *mi* puchero cualquier azar. Y sólo cuando está allí completamente cocido, le doy la bienvenida, como alimento *mío*.

Y en verdad, más de un azar llegó hasta mí con aire señorial: pero más señorialmente aún le habló mi *voluntad* — y entonces se puso de rodillas implorando —⁴⁰⁶

No, no hay bien y mal en la naturaleza.⁴⁰⁷ Seguramente se pueda entender una conveniencia de las voluntades de poder — que al pájaro o al armiño le vienen bien o mal esto y lo otro para el sustento, etc., y de este modo, como explica Kierkegaard, les basta con su afán, sólo en términos de supervivencia, y no en términos morales; y por eso también el Dios del Antiguo Testamento, es decir, Yahvé, castiga o recompensa, no porque el castigo sea el mal o la recompensa el bien, sino que son cosas que pasan, digamos, para la conveniencia de uno, pero es la caprichosa arbitrariedad la que deforma lo real en caos con su abismal voluntad. ¿Qué hacemos entonces con la lógica de la retribución? De manera diametralmente opuesta al sistema de Laplace — donde tampoco puede existir en último término bien ni mal alguno, pues todo está predeterminado y, por tanto el hombre debe aguantar estoicamente los designios del destino (consiguientemente, el criminal no posee responsabilidad y no puede ser culpable como tal) y la moral responde a un código científico, a una fórmula universal, a un «dos por dos son cuatro», pero nunca puede referir a una voluntad que sería del todo impotente —, el mundo se esfuerza por recomponer el azar de la existencia, la cruel casualidad de las cosas que pasan, porque así es como que tiene que ser, ¡pero podría haber sido de cualquier otra manera, como lo hubiera podido querer una voluntad divina, no ya de Dios, sino de hombre! Nos desentendemos ahora de que todo ocurra por una causa y un efecto; sólo hay cosas que podrían pasar, cosas que pasan continuamente de manera arbitraria y que dejan de ser, cosas que acontecen no ya más allá de la moral, sino también más allá de la fatalidad. Por eso no podemos entender el racionalismo divino: el dios es frenético, pasional, celoso, impulsivo, y si fuera de otro modo no «recompensaría» o «castigaría», porque, de nuevo, estos son los términos que entendemos conforme al mundo en tanto que orden y retribución, en tanto que «verdad» y «justicia»; «recompensa» o «castigo» reciben un sentido según para quien lo que pasa es «bueno» o «malo», aquel que se configura una salud y una moral en función de las

⁴⁰⁶ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "De la virtud empequeñecedora", p. 283.

⁴⁰⁷ «La religión griega no es primitivamente un código moral, sino un ethos. No trata de imponer un concepto de bien, sino que busca el buen vivir y la vida en buena armonía con los dioses y en sintonía con las fuerzas del cielo y la tierra. En esa ética no hay desgarramiento entre mundo aparente y mundo real, entre ser y deber ser, sino amor fati, amor de lo que es necesario.» Sánchez Meca, op. cit., p. 238.

cosas que le suceden y en base a una construcción social aprendida. Mitia y Fiódor Pávlovich están enamorados de Grúshenka, pero si Grúshenka está enamorada de Mitia, entonces el mismo hecho permite dos recepciones opuestas: para Mitia es «bueno» que Grúshenka esté enamorada de él, pero para Fiódor Pávlovich ese hecho es definitivamente «malo». De este modo, lo que sucede es «bueno» y «malo» a la vez, el Ser coincide con el no Ser, y es sólo la comprensión de cada individuo particular la que le otorga un sentido determinado: «conozco bien la diferencia entre el bien y el mal. El bien es cuando soy yo el que me llevo las mujeres y las vacas de los demás, el mal es cuando se llevan las mías.»⁴⁰⁸ Esto cancela toda posibilidad de epistemología y de moral, pues el amor no se distingue en nada del animalillo que corretea, o del sol, el cielo o las flores, y es lo que es y puede dejar de ser: algo ajeno a toda lógica y a todo destino. Por ello resulta imposible aceptar la fórmula que afirma que todo obedece a la matemática o a la teoría de la retribución, porque desde luego Dios no introduce el bien y el mal «necesariamente» en la existencia, sino que más bien quita y da (como al santo Job) a su antojo. «¡Como si la voluntad divina estuviera ligada a nuestras representaciones del bien y del mal!»⁴⁰⁹ Y no ya Dios: sino la cruel, ciega y casual naturaleza; por supuesto clamaremos por la desoladora desdicha, por lo que para nosotros es «bien» y «mal», por lo que para el régimen de cada uno puede resultar «malsano», pero que en la naturaleza no existe. Sólo de este modo el *Übermensch* quiere hacerse de tal modo que su voluntad se haga destino al reunirse plenamente con lo que acaece, negando la imposición de cualquier otra voluntad sobre la suya. La muerte de Dios empieza por la negación de todos los valores contrarios al alma del *Übermensch*; no en vano todo anuncio divino comienza con el horror de la muerte.

No encontraron la muerte en un «crepúsculo», — ¡ésa es la mentira que se dice! Antes bien, encontraron su propia muerte — ¡riéndose!

Esto ocurrió cuando la palabra más atea de todas fue pronunciada por un dios mismo, — la palabra: «¡Existe un *único* dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mí!» —

— un viejo dios huraño, un dios celoso se sobrepasó de ese modo: —

⁴⁰⁸ Soloviov, op. cit., p. 38.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p. 45.

Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: «¿No consiste la divinidad precisamente en que existan dioses, pero no dios?»⁴¹⁰

El *Übermensch* se regocijó con la muerte de Dios, pero no lo mató; puede que lo adivinara, pero no lo mató. La voluntad racionalista sepultó la fe en Dios, pero a Dios, a su Dios, lo erigió en un altar. Ah, nos hemos quedado sin fundamentos, pero el racionalismo conserva todavía a su propio Dios secular. La lógica ha abandonado a Dios, ¡pero a Dios, al misterio, a lo sagrado, no, ya le gustaría: no lo ha matado! ¿Cómo iba la ciencia a doblegar al terrible Yahvé? La ciencia no mató a Dios: ¡Dios era el que quería matarse! Lo único que tuvo que hacer la «Razón» fue aprovechar su abominable suicidio. Por eso Dios no tiene justificación posible, por eso Kierkegaard habla de absurdo y de escándalo, y por eso la lógica trata de secularizar el milagro y de juzgar lo incomprendible. Y ahora nosotros dudamos: ¿cómo pretende la ingenua naturaleza vencer los presupuestos universales de la «Necesidad»? ¿Cómo iba el Ser a hundirse en el abismo del no Ser? Eso iría en contra de la ley de la identidad, eso quebraría el principio de no contradicción. La «Razón» apacigua la fe y disipa las dudas inmemoriales: el tiempo es pasado estático, el Ser no puede no ser, el devenir no es. Tanto es así que hasta le quita la gracia a la vida. Para Gógol y para Dostoievski no tiene sentido un mundo del que no se desprenda el terror místico de la naturaleza, la superstición ingenua de los cuentos y leyendas, la fe humilde en el milagro, todo aquello que nos resulta incomprendible porque, en el fondo, así es más *gracioso*. ¿Qué necesidad hay de imponer leyes a Dios? ¡Como si se le pudieran poner multas! La «Razón» pierde mucho el tiempo en negar a Dios con tal de hacer infeliz a la gente...

Hay ahora centenares de individuos como él, que «llegan a esto por dictado de la propia razón».⁴¹¹

Pues todo es posible para Dios, si se niega a Dios y se afirma la voluntad del hombre, entonces todo queda permitido y el hombre se hace Hombre-Dios. No cuesta nada superponer la superstición a la mística de Kirílov y cambiar la concepción del Hombre-Dios por la concepción idealista del Dios-Razón o del Hombre-Razón. ¡La

⁴¹⁰ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "De los apóstatas", p. 301.

⁴¹¹ Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., p. 795.

ciencia se tomó muy a pecho el «seréis como Dios» y, efectivamente, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος⁴¹²! Aunque entender esto, el Λόγος griego como «Razón» — ese fue otro pecado «original»...

Cuando Adán y Eva paseaban por los jardines del edén, ¿se les ocurría preguntarse por el sentido de la vida? Y si Adán le hubiera preguntado a Eva —desde luego, antes de la caída— cuál era el sentido de la vida, ¿no le habría parecido a ella una pregunta absurda? También la pregunta de Hamlet, que los hombres se han formulado con tanta frecuencia antes y después de Shakespeare, sería a todas luces impropia en el paraíso. ¿Cómo puede el hombre dudar entre ser y no ser?⁴¹³

En el principio fue el Verbo: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος.

Después de todo, el Dios omnipotente era domeñado por la impertérrita «Necesidad». ¡Y esto lo afirma el Evangelio mismo! ¿No es entonces Dios mismo el demonio de Laplace? Lo que a su vez implica asumir que el mal era necesario, que el pecado estaba sellado, la «Verdad» es una y última, y Dios, sometido al principio de no contradicción, no pudo hacer nada salvo aceptar *el menos malo de los mundos posibles*...

...Pues, de lo contrario, todo esto resultaría inaceptable. Porque quiere decir que, si realmente Dios no estaba sujeto a la «Necesidad» ni había un principio anterior a Él, entonces permitió el ser el mal porque quiso... o incluso porque le dio igual...

El hombre es consigo el más cruel de los animales; y en todo lo que a sí mismo se llama «pecador» y dice que «lleva la cruz» y que es un «penitente», ¡no dejéis de oír la voluptuosidad que hay en ese lamentarse y acusar!⁴¹⁴

Uno de esos misterios «últimos» que nos desconciertan por completo es el que sostiene que Kant (¡quién si no!) instauró el tribunal definitivo de la «Razón» desde el que esta podría erigir «por los siglos de los siglos» el soberano dictamen «del bien y del mal». Kant se arrogó entonces el derecho del juicio moral. ¿Y no se daba cuenta Nietzsche de que la moral de Kant era la moral suma, la moral «última» — y no

⁴¹² Jn, 1, 1.

⁴¹³ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 167.

⁴¹⁴ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "El convaleciente", p. 354.

cristiana? Acaso no habrá siquiera moral cristiana; moral de los cristianos, sin duda, pero, ¿¡moral cristiana!? Jesús habría sido no ya incongruente, sino del todo blasfemo, si hubiera decidido imponer una moral distinta a la del judaísmo. Ni siquiera podría referirse a una «moral última», cuando el cristianismo es fundamentalmente nihilista y abisal. Todavía están bajando a Cristo de la cruz...

«¡Por qué tan duro! — dijo en otro tiempo el carbón de cocina al diamante; ¿no somos parientes cercanos?» —

¿Por qué tan blandos? Oh hermanos míos, así os pregunto *yo* a vosotros: ¿no sois vosotros — mis hermanos?

¿Por qué tan blandos, tan poco resistentes y tan dispuestos a ceder? ¿Por qué hay tanta negación, tanta renegación en vuestro corazón? ¿Y tan poco destino en vuestra mirada?

Y si no queréis ser destinos ni inexorables: ¿cómo podríais — vencer conmigo?

Y si vuestra dureza no quiere levantar chispas y cortar y sajar: ¿cómo podríais algún día — crear conmigo?

Los creadores son duros, en efecto. Y bienaventuranza tiene que pareceros imprimir vuestra mano sobre milenios como si fuesen cera, —

— bienaventuranza, escribir sobre la voluntad de milenios como sobre bronce, — más duros que el bronce, más nobles que el bronce. Sólo lo totalmente duro es lo más noble de todo.

Esta nueva tabla, oh hermanos míos, coloco yo sobre vosotros: *¡endureceos!* —⁴¹⁵

Nietzsche, de hecho, define de manera muy rigurosa la moral nihilista de Kant: «En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada...*»⁴¹⁶ El insoportable peso de la «Razón» (de un saber vulnerable, no jovial) ha hecho insoportable la existencia. La duda escéptica no es capaz de abastecernos de «alimento espiritual» y revela, como ejercicio de una conciencia enferma, la merecida condena por el pecado, «el abismo de la sempiterna nada.» A través de las premisas defendidas en la tesis se concluye que el *menos malo de los mundos posibles* hundió al

⁴¹⁵ *Ibíd.*, "De tablas viejas y nuevas", p. 348.

⁴¹⁶ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 43.

hombre en un mundo sin sentido, un mundo espectral de vanidad de vanidades, de virtudes como fantasmas que se arrojan sobre hombres huecos, llenos «de cansancio de vida, [...] de oposición a la vida. Incluso Sócrates dijo al morir: "vivir – significa estar enfermo durante largo tiempo [...]"»⁴¹⁷ «Los juicios, los juicios de valor sobre la vida [...] no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca [...].»⁴¹⁸

En otro tiempo se habría dicho (– ¡oh, se lo ha dicho, y bien alto, y nuestros pesimistas los primeros!): "¡Aquí, en todo caso, algo tiene que ser verdadero! El *consensus sapientium* [consenso de los sabios] prueba la verdad." [...] ¿nos es *lícito* hablar así? "Aquí, en todo caso, algo tiene que estar *enfermo*" [...].»⁴¹⁹

Para gloria del Gran Inquisidor y de Laplace, pudo por fin afirmarse el principio de no contradicción: «Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es...*»⁴²⁰ Sin embargo, aquí se halla la contradicción: pues si el Ser es estático (ya que el devenir queda negado) y, por tanto, *el Ser no puede ser*, sólo nos queda ampararnos en el cruel abismo de la nada. Todo lo que contradice a la «Necesidad» es entonces inmoral: una flor, desde este punto de vista, es profundamente inmoral. De ahí que «dos por dos son cuatro» no sea vida, sino el comienzo de la muerte. El mundo representa «la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la substancia, de la duración... La "razón" es la causa de que nosotros falseemos el testimonio de los sentidos. Mostrando el devenir, el perecer, el cambio, los sentidos no mienten...»^{421 422} Iván representa esta decadencia trágica: nada tiene más *valor* que el sometimiento a una instancia trascendente; a través de ella el mal queda permitido y así se justifica el sentido de la realidad, pues lo que sucede obedece a una lógica universal, a pesar de que, como afirma Nietzsche, «*el valor de la vida no puede ser tasado.*»⁴²³

⁴¹⁷ *Ibíd.* loc. cit.

⁴¹⁸ *Ibíd.*, p. 44.

⁴¹⁹ *Ibíd.*, p. 43.

⁴²⁰ *Ibíd.*, p. 51.

⁴²¹ *Ibíd.*, p. 52.

⁴²² «Si se quiere decir así, con la muerte de la tragedia el juego y la tensión de las múltiples máscaras va a ser sustituido por la máscara de una sola expresión; que equivale al pensar racionalista y moralizante. Evidentemente, al hacer del optimismo socrático síntoma mayor de nuestra decadencia, Nietzsche está apuntando a criminalizar también la versión vulgar de la herencia ilustrada, tal como era cómodamente tópica en su tiempo, [...]. Así dirá Nietzsche, con Sócrates (con la Ilustración) desaparecen las ilusiones, pero no para dejar paso a la verdad sino sometidas todas a una ilusión única (el progreso).» Morey, *Vidas de Nietzsche*, op. cit., p. 99.

⁴²³ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 44.

Ponen al comienzo, *como* comienzo, lo que viene al final —¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!—, los «conceptos supremos», es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Una vez más esto es sólo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es *lícito* provenir de lo inferior, no le es *lícito* provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo]. El hecho de proceder de algo distinto es considerado como una objeción, como algo que pone en entredicho el valor. Todos los valores supremos son de primer rango, ninguno de los conceptos supremos, lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto — ninguno de ellos puede haber devenido, por consiguiente *tiene que ser causa sui*. Mas ninguna de esas cosas puede ser tampoco desigual una de otra, no puede estar en contradicción consigo misma... Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto de «Dios»... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [ente realísimo]...⁴²⁴

Se hizo entonces de Dios el objeto mismo de la «Razón», como causa primera y última de *todo lo que es*, como concepto y hasta categoría de la «Necesidad». Pero el devenir del *Übermensch* no requiere justificación, pues al eterno retorno «cada día le basta con su afán»: eterno retorno de la fe primordial en Dios que acepta Abraham, que acepta Job, el Ser mismo de la existencia que mostró Jesús existiendo como la flor que florece y se marchita.⁴²⁵ Abraham es *inmoral*, Jesús es *absurdo*, el milagro es *irracional*. «El hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no las puede entender, porque se han de discernir espiritualmente.»⁴²⁶ ¿Por qué nos empeñamos tercamente en creer en la «Verdad del bien y del mal», cuando al asomarnos al abismo del amor y la muerte nos damos cuenta de que «no existen hechos morales.»⁴²⁷?

[...] lo que es bueno y lo que es malvado, *eso no lo sabe todavía nadie*: — ¡excepto el creador!

⁴²⁴ *Ibíd.*, pp. 53-54.

⁴²⁵ «¿Cómo pretende Nietzsche, pues, que el instante permanezca? ¿Repitiéndose eternamente como universalidad del ahora, según reza la imagen cosmológica habitual del eterno retorno? ¿Acaso como este instante en concreto, según la modulación heideggeriana de la misma tesis cosmológica? Mas, ¿y si no fuera ni lo uno ni lo otro? ¿Y si el instante de la decisión evocado por Zaratustra no es tanto un punto homogéneo más en la línea del tiempo, cuanto el corte mismo de su linealidad? ¿Y si lo que retorna como devenir no repite un ente concreto, singular, ni al tiempo pensado como ente, sensible (este instante concreto) o suprasensible (el universal ahora), sino el intersticio o intervalo a partir del cual hay ser y para nosotros lo hay al modo de entes? ¿Y si lo que retorna, para Nietzsche, no es un hecho, sino la posibilidad misma de comenzar a cada instante, en virtud del fundamental carácter interpretativo de todo acontecer? ¿No habría entonces que remitir la lectura cosmológica del eterno retorno a un tipo de lectura que se guardase más y mejor de esta condición radicalmente hermenéutica de la existencia una vez que el mundo verdadero ha acabado convirtiéndose en fábula?» Manuel Barrios Casares, *Narrar el abismo* (Valencia: Editorial Pre-Textos, 2001), p. 197.

⁴²⁶ 1 Cor 2, 14.

⁴²⁷ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 77.

— Mas éste es el que crea la meta del hombre y el que da a la tierra su sentido y su futuro: sólo éste *crea* el *hecho* de que algo sea bueno y malvado.

Y les mandé derribar sus viejas cátedras y todos los lugares en que aquella vieja presunción se había asentado; les mandé reírse de sus grandes maestros de la virtud y de sus santos y poetas y redentores del mundo.⁴²⁸

La sabiduría primordial del mito no puede otorgarnos consuelo porque ella misma revela nuestra impotencia ante el misterio de la muerte y la resurrección. Sin embargo, *todo lo que vive está muriendo*, de hecho, todo ya ha muerto en algún momento, y Dios mismo se mató en la cruz. ¿Obrará mal la moral por designar «por los siglos de los siglos» lo que se reconoce como «bueno» y «malo» de forma evidente? Por la incapacidad de *soportar* a Dios, el consenso del mundo determinó formular una «Verdad» que pudiera otorgar *fundamento* a la existencia. «Todos presumían saber desde hacía ya mucho tiempo qué es lo bueno y lo malvado para el hombre.»⁴²⁹ Nuestra insuficiencia para existir, la voluntad débil, sólo es el resultado de la condena de la conciencia. «Sería necesario estar situado fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien [...] como todos los que la han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del *valor* de la vida en cuanto tal [...].»⁴³⁰ Y Dios, que sufrió y murió en la cruz, que se situó, precisamente, «más allá del bien y del mal», nos es del todo *incomprensible*.

«—"¿Para qué vivir? ¡Todo es vanidad! [...]" [...] Éstos se sientan a la mesa y no traen nada consigo, ni siquiera el buen hambre: — y ahora blasfeman diciendo "¡todo es vanidad!" [...] ¡Romped, rompedme las tablas de los eternos descontentos!»⁴³¹ El caballero jovial comprende que la metafísica del *ens realissimum* es «fantasmagoría», «síntoma de vida *descendente*...»⁴³², enfermedad de las falsas apariencias o «Ideas»: «[...] la vida descendente, debilitada, cansada, condenada. La moral tal como ha sido entendida hasta ahora [...] es el *instinto de decadence* mismo [...].»⁴³³ No niega la vida, sino que acepta eternamente lo que existe, y su aceptación no es una negación de la muerte, sino el eterno descanso en la naturaleza que aprende a dejar de ser.⁴³⁴ Que el Ser no muere, sino que permanece, que el «bien» sea transcendente, que la enfermedad se

⁴²⁸ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "De tablas viejas y nuevas", p. 323.

⁴²⁹ *Ibíd.*, loc. cit.

⁴³⁰ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 63.

⁴³¹ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "De tablas viejas y nuevas", p. 192.

⁴³² Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 56.

⁴³³ *Ibíd.*, pp. 63-64.

⁴³⁴ «Ojalá desaparezca para que las cosas que veo se vuelvan perfectamente hermosas por no ser ya cosas que veo.» Weil, op. cit., p. 88.

reconozca como virtud, que el destino sea inmutable: esto es todo lo que debe ser superado. «La fórmula más general que subyace a toda religión y a toda moral dice: "Haz esto y aquello, no hagas esto y aquello – ¡así serás feliz! En otro caso..." [...] yo lo denomino el gran pecado original de la razón, la *sinrazón inmortal*.»⁴³⁵

Cuando el agua tiene maderos para atravesarla, cuando puentecillos y pretilos saltan sobre la corriente: en verdad, allí no se cree a nadie que diga: «Todo fluye».

Hasta los mismos imbéciles el contradicen. «¿Cómo?, dicen los imbéciles, ¿que todo fluye? ¡Pero si hay puentecillos y pretilos *sobre* la corriente!

Sobre la corriente todo es sólido, todos los valores de las cosas, los puentes, conceptos, todo el "bien" y el "mal": ¡todo eso es *sólido*!» —

Mas cuando llega el duro invierno, el domeñador de ríos: entonces incluso los más chistosos aprenden desconfianza; y, en verdad, no sólo los imbéciles dicen entonces: «¿No será que todo permanece — *inmóvil*?».

«En el fondo todo permanece inmóvil» —, ésta es una auténtica doctrina de invierno, una buena cosa para una época estéril, un buen consuelo para los que se aletargan durante el invierno y para los trashogueros.

«En el fondo todo permanece inmóvil»: — ¡mas *contra esto* predica el viento del deshielo!

El viento del deshielo, un toro que no es un toro de arar, — ¡un toro furioso, un destructor, que con astas coléricas rompe el hielo! Y el hielo — — ¡*rompe los puentecillos*!

Oh hermanos míos, ¿no *fluye* todo *ahora*? ¿No han caído al agua todos los pretilos y puentecillos? ¿Quién se *aferraría* aún al «bien» y al «mal»?

«¡Ay de nosotros! ¡Afortunados de nosotros! ¡El viento del deshielo sopla!» — ¡Predicadme esto, hermanos míos, por todas las callejas!»⁴³⁶

El hombre no puede *soportar* la inconmensurabilidad del devenir, y por ello se negó a «mirar largo tiempo el abismo»⁴³⁷, impotente ante el caos incontenible de la naturaleza. Ante la incapacidad de sobrellevar la arbitraria crueldad de la existencia, fueron necesarias categorías, conceptos y leyes universales que otorgasen el consuelo familiar de la retribución y el castigo, y bajo estas formas no hemos sido más que fantasmas muertos. «El mundo "aparente" es el único: el "mundo verdadero" no es más

⁴³⁵ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 68.

⁴³⁶ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "De tablas viejas y nuevas", pp. 329-330.

⁴³⁷ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (Madrid: Alianza Editorial, 1972) p. 106.

que *un añadido mentiroso...*»⁴³⁸ La moral del mundo ha traído quiebra emocional y disociación: ahora somos hombres huecos, almas muertas, pues la existencia no tiene sentido y vivir no merece la pena. «En vez de decir ingenuamente: "yo ya no valgo nada", la mentira moral en boca del *décadent* dice: "Nada vale nada, — la *vida* ya no vale nada..."»⁴³⁹ La moral de débiles tuvo que «corregir» la naturaleza y hacer de la existencia «el insondable abismo de la sempiterna nada», y así los hombres, prefiriendo el descontento a la mágica fatalidad, decidieron que la vida se volviese tolerable, que cobrase sentido, para que dejásemos de hundirnos en aquel abominable misterio sagrado y la realidad se convirtiese en *el mejor de los mundos posibles*. No obstante, aguardamos la muerte impacientes (pues no sabemos atesorar la vida, tampoco sabemos mantener sensatez ante la muerte), quizá esperando, como Kirílov, una transfiguración metafísica, un «bien» mayor, pese a que en el fondo sabemos, como anuncian los mitos crepusculares, que nuestras carencias afectivas permanecen intactas, que no somos dignos de la eternidad de la naturaleza, que el tiempo no regresa y la existencia no vale nada. «Nada es verdadero, todo está permitido».⁴⁴⁰

En la última obra de Nietzsche, *Ecce homo*, leemos: «Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati*: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, [...] sino *amarlo...*». Pero eso era precisamente lo que enseñaba el decadente, el hombre caído, Sócrates; esos son los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal que estaban destinados, según Hegel, a convertirse en el principio de la filosofía para todos los tiempos. Eso era lo que también enseñaba Spinoza, que había asimilado la sabiduría de Sócrates y veía la beatitud en la virtud. [...] le promete no sólo sumisión y respeto, sino incluso amor. Y no promete sólo en su nombre: todos deben someterse, respetar y amar la necesidad; [...].⁴⁴¹

El *Übermensch* transfigura el fatalismo de los hombres huecos a través del eterno retorno, tiempo vital que se reintegra, como voluntad de poder, en el Ser de la naturaleza; pero para Shestov, el *amor fati* de Nietzsche ha de ser entendido como resignación última ante la «Necesidad racional». «Nadie es responsable de existir [...]. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. [...] Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el

⁴³⁸ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 52.

⁴³⁹ *Ibíd.*, p. 115.

⁴⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Editorial Tecnos, 2017), p. 196.

⁴⁴¹ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 264.

todo [...]»⁴⁴² ¡Nietzsche, el filósofo de la verdad, el filósofo de la ciencia! Tanto romper tablas para luego quedarse a medias...⁴⁴³ ¡Tanto espíritu dionisiaco y las coronas de flores — conqueto todo para acabar resignándose a esa «Necesidad racional»! Pero el espíritu dionisiaco acepta el devenir del Ser del mismo modo que Abraham acepta la voluntad Dios, pues la fe que acepta la voluntad de Dios responde a la misma aceptación del *Übermensch* para con toda la existencia: «[...] no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡Pero no hay nada fuera del todo!»⁴⁴⁴ Jesús mismo, como el *Übermensch*, aceptó la *fatalidad* de la cruz, pues a través del sufrimiento se redime el amor de la naturaleza: «todo devenir [...] implica dolor...»⁴⁴⁵ Frente al amor encontramos «el resentimiento *contra* la vida»⁴⁴⁶ del Gran Inquisidor, que acepta el pecado como rechazo a la naturaleza.

La tentación más grande. El gran inquisidor de Dostoievski encierra una idea terrible. ¿Quién puede asegurar —dice alegóricamente, desde luego— que cuando Cristo pronunció en la cruz las palabras: «Señor, ¿por qué me has abandonado?», no recordó las palabras del espíritu del mal, que a cambio de una palabra le había ofrecido el poder sobre el mundo, y que, al recordarlas, no se arrepintió de no haber aceptado?...⁴⁴⁷

Pese a todo, Nietzsche no pudo aceptar el nihilismo de Jesús: «[...] sólo con esto queda restablecida otra vez la *inocencia* del devenir... El concepto de "Dios" ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo *así* redimimos al mundo.—»⁴⁴⁸ Jesús, sin embargo, no representaba ningún «concepto», sino al hombre humillado, vulnerable, y el nihilismo oculto en su enseñanza sólo se debe al anuncio del fin de los tiempos y la venida del reino de Dios.⁴⁴⁹ Nietzsche escribe: «En la gran fatalidad del cristianismo Platón es

⁴⁴² Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., pp. 75-76.

⁴⁴³ Sobre Nietzsche, sentencia Jaspers: «las contradicciones no nos dejarán en paz precisamente porque en ellas y gracias a ellas se anuncia la verdad, que en cuanto tal nunca aparece por sí misma en ninguna parte.» Karl Jaspers, *Nietzsche y el cristianismo* (Barcelona: Herder Editorial, 2021), p. 111.

⁴⁴⁴ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 76.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, p. 143.

⁴⁴⁶ *Ibíd.*, loc. cit.

⁴⁴⁷ Lev Shestov, *Apoteosis de lo infundado (Intento de pensamiento adogmático)* (Madrid: Hermida Editores, 2015), pp. 98-99.

⁴⁴⁸ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 76.

⁴⁴⁹ Según esta interpretación, tenemos que entender a Jesús, paradójicamente, como lo más opuesto al cristianismo y a la Iglesia cristiana; recordemos que él no fundó ningún tipo de práctica religiosa. La posibilidad de la reconciliación recae en lo que señala Benz: «El Anticristo se convierte [...] en maestro de una imitación de Cristo que la Iglesia escamoteó por debilidad y por comodidad [*señalo yo: EL GRAN INQUISIDOR*]. El enemigo de la Iglesia se erige en profeta de una nueva posibilidad del cristianismo, que

aquella ambigüedad y fascinación llamada el "ideal" [...] que llevaba hacia la "cruz" ...»⁴⁵⁰ ...Pero ésta era la cruz moral del Gran Inquisidor.⁴⁵¹

La idea del «eterno retorno» quiso «fundamentos» y fue a solicitar el derecho a la existencia a aquel mismo *fatum*. Porque ella no puede sostenerse por su propia voluntad; no tiene voluntad [...]. Todo depende de si el *fatum* aceptará o no concederle un sitio cualquiera en la estructura del ser, pues las decisiones del *fatum*, se traten de lo que se traten, [...] son inmutables e inapelables, y la virtud tanto de un simple mortal como de un sabio consiste no sólo en aceptar, no sólo en respetar, sino también en amar la decisión del *fatum*.⁴⁵²

Sólo a través de la indiferencia sería alguien capaz de tomar el destino a voluntad. ¿Qué no podrá dejar de hacer, si todo le es igual, si todo puede transfigurarse en sus manos, si es tan fuerte como para cargar con todo el peso del sol y del cielo entero y atravesar todos los sufrimientos? Así quiso Kirílov descansar y reunirse con la entera naturaleza. La vida ya no será un valle de lágrimas: fantasmas se lamentan en las lindes del bosque.

la propia Iglesia ha preferido ocultar por miedo a sus inapelables e incómodas consecuencias [...]» Cfr. Jaspers, op. cit., p. 37.

⁴⁵⁰ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 139.

⁴⁵¹ Nietzsche contrapone claramente la enseñanza de la Iglesia cristiana a la acción del propio Cristo, ese «único cristiano» que no profesa ninguna nueva religión y que consume toda su obra en la muerte en la cruz: «[...] el "reino de Dios" vendrá para juzgar a sus enemigos... Pero con eso se ha malentendido todo: ¡el "reino de Dios" como acto final, como promesa! Sin embargo, el evangelio había sido precisamente la existencia, el estar cumplido, la *realidad* de ese "reino". Justo una muerte semejante había sido precisamente ese "reino de Dios" ...» Nietzsche, *El Anticristo*, p. 92.

⁴⁵² Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 268.

EN EL VALLE TENEBROSO

Ojos que no me atrevo a encontrar en sueños

En el reino de sueño de la muerte.⁴⁵³

Puede que me recuerden lo que dice un libro sabio: quien quiere saber qué ha habido y qué habrá, qué hay bajo la tierra y qué hay sobre el cielo, es mejor que no hubiera venido al mundo. Pero responderé que ese mismo libro dice que el ángel de la muerte, que descendió sobre el hombre para separar el alma de su cuerpo, estaba todo cubierto de ojos. ¿Por qué es descrito así? ¿Para qué el ángel necesitaba tantos ojos, cuando en el cielo todo lo veía y en la tierra no hay nada digno de ver? Pienso que esos ojos no eran para él. Suele suceder que el ángel de la muerte, cuando desciende en busca de un alma, se convence de que ha llegado demasiado temprano, que aún no es la hora de que el hombre abandone la tierra. No toca su alma, ni siquiera se le muestra, pero, antes de partir, le deja al hombre, imperceptiblemente, dos ojos de los muchos que lleva. Y entonces el hombre, de súbito, comienza a ver más de lo que ven los demás y de lo que él mismo veía con sus viejos ojos; a ver algo completamente nuevo. Y ve lo nuevo de una nueva manera, como ven no los hombres, sino los seres de «otros mundos»; ve que eso no existe «necesariamente», sino «libremente», es decir, que al mismo tiempo existe y no existe, que aparece cuando desaparece y desaparece cuando aparece. Los anteriores ojos naturales, «como los de todo el mundo», testimonian sobre eso «nuevo» algo diametralmente opuesto a lo que ven los ojos que le dejó el ángel. Y dado que los restantes órganos de los sentidos e incluso nuestra propia razón concuerdan con la vista habitual, y que toda la «experiencia» individual y colectiva del hombre también concuerda con la vista habitual, las nuevas visiones parecen ilegítimas, absurdas, fantásticas, meros espectros o alucinaciones de una imaginación perturbada. Diríase que se está a un paso de la locura: no la inspirada locura poética de la que versan incluso los manuales de estética y filosofía y que, bajo el nombre de eros, manía o éxtasis ya ha sido descrita y justificada de múltiples maneras, sino la locura por la que a uno lo encierran en un manicomio. Y entonces comienza una lucha entre las dos visiones, la natural y la sobrenatural, lucha cuyo desenlace, al parecer, es tan problemático y misterioso como su origen...⁴⁵⁴

⁴⁵³ T. S. Eliot, "Los hombres huecos" en *Poesías reunidas. 1909-1962* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), p. 103.

⁴⁵⁴ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., pp. 43-44.

EL FILÓSOFO DE LAS TINIEBLAS

Toda la filosofía de Shestov se encierra en el bosque fantasmal, velado entre el sueño y la vigilia. Lo que desconocemos es si ese bosque está encantado por los fantasmas de la «Razón», o más bien por la incertidumbre de la existencia. Shestov se remonta a los primeros principios para tratar de comprender cómo el Ser ha sido transformado en concepto. Por algo Dostoievski nos enseña a través de Myshkin, no sólo a aquella figura del «santo loco» del cristianismo ruso, sino también el valor irracional de la vida y la felicidad de la ignorancia. Myshkin se debate de continuo a lo largo de la novela (al igual que, en otro contexto, el teniente Glahn en *Pan*) entre su incapacidad de adaptarse a las costumbres sociales y su ingenuo amor por la naturaleza, y en su extraña sabiduría encontramos una capacidad profética, una sensibilidad arraigada a la existencia que nos resulta no sólo imposible, sino también insoportable. Shestov reivindica esta sensibilidad de lo intangible que se halla presente de forma oculta, pero que no podemos ver, fantasmas velados por el mundo, sin los ojos del ángel de la muerte. La casualidad quiso que el incidente de Nietzsche en Turín se asemejase al delirio de Raskólnikov y que la enfermedad lo llevase a un estado cercano al de Myshkin, hasta incluso volverse cristiano.⁴⁵⁵

Por eso creer en Dios implica no saber si existe, es decir, aceptar que puede no existir. Oscuros milagros y contradicciones se esconden en el corazón del hombre, como poseído por un mágico encanto; ya no hombre tibio, sino caballero jovial que afirma el paso del devenir, tomando el destino a voluntad. Shestov se encuentra todavía envuelto por la penumbra de un bosque soñado, buscando los principios primeros y últimos. ¿Y existen? ¿Será que hay un fundamento, después de todo, irracional, y que para asir aquellos principios inasibles habrá que agarrarse a las raíces dormidas de todas las cosas, que nos revelan un fondo incomprensible, como se revela ya en las auténticas formas monstruosas de los ángeles? ¿Será aceptable por fin el doloroso anuncio del Apocalipsis, la revelación de la muerte, aún porque es preferible a un macizo mundo de imágenes difusas? Shestov niega la posibilidad de fundamento racional, pues considera que los principios que habitan el alma del hombre se hallan en los mitos y teogonías, en

⁴⁵⁵ Cfr. *Los años de la locura. Cartas de Franziska Nietzsche al profesor Franz Overbeck (1889-1897)* (Madrid: Hermida Editores, 2018). También resulta relevante rescatar la apreciación de Vitiello al respecto: «Nietzsche experimentaba simpatía hacia la “enfermedad” de Jesús, porque también él *estaba enfermo*. Se convencía a sí mismo de estar sanado, pero quizás sólo gritaba su salud, la salud que no tenía, que no conoció.» Vitiello, op. cit., pp. 97-98.

el fantasmal bosque de la noche, la morada de un pasado que permanece oculto, pero que constituye la eternidad primordial; el desamparo de la vida mundana, la áspera realidad, sin embargo, reconoce que Dios es nada, que todo es nada y que vivir no merece la pena.

Por eso este arraigo hacia las cosas primeras e incomprensibles nos lleva al bosque de Shestov.

PRIMER SUEÑO. LA ARBOLEDA DE DIONISO

El *amor fati* de Nietzsche no termina de convencer a Shestov. ¿Cómo pudo el hombre que empuñó el martillo (como Lutero, dice Shestov) acabar arrodillándose ante la mismísima «Razón»? Amor al destino, amor a la fatalidad, que sea lo que tenga que ser... ¿Amaba acaso Dioniso la fatalidad? ¿Amaban los dioses griegos, imagen que tomó Nietzsche para su *Übermensch*, la impotencia amarga ante el destino y la «Necesidad»? Nietzsche escribe en *La genealogía de la moral* que los hombres piden cuentas a los dioses, quienes, sin embargo, se encuentran igual de sometidos al arbitrio del destino que el resto de mortales. ¡Pero es que los dioses existían precisamente para gritarles, exigirles, culparles, como clamaron Job y el salmista desde el abismo! «Durante un tiempo larguísimo, estos griegos se sirvieron de sus dioses precisamente para mantener alejada la “mala conciencia”, para tener derecho a seguir alegrándose de la libertad de su alma: es decir, en el sentido opuesto al que el cristianismo hizo uso de su Dios.»⁴⁵⁶ Por tanto, según Nietzsche, el sentir griego hacia los misterios ocultos se distanciaba mucho del patetismo cristiano: de este modo se revela la responsabilidad en el sufrimiento ante los principios últimos de la existencia, la responsabilidad del *Übermensch* que quiere existir sanamente conforme a todas las cosas, haciendo suya la eternidad de la vida.

Sin embargo, al mismo tiempo se oye y se ve aquí que también este espectador y juez olímpico está lejos de guardarles rencor por eso y de pensar mal de ellos: «¡qué locos están!», así piensa de sus súbditos, los mortales... y «locura», «insensatez», un poco de «trastorno de la cabeza», también todas estas cosas *admitieron* como propias los griegos de la época más fuerte, más valiente, para dar razón de muchas cosas malas y fatídicas: ¡locura, no pecado! ¿Lo comprendéis?... Pero incluso este trastorno de la cabeza era un problema: «sí, ¿cómo es siquiera

⁴⁵⁶ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 136.

posible?, ¿de dónde puede haber llegado a cabezas como las que tenemos *nosotros*, hombres de noble linaje, hombres de buena fortuna, hombres logrados, hombres de la buena sociedad, de la nobleza, de la virtud?» Estas preguntas se hizo durante siglos el noble griego al contemplar todos los horrores y sacrilegios, incomprensibles para él, con que se ensuciaba alguno de sus iguales. «Un dios debe de haberle trastornado», se decía finalmente, agitando la cabeza... Esta escapatoria es *típica* de los griegos... De modo que en aquella época los dioses servían para justificar hasta cierto punto al hombre también en lo malo, servían como casusas del mal... En aquel tiempo no asumían el castigo, sino, como es *más noble*, la culpa...⁴⁵⁷

La sabiduría ancestral se sirve del desenfreno divino que toma, y no permite que el mundo pase a través de él: el delirio en que el hombre se complace embriagado por los ritos místéricos que desvelan el lugar oscuro del alma donde habita cada destino.⁴⁵⁸ Si culpamos a la inevitable «Necesidad», como ocurre en el mito de Edipo, no entendemos el *amor fati* que proclama Nietzsche. No que sea lo que ha de ser, porque ¡demonios, así lo contiene la fórmula de todos los tiempos de Laplace que decide todas las causas y consecuencias de todo lo que fue, es y será!⁴⁵⁹, sino, *que sea lo que quiero que sea, porque ¡así debe ser!* Y esto del mismo modo que Kierkegaard y Dostoievski exclaman temblando, como envueltos por el trance de la expiación: ¡Creo porque quiero, porque es absurdo y porque me da la gana! ¡Y qué les importaba a ellos la «Razón»! Nietzsche pide romper viejas y nuevas tablas igual que Dios pudo hacer que fuese y dejase de ser todo cuanto existía y dejaba de existir, igual que Dios no tenía por qué morir en la cruz, ¡pero así quería que fuera! Para Shestov, el *Übermensch* se muestra todavía demasiado vulnerable y es incapaz de vencer a la todopoderosa «Razón». El eterno retorno es la condena que se autoimpone, como una suerte de Sísifo, por la debilidad de no poder sobreponerse a la «Necesidad» última que designa la lógica del acontecer: el eterno retorno de lo mismo ante el que sólo podemos resignarnos. Dioniso, como Jesús, asume el sacrificio y es despedazado por las bacantes.

⁴⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 136-137.

⁴⁵⁸ «Lo que interesa subrayar aquí es que el hombre religioso quería y creía imitar a sus dioses incluso cuando se dejaba arrastrar a acciones que rayaban en la demencia, la torpeza o el crimen.» Eliade, *op. cit.*, p. 65.

⁴⁵⁹ Porque, si fuera, así, ¿qué nos quedaría entonces, en la incertidumbre? ¿Cuál es la ventaja de esta eterna fórmula universal, sino la destrucción nihilista ante la desesperanza, la resignación, por no quedarnos nada ya, más que el vacío del sinsentido? Y sin embargo parece ser cada vez más este el mundo en que vivimos.

EL DIOS DEL MAL

Para Dostoievski la existencia de Dios está lejos de ser una verdad consoladora. [...] Para él proclamar la existencia de Dios no significa suprimir el mal, sino volver aún más sensible su presencia. [...] Lejos de aliviar o atenuar el mal, la existencia de Dios aplaza la victoria sobre el mismo hacia una época escatológica, fuera de la historia, y mientras tanto estimula en la historia la lucha entre el bien y el mal. Los sostenedores del «perfectivismo», que afirman la redención humana y temporal del mal, son en realidad los más peligrosos artífices de la destrucción. La existencia de Dios, lejos de tranquilizar al hombre, acrecienta el riesgo y amplifica su responsabilidad. Dios podrá ser la garantía de la libertad –y precisamente por eso de la posibilidad tanto del bien como del mal–, pero nunca asegura la realización del bien [...].⁴⁶⁰

El mundo no nos procura sosiego alguno, y Dios menos que ninguna otra cosa. El desdichado se siente incapaz de creer en Dios en la desdicha y la infelicidad, y lo maldice a cada momento; pero precisamente porque se desgarra y sufre cree inexplicablemente en Dios. No podría creer de otra manera, ¿es difícil de entender? No sería complicado creer en Dios siendo un rey que atesora todas las riquezas del mundo; entonces uno sentiría que tiene a Dios a su favor. ¿Cómo podría entonces rechazar a Dios? Dios todo lo da y todo lo quita, y quien tiene la prosperidad, quien tiene a Dios de su lado, ¿cómo va a negar la fe? ¡Tiene que ser el designio divino el que ha otorgado tal suerte, por Él el hombre es feliz, eso no puede ser casualidad! Entonces, ¿no seríamos *lógicamente* todos reyes, si creyéramos? ¿No es esa la promesa del reino de Dios? ¿No sería esa la prueba absolutamente irrefutable de que Dios existe? Shestov sostiene que si Dios existe, todo es posible; Iván, en cambio, afirma que si Dios no existe, todo está permitido. Alekséi comprende muy bien el enigma indecible, y sus ojos derraman lágrimas que suplican por el perdón de los pecados. Iván sólo es capaz de quedarse ante el abismo, él mismo hecho abismo sin saber del todo qué significa aún su profecía del Gran Inquisidor. Alekséi, sin embargo, adivina que el mal nace por la «Razón», y la «Razón» pregunta por Dios a cada vez, cuestionando su fundamento, como si Dios necesitase evidencias o como si Dios, de hecho, existiera; como si esa «Razón», al mismo tiempo, nos proporcionase fundamentos sólidos; pero es justo a Alekséi a quien se revela la contradicción: que el Ser no es y que el no Ser es, que el mal existe, que todo es y deja de ser. Este es el milagro incomprensible y la maldición por la que no podemos renunciar al mundo. Al consuelo (un consuelo impotente) del desamparo

⁴⁶⁰ Pareyson, op. cit., p. 204.

irreparable se le otorgó el nombre de «progreso de la dialéctica», que intentaba así paliar la dolorosa ruptura del alma con la realidad exterior.⁴⁶¹

Lo general y necesario es el no-ser *par excellence*. Sólo si comprende eso, la filosofía redimirá el pecado de Adán y llegará a las [raíces de todas las cosas], a las raíces de la vida, [...] eso «más importante» [...].⁴⁶²

Si se cree en Dios a través del dolor, entonces el alma se enfrenta al temor de Dios o bien siente que necesita la fe para reparar el desconsuelo. Pero si la fe está ligada a la prosperidad, entonces habría que cuestionarse si la fe otorga la prosperidad o es la prosperidad la que concede la posibilidad de la fe. En la bienaventuranza no se puede negar la existencia de Dios, aunque se diría que precisamente no se le necesita, no se le implora, no se le echa en falta, no se le nota ausente. Está tan presente que se le olvida: Él mismo es la felicidad, el motivo de todo lo bueno que acontece. No nos costará convencernos de que Dios existe; aquí se desvanece el mayor temor, pues no se nos presenta la duda y, por tanto, no es posible el castigo. Sin embargo, a todo se le concede un término⁴⁶³, y todo lo que es dejará de ser. Y, precisamente, por un desengaño se puede maldecir a Dios, y se le maldice porque se sabe que existe y que se niega a interceder en nuestro favor, que se hace el ausente, y entonces se acumula el rencor y el hombre reprocha con lamento: «¿Por qué nos abandonas, por qué nos haces esto?» Job no podía comprender por qué Dios le había dado la felicidad para quitarle todo de golpe. Se le implora en vano, y entonces Dios nos demuestra que es un auténtico desagradecido. Dios es cruel y miserable, Dios nos hace infelices y Dios nos hace sufrir.

¿Qué es esa ausencia de Dios producida por la extrema desgracia en el alma perfecta? ¿Qué valor es ése al que se halla ligada y al cual llaman dolor redentor? Dolor redentor es el dolor por el cual el padecimiento posee la plenitud del ser en la medida, siempre, en que puede recibirlo. Mediante el dolor redentor, Dios se halla presente en el padecimiento extremo. Pues la ausencia de Dios es el modo de presencia divina que corresponde al padecimiento —la ausencia sentida.

⁴⁶¹ «Todo eso se formula decididamente en contra de aquella visión de un final en la historia. El diagnóstico epocal y la crítica de la religión se sitúan ante todo en oposición natural a esa idea, creída con tanta devoción y tan enorme seriedad científica y política por los contemporáneos de Nietzsche, de un progreso en la historia. Por último, dado que esa exagerada esperanza en una conclusión positiva de nuestro futuro ha de ser desenmascarada, a las esperanzas en el progreso le sigue de inmediato la catástrofe. Quien cree en una finalidad en la historia, al final sólo puede vislumbrar el fracaso. De esa forma, también el final, caso de que no lo fuera con anterioridad, se convierte necesariamente en apocalíptico. Y lo que Nietzsche quiere es ahorrarse y ahorrarnos a semejantes visionarios de la insanabilidad.» Gerhardt, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁴⁶² Shestov, *Potestas clavium*, *op. cit.*, p. 405.

⁴⁶³ Ap 10, 6.

Quien no tiene a Dios en sí mismo no puede sentir su ausencia. [...] Mientras que el infierno es un falso abismo [...]. La destrucción meramente exterior del yo es dolor cuasi infernal. La destrucción exterior a la que el alma se asocia por amor es dolor expiatorio. La producción de ausencia de Dios en el alma completamente vaciada de sí misma por amor es dolor redentor.⁴⁶⁴

Y todo podría ser diferente, para complicarlo más todavía, porque Dios puede obrar el milagro y hacer que todo lo que es deje de ser y que todo lo que no es, sea. Ya lo dice el sabio: ¡Todo es vanidad! Por eso, siguiendo a Dostoievski en el marco interpretativo de la investigación, tenemos que creer en Dios mediante el sufrimiento; por eso se cree en Dios a través del odio y la decepción, el amor desgarrado que espera en vano, que implora y se llena de rencor, el mismo desamor que aguarda ya completamente desengañado, desilusionado, sabiendo que nada va a suceder, pero aún así, cree, cree, porque no puede hacer otra cosa, porque tiene que compadecerse, acudir, porque tiene que redimir el oprobio, porque no puede permitir esto...⁴⁶⁵ ¿Podría permitir todo esto? No, seguro que no, pero esa es la profunda tristeza de Jesús en la cruz, el amargo desengaño, y así y todo, cuando resulta absurdo, imposible, espantoso, cuando no tiene ninguna explicación, en ese mismo momento, Jesús (no Cristo, el Dios, sino Jesús, el hombre) dice: «Dios existe». Dios, que es la vida, que es el amor, le abandona para morir terriblemente en la cruz. ¡Y Jesús afirma a Dios en la muerte! Y lo afirma al mismo momento que implora con temor, con tristeza, con odio: «¿Por qué me has abandonado? ¿Por qué ya no estás aquí?» Jesús afirma a Dios en el horror de la muerte.

El mundo, sin embargo, nos proporciona la serenidad de los argumentos racionales y nos tranquiliza con la demostración de que los hechos tienen un sentido definido; nos demuestra que nuestro ideal no es la locura, sino la virtud, y que el progreso queda avalado por las evidencias. Somos fantasmas contentos, envenenados, convencidos de que la duda que nos ha traído el desencanto no es un hechizo, sino una bendición. Pero la «Razón» quiso idolatrarse a sí misma y acabó desgarrándose desconsolada. La existencia no tarda en volverse amarga, y entonces toda la lógica del mundo nos revela insuficientes. La conciencia requiere al menos un fundamento sólido al que aferrarse y en última instancia acaba dudando de sí misma y se aniquila. El desengaño fue empezar a creer, de nuevo, en otro Dios, y rechazar el consuelo de la

⁴⁶⁴ Weil, op. cit., p. 76.

⁴⁶⁵ «Amar a Dios como autor del mal que se está odiando.» Ibíd., p. 115.

muerte. Al menos así podríamos habernos ahorrado tiempo; y por el alivio diario que concede el dolor de la fe (porque la decepción llega desde el primerísimo día, y uno ya aprende a convivir con ello) no hace falta esa aniquilación nihilista de la existencia; Dios ya es suficientemente abisal y suficientemente nihilista. Ahora ni siquiera nos queda la cordura, sino la nostalgia de los misterios de la fe, oscuro éxtasis de los santos, el temblor ante el cielo y el martirio, calor y sangre de la herida en el pecho; felicidad para siempre perdida, o, más que perdida, imposible, porque desde el primer momento anuncia ese abismo que se mece el final de los días, ese horror que aguarda la lenta oscuridad de la muerte. La fe y la «Razón» sólo pueden ofrecernos el consuelo de la muerte, pero la «Razón», como el pecado de soberbia en los mitos griegos (ὑβρις), creía que podía erigirse como principio suficiente antes de resignarse ante el irremisible abismo de la nada. El día que Dios deje de existir, ya no quedará nada más, pues todo lo que existe deja de ser. La conciencia se encuentra satisfecha, porque ante todo debía negar lo que irracionalmente se opone al principio de no contradicción. Esta disociación o estado febril común de la conciencia a la que nos ha llevado el mundo nos ha traído de vuelta el desamparo primordial sin consuelo, nuestra insuficiencia natural y el bosque o limbo en el que nos ahogamos. Porque esa es la verdad, la única verdad es que Dios no existe y nunca ha existido ni existirá jamás. Que todos morimos y no somos más que fantasmas sin consuelo, eso también es una verdad, pero es una verdad que no podemos aceptar. Los creyentes continuarán clamando que Dios existe, aunque se demuestre y se sepa (racional, teórica, matemática, perfecta y científicamente) que Dios no existe ni podría existir jamás, porque no somos felices ni puede (ni querría, en caso de existir) hacer que lo seamos.

FATALIDAD FANTASMAL

El devenir resulta devastador, pues ante la desgarradora fatalidad sólo es posible la indiferencia. El destino es un espectro que se cierne, impertérrito, para decretar lo que ontológicamente sucede y lo que no. Aquí se produce una quiebra emocional: es imposible existir si se acepta el destino, porque todo está condicionado por una instancia última superior, inamovible, trascendente e incognoscible. No podemos acceder a los oscuros mecanismos de la «Necesidad»; sólo aceptar que sucede lo que debe suceder y tal como debía suceder por un sistema de causas y efectos que subyacen

de forma preeminente a toda la existencia. Esto asume que el racionalismo niega la vida, porque no se puede *vivir* cuando todo está previamente determinada por un principio lógico. No es posible amar, no es posible llorar, no es posible morir en base a leyes de la «Razón». Tampoco nadie puede ser culpable, ni nadie puede siquiera enfadarse. No existe la decisión, porque todo está decidido de antemano. Es la revelación del bosque fantasmal en que nos adentramos cada vez más, ya sin el apego de aquel ingenuo optimismo.

Pues si en verdad, algún día se encontrara una fórmula que explicara nuestra voluntad y nuestros caprichos, o mejor dicho, que indicara de qué dependen éstos, así como las leyes conforme a las que rigen; cómo se reproducen, hacia dónde tienden en cada caso concreto, etc., etc., es decir, que se encontrara una verdadera fórmula matemática, entonces, probablemente el hombre dejaría instantáneamente de desear; es más, seguro que dejaría de desear. Pero ¿cómo se puede desear algo conforme a una tabla matemática? Por si fuera poco, el hombre se convertiría al instante en un simple perno de un órgano de música o algo por el estilo, pues qué otra cosa más que el perno del rodillo de un órgano musical podría ser el hombre que no deseara nada, que no tuviera libre albedrío ni voluntad ninguna.⁴⁶⁶

Consecuentemente, el amor afirma el azar. Si todo está permitido es precisamente porque Dios puede hacerlo todo — porque, si no existiera Dios (los dioses, las voluntades griegas en eterna disputa), puede que todo lo rigiese una aburrida «Necesidad». Pero la afirmación del azar no es la negación de Dios, y aquí hay que distinguir entre azar nihilista y determinismo nihilista. El determinismo viene a decirnos que Dios, a la manera del mismo demonio de Laplace, anticipa el devenir mismo de la existencia, pues prefigura todo lo que acontece, haciendo de la vida una fórmula matemática perfectamente premeditada. La «Necesidad» precede a todo pasado, a la eternidad misma, ya inmóvil: a partir de aquí nos agota el tedio y sólo aguardamos tristemente nuestro insospechado (aunque decidido e inevitable) porvenir. Toda una vida, podemos decir, para que al final a uno le caiga una piedra en la cabeza al torcer el camino. Pero, precisamente, lo que sucede es que podría haber ocurrido de cualquier otra manera. Podría no haber caído la piedra, o podría haber caído a otra persona o, en fin, a nadie. O podría no haber muerto por la piedra, o quizá podría haber muerto al día siguiente, o quince o sesenta años después, ¡incluso ocho años antes! De lo que no se trata es de que, por no haber Dios o por no haber moral, cunda el nihilismo, esto es, que si Dios no existe, todo está permitido (y para Dostoievski, la incertidumbre está

⁴⁶⁶ Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, op. cit., p. 91.

implícita en el mismo pensamiento de Iván: la necesidad de que Dios exista y el querer creer, y aún con todo no entender del todo el sentido de la fe, y llorar por todo ello con amargas lágrimas), sino de que, si la «Razón» gobierna la realidad, entonces el mal queda justificado. Porque si Dios existe, podemos tomar a Leibniz y decir que nos encontramos ante un mal inevitable y que hasta nos hará ser agradecidos; o de lo contrario, tendremos que admitir que el mal es imposible, pero, como lo vemos, deberemos negar a Dios, o afirmar que se trata de un Dios despreciable o, en el mejor de los casos, impotente.⁴⁶⁷

Por ello, a veces deseamos cosas absolutamente absurdas, pues a causa de nuestra estupidez, vemos en ellas el camino más fácil para la consecución de alguna presunta ventaja. Pero el día en que todo esté explicado y calculado sobre el papel (lo que es muy probable, ya que resulta repugnante pensar que haya leyes de la Naturaleza que el hombre jamás descubrirá), entonces será cuando desaparezcan los así llamados deseos. Porque el día en que la voluntad esté completamente confabulada con la razón, será cuando razonaremos y ya no desearemos, pues resultará imposible *desear* algo que no tenga sentido para la razón, teniendo en cuenta que no podremos proceder contrariamente a ella deseando algo malo para uno mismo... Y puesto que para entonces la voluntad y la razón estarán ya completamente calculadas, ya que algún día se descubrirán las leyes de nuestro, así llamado, libre albedrío, será cuando se establezca, y no es broma, algo parecido a una tabla matemática, de modo que realmente terminaremos por desear conforme a ella. Porque si a mí, por ejemplo, alguien me calcula y me demuestra con exactitud, que cuando yo le hice el corte de mangas a fulano, lo hice porque no podía no hacérselo, y porque estaba determinado a ello, en tal caso, también debería de contestarme ¿de qué *libertad* puedo disponer yo entonces, teniendo en cuenta que soy un hombre instruido, que en su día se licenció en ciencias? De este modo, hasta podría calcular toda mi vida con treinta años de anticipación. En una palabra, si esto fuera a ocurrir, ya nada podríamos hacer, pues a pesar de todo, habríamos de aceptarlo. Al margen de esto, debemos de repetirnos sin cesar, que inevitablemente, en un momento determinado y en unas circunstancias concretas, la naturaleza no va a venir a consultarnos nada; que debemos aceptarla tal y como ella es, y no tal y como nos la imaginemos; y si se diera el caso de que realmente tendiéramos hacia la tabla matemática y el

⁴⁶⁷ «Pero toda esperanza continuó incumplida. El viejo Dios no *podía* hacer ya nada de lo que en otro tiempo era capaz. Lo tendrían que haber abandonado. ¿Qué sucedió? Se *cambió* su concepto, — se *desnaturalizó* su concepto: a este precio se lo mantuvo. — Yahvé, el Dios de la "justicia", —*ya no* una unidad con Israel, una expresión del amor propio del pueblo: solo seguía siendo un Dios bajo condiciones... Su concepto se convierte en un instrumento en las manos de agitadores sacerdotales, que a partir de entonces interpretan toda felicidad como un premio, toda infelicidad como un castigo por la desobediencia a Dios, por el "pecado": es aquella manera de interpretación muy falaz de un presunto «orden moral del mundo» [...]» Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., p. 68.

calendario, y bueno... incluso también hacia la probeta, pues entonces ¡qué podríamos hacer, más que aceptar la probeta!⁴⁶⁸

Con el azar entendido como fuerza nihilista ocurre algo distinto, pues la ausencia de Dios repercute en el vacío de un sustento moral necesario para guiar a los hombres: esto es lo que piensa firmemente Dostoievski. Si no existe Dios, cada uno puede tomar la justicia por su mano como Raskólnikov o Stavroguin, o manipular los hechos a su antojo, provocando la tragedia en provecho de sus propios fines, como es el caso de Iván Karamázov. Y esto, ¿a santo de qué? A santo de que, *porque* no hay castigo para el que lo merece, la existencia resulta inaceptable. El azar permite que todo ocurra, y la ausencia de Dios nos desampara, por lo que todo vale y toda voluntad es lícita, sin que sea posible distinguir una moral. No es el azar el que lleva al mal, sino a la posibilidad de que todo ocurra, y de ahí la incertidumbre. Por eso Shestov afirma, misteriosamente, que si Dios existe, todo es posible: porque Dios mismo es azar y así permite la existencia simultánea de bien y mal. En cambio, tal como lo formula Iván Karamázov, si se niega a Dios surge el azar, porque entonces todo queda permitido. ¿Es justificable el asesinato entonces, si esa es la decisión que toma la voluntad? El determinismo niega en última instancia la voluntad y supone una suerte de expiación metafísica, ya que todo está dominado por fuerzas sobrenaturales irrevocables. Macbeth tenía que morir a manos de Macduff, no podía ser de otra manera; y por ello el camino que le lleva a la muerte era sin duda inevitable. Sus manos no pueden estar entonces en ningún caso manchadas de sangre: la culpa es en todo caso del malhadado destino, de la naturaleza ciega que impuso a Macbeth esa condena y llenó su corazón de veneno sin que él pudiera hacer nada. ¡Fue la «dialéctica», no el alma de Macbeth! El azar, sin embargo, permite la afirmación absoluta del caos, pues todo es posible. Si uno, con su propia mano, puede coger el puñal y poner decididamente fin a todo, no sólo a su vida, sino también a la de los demás, tal y como se le antoje a su voluntad; si entonces, *todo está permitido*... entonces quizá todos quedemos para siempre embrujados por un profundo remordimiento.

Dostoievski no quiere reducir la dialéctica del bien y el mal a un grandioso suceso cósmico, como en el maniqueísmo. Para él es una tragedia humana, más aún, la tragedia del hombre, pero es necesario que sea enteramente implantada sobre la libertad.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, op. cit., pp. 91-92.

⁴⁶⁹ Pareyson, op. cit., p. 187.

Con lo dicho por Iván, la afirmación de la existencia de Dios implica dos posibilidades: en el plano metafísico, la presencia de Dios vendría a significar que todo está predestinado (esto es, lo contrario al azar; pues si la ausencia de Dios desemboca en el caos, su presencia implicaría una armonía racional de todas las cosas); en el plano moral, la presencia de Dios marca una serie de pautas y valores (esto es, lo contrario al nihilismo, siempre que tomemos la moral como negación del nihilismo). Pero, desde otro punto de vista, se puede afirmar que de la negación de Dios no se sigue (*necesariamente*) el azar: siendo Dios mismo arbitrario, es la «Necesidad» lógica (el orden acorde a unos preceptos universales, la justicia de una «Verdad» inexpugnable contraria a Dios) la auténtica representación del nihilismo, nihilismo que no es azar, sino determinismo. Probablemente sea aquí donde Shestov se enfrenta de manera más encarnizada a la historia de la filosofía (y de la teología): Dios como horrible abismo, *Deus absconditus*. Por ello la moral, para Nietzsche, surge como doctrina racionalista (ya que para Nietzsche la moral nihilista viene de la religión y no, como afirma Shestov, es la moral la que corrompe la revelación con su cientificismo racionalista) que interpreta y envenena a los hombres. Sin embargo, en Dios no existe la moral, sino la más cruenta inmoralidad. Dios es la eternidad y la muerte de la vida, el desconcierto entre Ser y no Ser, el terror ante el abismo, la horrible cruz, aceptación de ser uno mismo con el destino, como querría Nietzsche desde altas montañas. «Puede que un ser supremo deba escoger por igual entre la existencia y la inexistencia.»⁴⁷⁰ No podemos creer en un Dios que nos desampara, un Dios que no sabemos por qué permite o deja de hacer. Pero entonces entraríamos de nuevo en el juego de la potestad de Dios, pues todo lo que ocurre es su obra, no «lo que permite» o deja hacer. No es la ausencia de Dios la condición que posibilita al mal, sino que el mal es posible debido a la existencia de Dios. Encuentre cada cual el consuelo que le parezca. Las almas en pena se adentran lentamente en la boscosa oscuridad de la noche.

Si el mal es necesario para el logro del bien, si la experiencia del pecado es necesaria para la salvación, la distinción entre el bien y el mal desaparece en la indiferencia y en la ambigüedad: éste es el éxito desolador de la dialéctica de la necesidad. Pero la dialéctica de la libertad asegura que la experiencia de la libertad es mucho más profunda que la experiencia del mal, porque la libertad es el único camino posible hacia el bien. El mismo mal es producto de la libertad, del

⁴⁷⁰ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 395.

mismo modo que sólo de la libertad depende que el sufrimiento logre redimir al hombre por medio de la libre experiencia del arrepentimiento y la libre invocación del perdón divino.⁴⁷¹

SUFRIR PARA EXISTIR

El ascetismo busca la comunión trascendente a través de los tormentos corporales, que ayudan a liberar el alma de los apegos del mundo. Por eso mismo el estoico no renuncia a sufrir, sino que se mantiene impasible ante el dolor con el fin de alcanzar esa quietud inescrutable que ya no le separe del destino universal; también así, en cierto modo, el platonismo enseña a morir para regresar al εἶδος originario. Y sin embargo, como afirma Nietzsche, el agua bate con fuerza bajo el puente, rompe las tablas y la absoluta quietud se desmorona. El asceta quiere despreciar el dolor de las heridas, pero el *Übermensch* quiere aprender a soportar el sufrimiento de la vida, pues el dolor de la existencia es un sacrificio que aceptar eternamente. La salud sólo puede alcanzarse cuando uno existe plenamente conforme a cada cosa, sin desanimarse por las tribulaciones, sin dejarse llevar por los desengaños del mundo, sin desaprovechar esa eternidad que no está más allá, sino que existe cada día en cada momento. De esta forma se revierte la angustia del hombre desarraigado, hundido en la aparente realidad.

Shestov defiende el sacrificio de la filosofía como monstruo acéfalo, e instituye el destino como ser irracional que vacila sin mucha cordura, casi dando tumbos; la imagen no es la del que, patéticamente, aguanta los embates de la vida como la estatua de un dios racional, sino que ahora se claman los gritos del profeta y se acompaña al alegre caballero jovial; vemos al hombre que llora amargamente desde las profundidades del subsuelo, al santo que perdona en silencio en la celda del monasterio, y al que calla, inocente, en el sanatorio. Un profeta no es más que aquel que ha sido degollado por Dios para quitarle la absoluta «Razón» que pertenece a la conciencia, de manera inversa a la intervención quirúrgica que, según se creía, podía extirpar del hombre la piedra de la locura. Mítia comprende bien que ha de redimir el sufrimiento de la existencia, pero Alekséi bien sabe que él no es capaz de cargar con esa cruz, y escoge cargar en su lugar todo el dolor de la familia Karamázov.⁴⁷² Las vicisitudes del destino

⁴⁷¹ Pareyson, op. cit., p. 174.

⁴⁷² «Escucha, pues: no estás preparado, una cruz como ésa no es para ti. Es más: una cruz tan grande de mártir ni te hace falta a ti, que no estás preparado. Si hubieras matado a nuestro padre, sentiría que la rechazaras. Pero eres inocente y semejante cruz es demasiado para ti. Por medio del sufrimiento

no nos resultan justas, y por eso nos quejamos; por eso es necesario el consuelo de una instancia mayor, perfecta y conforme a la «Razón», pero que, por su naturaleza trascendental, nos es inteligible; pero también es posible que toda esa solidez no sea más sólida que el puente que se derrumba con el agua y se hace astillas, la naturaleza que irrumpe cruel, ciega y accidentalmente en nuestra vida: porque si tuviéramos que soportar que existe una voluntad malintencionada que deliberadamente nos acecha y prepara nuestra desdicha, y si esa es la horrible verdad que nos negamos, entonces, sencillamente, vivir es imposible y la muerte es el único consuelo.

La voluntad en el hombre desea la vida eterna; la razón demuestra, como dos más dos son cuatro, citando a Aristóteles (la razón sin Aristóteles no puede arreglárselas), que todo lo que surge debe necesariamente desaparecer y que por tanto el hombre también *debe* sin falta morir, que nuestro temor y nuestra aversión es un mero prejuicio sin fundamento [...]. Ahora bien, según la doctrina del propio Schopenhauer, la razón no conoce ni puede conocer nada, la razón es una esclava y una servidora cuya tarea sólo consiste en cumplir las órdenes de la voluntad. [...] El propio Schopenhauer advierte que, en su filosofía, la razón traicionó su cometido [...]. Lo advierte, pero no se turba lo más mínimo e incluso se alegra. ¡Se alegra de que la hechicera a la que había logrado encadenar se escapara y comenzara otra vez con sus arbitrariedades! ¿Por qué se alegra? Al parecer, porque, de otro modo, la filosofía habría sido imposible, por lo menos la filosofía como «ciencia rigurosa». Pero la filosofía no sólo quiere ser «ciencia rigurosa», ¡también desea «lo más importante», desea encontrar las [raíces de todas las cosas], llegar hasta las raíces de la vida! Y he ahí un dilema: si obedeces a la razón, obtendrás una ciencia rigurosa, pero te irá a las antípodas de las [raíces de todas las cosas]; si quieres las [raíces de todas las cosas], es decir, si reconoces que lo más importante se encuentra allí donde se hunden esas profundas raíces, debes renunciar a la razón y a la esperanza de que alguna vez tendrás la cabal seguridad de que aquello que consideras raíces son en realidad tales. Pues la razón ha cautivado siempre al hombre por darle esa seguridad, esa *certitudinem* de la que incluso Spinoza [...] habla tan inspiradamente. La razón es hermana de la moral y siempre ha sabido actuar con métodos irracionales, con aquello que en lógica se llama *argumenta ad hominem*. [...] Aspira a la absoluta impasibilidad, a la suprema objetividad.⁴⁷³

Pero mágicamente, al mismo tiempo, aceptamos y negamos a Dios, sólo por querer seguir viviendo, e imaginamos que todo se arreglará, que todo tendrá sentido y

querías hacer renacer en ti a otro hombre; en mi opinión, bastará para ti que te acuerdes siempre de ese otro hombre, toda la vida, dondequiera que huyas. El no haber aceptado ese gran martirio, hará que sientas aún mayor tu deuda, y con esa sensación constante, toda la vida, quizás hagas más para tu regeneración que si fueras *allá*. [...] Las cargas pesadas no son para todos, para algunos resultan insoportables... [...] Pero has de saber que no te condenaré nunca.» Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit, pp. 1207-1208.

⁴⁷³ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., pp. 398-399.

no es culpa de nadie; como mucho, la culpa es nuestra por tener o dejar de tener fe. Dostoievski y Kierkegaard querían creer que, pese a toda la decadencia moral y toda la putrefacción del mundo, Dios redimiría el nihilismo de la existencia. Y así el hombre hueco, tibio, desengañado porque su vida ya no tiene sentido y el mundo no ofrece más que la justificación de sus fracasos, se desvela en la noche, sin saber todavía si se encuentra dormido o en vela, si es el fantasma de un alma, condenado a la perdición de las llamas del infierno, o si reposa en la hondura del bosque, inadvertido de si su vida aún tiene remedio. «Somos de la misma materia que los sueños y el sueño envuelve nuestra breve vida.»⁴⁷⁴ Sin saber todavía qué escoger, si quiere creer o no en la «Verdad», en la fe, en la salvación, así va, tambaleándose, o quizá meciéndose en la noche, vertiendo su alma mientras todo se le oculta, porque todavía va en sueños, incapaz de estar despierto, pero tampoco puede ya dormir, desconfiado. «En mi búsqueda de respuestas a la cuestión de la vida, experimentaba exactamente el mismo sentimiento que el hombre que se ha perdido en un bosque.»⁴⁷⁵ Todavía dormido, todavía desvelado, todo permanece oscuro, y se adentra en el bosque; no puede adivinar si la vida es desde el principio un oscuro bosque, o si es que siempre ha sido demasiado tarde, condenado a la muerte sin querer aprender a morir, porque la muerte entonces se revela abrumadora y terrible como un dios, y ese miedo proviene de aquel horror ancestral y sagrado que nos ayuda a comprender que no podemos vivir sin aprender a morir. De ahí que el mundo sirva de paliativo para sobrellevar el profundo terror de la muerte, envenenando lentamente el alma del hombre, quien ya no sólo se desentiende de la presencia de la muerte, sino que deja, consecuentemente, de atesorar la vida y pierde su arraigo con la naturaleza. Apenas fantasma, el hombre se vuelve incapaz de amar, pero le repugna con la misma fuerza el mal (así lo ratifica la moral); no soporta su propio dolor, y tampoco puede aceptar a los demás. Se encuentra profundamente desarraigado y no comprende por qué, soñoliento y desapercibido. Insensible a la naturaleza, el alma es un fantasma que vaga cansada de lamentarse, incapaz de acumular la áspera angustia en su pecho; la muerte no es el paso a un *más allá*, sino que sella el final que se nos anuncia desde el primer día; con lágrimas de impotencia nos soterramos en el bosque, condenados eternamente a esperar en la espesura de la muerte.

⁴⁷⁴ William Shakespeare, *La tempestad en Romances. Obra completa*, vol. 4 (Barcelona: Penguin Clásicos, 2018), p. 661. «We are such stuff as dreams are made on; and our little life is rounded with a sleep.» Acto IV, Escena I.

⁴⁷⁵ Tolstói, op. cit., p. 53.

Vanidad de vanidades, dijo el Predicador, vanidad de vanidades; todo es vanidad. ¿Qué provecho saca el hombre de todos los afanes que persigue bajo el sol? Generación va, generación viene, y la tierra permanece siempre. Sale el sol, se pone el sol y corre al lugar por donde volverá a salir. El viento sopla al sur y sopla al norte, y gira que te gira, el viento reanuda su carrera. Todos los ríos van al mar, pero el mar nunca se llena; y, sin embargo, los ríos van siempre al mismo lugar. Todas las cosas cansan, y nadie es capaz de explicarlo; ni el ojo se sacia de ver, ni el oído de oír. Lo que fue, eso será; lo que se hizo, se hará: nada hay nuevo bajo el sol. Y si de algo se dice «Esto es nuevo», eso ya existió en los siglos que nos precedieron. No queda recuerdo de los antepasados, y de los que vendrán detrás tampoco quedará recuerdo entre sus sucesores.⁴⁷⁶

ONTOLOGÍA DIVINA

Si Dios existe, nos quiere desdichados, luego si esto es así no podemos aceptarlo ni creer en Él. O sucede precisamente al revés: como somos desdichados, no tenemos ningún motivo para creer que existe un Dios que vela por nosotros. Sin embargo, sin desdicha no habría fe, porque no habría sensación de ausencia, no habría rencor, duda, temor, no habría espera ni posibilidad de salvación. Entonces se trata de una relación de conveniencia, casi abusiva: Dios necesita que seamos desdichados para hacernos, forzosamente, creer en Él. Tal vez incluso necesita que le temamos, y entonces, pese a ser desdichados, no nos atrevemos a rechazar que no existe y nos convencemos de que la desdicha es una prueba. ¡Entonces Dios es un Gran Inquisidor! O más bien puede tratarse de una lección para que, a través del esfuerzo y el dolor, aprendamos a sufrir y a tener fe. Y si Dios es celoso y pasional, también quizá pueda apiadarse y compadecerse en su misericordia. Pero probablemente todo lo que se cuenta sobre Dios sea una mera leyenda, el mito que nos repara y solivianta desde el principio de los tiempos, y bien que hace en no existir, porque si Dios existiera nos sería decididamente imposible aceptar esta vida. En ese caso acabaríamos pensando como Iván Karamázov, y no sabemos si por fortuna o desgracia, Dios es siempre *Deus absconditus*.

Uno se convence de que Dios tiene que existir porque es imposible tener tan mala suerte, porque en ese caso tendría que tratarse de inquina y somos muy dados a la superstición. El hombre no puede ser tan infeliz por casualidad: tal vez Dios pueda ser cruel, pero el destino no puede serlo, porque si de todas las cosas que podrían pasarle a uno de forma arbitraria se ha dado que sea profundamente infeliz y tenga tan mala

⁴⁷⁶ Ecl 1, 1-11.

suerte, entonces la vida es un abismo sin sentido y no merece ser vivida. A Dios se le puede exigir, pero si no está en ninguna parte y en su lugar nos encontramos desamparados ante un destino ciego, entonces sólo nos podemos matar. Por eso nos quedamos con la superstición y pensamos que la desdicha es un castigo de la voluntad de Dios; que todo lo que le sucede al hombre se remonta a la parábola del hijo que se marchó y fue para siempre repudiado, igual que el hombre quedó maldito al ser expulsado del Paraíso; y un día el hijo vuelve y el padre le perdona, pese a todo.⁴⁷⁷ Dios sólo podría respondernos (a nuestras quejas, dudas, temores, sufrimientos) después de la muerte. En primer lugar, porque si no existe, de todos modos nunca podría revelarse (ni antes ni después, pero sobre todo, desde luego no antes, es decir, en vida, a menos que fuera fruto de un delirio, y eso significaría que, como los santos, estamos cerca de la muerte). Y si existe y se revela, entonces es que ya estamos muertos (y esa visión, justamente, anuncia para los santos el valor del cielo en detrimento de la vida, por lo que merece la pena morir cuanto antes para llegar hasta Dios). Porque aquel al que se le revela, muere, ya que no puede soportar a Dios. Y aún así, hay quien mantiene su fe.

Y el hombre ridículo tuvo que examinar y reflexionar vaya uno a saber cuánto —si quieren averiguarlo, releen ese pequeño pero notable cuento por todos olvidado— para conseguir una «nueva» verdad, conseguirla y perderla en el mismo instante en que la halló. Lo más sorprendente de todo es que esa verdad no es en absoluto nueva; es la más vieja de las verdades, casi tan vieja como el mundo, pes fue revelada al hombre casi al día siguiente de la creación del mundo. Fue revelada, inscrita en el Libro de los libros y enseguida olvidada por todos. Ustedes han adivinado, por supuesto, que me refiero al relato sobre el pecado original. El hombre ridículo, que ya había decidido quitarse la vida puesto que «todo le daba igual», se durmió y vio en sueños lo que cuenta la Biblia. Soñó que se veía entre gente que no había probado los frutos del árbol del conocimiento de bien y del mal, que no conocía aún la vergüenza, que carecía de conocimiento y no sabía ni quería juzgar. [...] En ninguna de las teorías del conocimiento contemporáneas se plantea con tanta profundidad y agudeza la cuestión de la esencia y significado del conocimiento científico. Sólo en la Antigüedad los clarividentes Platón y Plotino (de los cuales, por supuesto, Dostoievski no tenía ni idea) se acercaron y, en la medida en que ha sido dado a los mortales, resolvieron el problema planteado por Dostoievski: renunciar al conocimiento científico para alcanzar la Verdad. La Verdad y el conocimiento científico son irreconciliables. La Verdad no soporta las cadenas del conocimiento, se sofoca en los férreos brazos de las «evidencias» que proveen certeza a nuestro conocimiento. La ciencia, continúa el hombre ridículo, «descubre las leyes» y coloca las «leyes de la felicidad por encima de la felicidad»; la ciencia quiere «enseñar a vivir». Sin embargo, la Verdad está por encima de las

⁴⁷⁷ Lc 15, 11-32.

leyes; éstas son para ella lo mismo que para Dostoievski fueron alguna vez los muros de la prisión y los grilletes. El propio Dostoievski está estupefacto y engeguado por su profética visión; ni él sabe si debe aceptarla o no, si es sueño o realidad, delirio o revelación.⁴⁷⁸

En *Memorias del subsuelo* Dostoievski desentraña las consecuencias de la negación de Dios y la aceptación de la «Razón» a través de la duda metodológica: llegamos al hombre del subsuelo porque el nihilismo se descabeza y el racionalismo se convierte en la locura propia del santo. No es que el hombre del subsuelo tenga fe, sino que el nihilismo de la verdad le acaba conduciendo, contradictoriamente, al nihilismo de la nada y la paradoja, porque si quiere dar cuenta de que todo tiene un sentido, acaba llegando a la conclusión contraria: que nada lo tiene.⁴⁷⁹ Cuando la fatalidad es un muro insalvable contra el que el alma se desgarrar, el hombre del subsuelo no niega la validez universal de las leyes científicas, sino sus consecuencias, o, mejor dicho, el aprovechamiento que hace de ello el dogma científicista. No niega «dos por dos son cuatro», sino que no lo acepta, y este matiz es fundamental. Y no lo acepta, justamente, porque «dos por dos son cuatro», en las manos del racionalismo, «es el comienzo de la muerte», es la sangre y el veneno que se vierten, es el presagio del Apocalipsis en el alma, es la revelación de que todo se acaba y nos hundimos en el abismo de la existencia. «Frente a la idea de la armonía cósmica, que intenta absorber a la humanidad en la necesaria legalidad del universo, el hombre opone su derecho a combatir arbitrariamente las verdades obligatorias, como son las de las matemática. A la pretendida racionalidad de la vida, que se pretende erigir como guía infalible de la conducta, el hombre opone la independencia de su voluntad, que puede ser arbitraria hasta el punto de desear deliberadamente la infelicidad.»⁴⁸⁰ El hombre del subsuelo nos resulta perturbador porque nos hace ver una vida en la que, apresados por las leyes de la lógica, ya no podemos vivir. Nos defraudamos por existir en el mundo, por la necesidad de otorgarle un valor impostado a nuestras acciones. Preferimos ser infelices, porque así fingimos que nuestra vida tiene significado, concediéndole importancia a lo superfluo; pero el sabio nos dice «vanidad de vanidades; todo es vanidad.» La validez universal que reduce la existencia a fórmula avala el desamparo primordial por el que no

⁴⁷⁸ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., pp. 115-117.

⁴⁷⁹ En *El adolescente*, Kraft decide suicidarse a través del razonamiento matemático-nihilista. «[...] el propio Kraft concibió su muerte en forma de deducción lógica.» Dostoievski, *El adolescente*, op. cit., p. 208.

⁴⁸⁰ Pareyson, op. cit., p. 52.

encontramos ya ningún sentido a nuestra vida, pues la moral y la «Razón» se impondrán irremediablemente a nuestra voluntad.

Estarán convencidos también de que, para entonces, el hombre dejará *voluntariamente* de equivocarse y, por decirlo de alguna manera, no deseará que exista discordia entre su voluntad y sus intereses normales. Por si fuera poco: dirán que, para entonces, la propia ciencia enseñará al hombre (aunque en mi opinión esto sería un lujo) que éste en realidad no tiene, ni nunca ha tenido, voluntad ni capricho, y que él mismo no es más que un teclado de piano o el perno de un órgano; que por encima de todo, existen en el mundo las leyes de la Naturaleza y que todo cuanto él haga, no se hace conforme a su deseo, sino por sí mismo, es decir, conforme a las leyes de la Naturaleza. Por consiguiente, le bastará al hombre con descubrir esas leyes de la Naturaleza para dejar de responsabilizarse de sus actos y para que la vida se le presente entonces extraordinariamente fácil. Entonces, todos los actos humanos se codificarán conforme a esas leyes, es decir, conforme a las matemáticas, al estilo de las tablas de logaritmos, hasta el 108.000, y se reflejarán en los calendarios; o lo que sería aún mejor, saldrán ediciones bienintencionadas, similares a los actuales diccionarios enciclopédicos, en los que todo aparecerá tan bien calculado y anotado, que ya no habrá en el mundo lugar para las aventuras ni para actos individuales.⁴⁸¹

SI ES QUE PODEMOS EXISTIR ASÍ

El problema que plantea la religión en todas sus dimensiones, principalmente, es el siguiente: ¿qué supone la existencia de un Dios dogmático, y cómo afecta para una comprensión emocional, dolorosa, abisal, de la vida? En primera instancia, por supuesto, el Dios de la ley judía (YHWH) es el Dios cruel, terrible y celoso que impone la regla comunitaria inquebrantable, un Dios al mismo tiempo irracional y social. Pero más allá de este marco social, ¿cómo llega, a los márgenes de cada vida, a afectar esta terrorífica presencia de Dios? Porque podemos comprender cómo el Dios judío, musulmán, cristiano o de cualquier otra confesión se hace presente en las actividades litúrgicas, ¿pero qué dimensión cobra el dogma en el sufrimiento propiamente individual? ¿Es realmente compatible el dogma con la creencia religiosa, o es que siempre habrá de entenderse la religión como una creencia necesariamente comunitaria? En este punto tal vez sea relevante recuperar la distinción entre una comprensión emocional de la existencia y aquella visión coercitiva del Gran Inquisidor, que se apropia de la vida. Es imposible, tal vez, resolver la cuestión; sin duda sólo la puede

⁴⁸¹ Dostoievski, *Memorias del subsuelo*, op. cit., p 89.

resolver cada uno interiormente. La religión, en tanto que se comprende su valor mítico, literario, poético y emocional, que responde a ese horror sobrenatural del alma ante la muerte, se distingue ya demasiado de todo el corte histórico, político, social, que se le quiera dar por parte de los estamentos oficiales. Pero baste sólo con este apunte: como ya se ha señalado, cada cual deberá en cada caso (si lo encuentra oportuno, desde luego) resolver este problema.

De hecho, todo metafísico está más preocupado en convencerse de que Dios existe que en la propia existencia de Dios. Si logra creer ya tiene suficiente, no importa si resulta estar equivocado. Ha encontrado un consuelo; más no buscaba. Si fuera de otro modo, comprendería que el hecho de que él crea no demuestra en absoluto la existencia de su objeto de fe. Comprendería que carece de toda importancia lo que él crea, que toda la cuestión estriba en si existe un principio supremo consciente o si nosotros, los vivientes, somos eternos esclavos y tributarios de las leyes de la muerta necesidad. ¡Pero qué le importa a él todo eso! Él se declaró acérrimo enemigo del eudemonismo y todo lo que quiere es consuelo, consuelo y consuelo. [...] Y sin embargo, Dios quizá exista y no deba ser inventado ni por Voltaire ni por los metafísicos. Quizás la falta de fe en Dios no sea una objeción a su existencia, sino justamente una prueba aún mayor que la fe. ¿Nunca se les ha ocurrido esto a los metafísicos? ¡Qué lástima! Puede que en ello hallaran un «consuelo» para sí mismos y dejaran de reprimir con la moral, los puños y demás métodos semejantes a los que, por desgracia, recurren con tanta frecuencia.⁴⁸²

Ahora bien, ante la cuestión de la justificación del mal y de la existencia de Dios — que Dios, ya se ha señalado, no necesita que se crea en Él, más bien al contrario, se cree en Dios precisamente porque bien podría no existir, y por eso *se cree*; de existir la certeza de que efectivamente existe, ¿qué sentido tendría la fe? —, Shestov se opone tajantemente a los postulados de Leibniz y la dialéctica hegeliana. Pero entonces, ¿es el mal del todo inevitable, y únicamente podemos resignarnos al triunfo del nihilismo? Shestov, como Dostoievski, no creía tanto en la existencia de un bien y un mal absolutos, sino en la capacidad del hombre para obrar bien o mal; por tanto, no se trata de que el bien y el mal, como fuerzas abstractas, dominen el alma del hombre, sino de que el hombre es capaz de realizar, por medio de su libre voluntad, buenas o malas acciones. «La experiencia fundamental y decisiva de Dostoievski consiste en la constatación de la realidad del mal.»⁴⁸³ A lo largo de su obra, Dostoievski «nos recuerda que la realidad del mal y del dolor, del pecado y del sufrimiento, de la culpa y de la pena, del delito y del castigo, constituye desgraciadamente una realidad efectiva e

⁴⁸² Shestov, *Apoteosis de lo infundado*, op. cit., p. 176.

⁴⁸³ Pareyson, op. cit., p. 51.

ineludible que confiere a la condición de hombre un carácter eminentemente trágico.»⁴⁸⁴ Jesús negó las tentaciones del diablo precisamente para poner de relieve la libertad del hombre. ¿Pero es posible la libertad en un mundo al que no hemos venido libremente? «A los hombres no les preguntaron si querían ser o no ser cuando los llamaron a la vida desde la nada; tampoco se lo preguntarán ahora, cuando de esta vida los llamen hacia una nueva existencia o los devuelvan a la nada.»⁴⁸⁵ ¿Qué nos queda, entonces, sino un determinismo nihilista y la negación de todas las certezas? «No haber nacido aventaja a cualquier otra consideración, y, de haber nacido, volver cuanto antes allá precisamente de donde se ha venido es con mucho lo segundo mejor [...]»⁴⁸⁶ Esta enfermedad del alma proviene de la «Razón» fatal de tiempos remotos, la soberbia que pretende arreglar de algún modo lo incomprendible: la conciencia del pecado original, la virtud de sabios griegos decadentes, la certeza del solipsismo del *cogito*, el progreso del sujeto trascendental y la justificación de la «cosa en sí» (¡y tan en sí!) kantiana, aberraciones brutales del Dios mítico y pasional de los primeros días de la existencia y de la naturaleza abismal de Jesús, que sólo Dostoievski, a través de Myshkin, fue capaz de comprender en su monstruosa forma.⁴⁸⁷ También por eso cree fervientemente que el hombre, a pesar de ser capaz de las mayores perversiones, incluida la negación de Dios, todavía puede guardar en su corazón la piadosa humildad de la fe. La transfiguración redentora de la fe aún es posible para esos hombres tibios, hombres abyectos, descontentos con la vida, pero aún profundamente temerosos de Dios. Otra cosa es aceptar la fatalidad con la voluptuosidad griega del rito dionisiaco; pero, de nuevo, el alma de los hombres huecos está demasiado enferma como para poder desprenderse del remordimiento de conciencia. Jesús, por supuesto, es suficientemente solar, y su mito regresa a los principios sagrados de los misterios órficos; porque el Ser deja de ser, y Ser es dejar de ser...

La consideración de la legalidad del universo y del papel orientador de la razón como guía infalible y constante de la conducta moral ha fracasado estrepitosamente. En vez de la armonía del universo el hombre puede preferir perfectamente la destrucción, y a la pretendida coincidencia de intereses y virtud puede oponer la deliberada voluntad de hacer el mal.

⁴⁸⁴ *Ibíd.*, loc. cit.

⁴⁸⁵ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., p. 259.

⁴⁸⁶ Sófocles, *Edipo en Colono* en *Obras completas de Esquilo, Sófocles y Eurípides* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2019), p. 412.

⁴⁸⁷ «¿Pero acaso pudo ella sentir algún interés por ti? Pero si ella misma te llamaba "idiota" y "monstruito".» *El idiota*, p. 491.

Dostoievski es contrario a todos los mitos optimistas de la razón y del progreso y se empeña en hacernos ver la innegable presencia de lo demoniaco en la vida del hombre.

En primer lugar, pese a que el universo manifiesta armonía y racionalidad, belleza y bondad, no podemos decir lo mismo del hombre y de su mundo, en el que anida el mal y reina el pecado.⁴⁸⁸

Por eso quizá no haya hombres buenos, sino buenas acciones; de ahí que Mitia crea que Dios y el diablo luchan en el corazón del hombre, lleno por igual de rencor y ternura. «Que el hombre obre el mal no es fruto de la ignorancia, porque puede deberse perfectamente al puro gusto de hacer el mal.»⁴⁸⁹ Tan sólo podemos aceptar, y es lo que hará Shestov, que ni el bien ni el mal existen, y tampoco así los hombres podrán caer hechizados por el conjuro del mundo. Sólo se puede soportar la vida, sólo se puede existir *sanamente* cuando se existe conforme a la naturaleza, y no a la fórmula, conforme al destino que uno mismo hace suyo, que moldea del azar tomando para sí lo que reconoce como sano, es decir, «bueno». Ni la moral, ni ningún otro saber teórico, es capaz de definir el sentir del hombre, sino únicamente sus propios actos: sus virtudes y sus pecados son tan injustificables como el Dios o el ídolo que se ha inventado y al que piadosamente le reza. «En una palabra, para la naturaleza, para esa X que llamamos naturaleza, no hay nada bueno ni malo. Sólo para los individuos hay bueno y malo.»⁴⁹⁰ Cualquier motivo puede convencerle para justificar que la acción se considere «buena», igual que cualquier desengaño puede llevarle a la desesperación y al desprecio. Su naturaleza es colérica e imprudente, pero también inocente y compasiva, porque añora la calma y el arrobo y todos los temores y perversiones habitan continuamente en su alma. El misterio atemporal que siempre vuelve, que siempre se nos presenta, se debe a la carencia primordial de aquello que el hombre nunca podría haber tenido, porque nunca podría haber sido feliz.

Hablaba con tanta sinceridad como usted y, aunque bromeaba, lo hacía con un deje de tristeza; yo, decía, amo a la humanidad, pero me admiro de mí mismo: cuanto más quiero a la humanidad en general, tanto menos quiero a los hombres en particular, es decir, por separado, como simples personas. En sueños, decía, he llegado con frecuencia hasta apasionados propósitos sobre el servicio a la humanidad y, quizás, habría caminado hacia la cruz por la gente si ello hubiera resultado necesario en algún momento; por otra parte, sin embargo, soy incapaz de vivir con otra persona dos días seguidos en una misma habitación, lo sé por experiencia. [...] En veinticuatro horas puedo llegar a odiar hasta a la mejor de las personas: a uno porque pasa mucho tiempo

⁴⁸⁸ Pareyson, op. cit., p. 54.

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, loc. cit.

⁴⁹⁰ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., p. 236.

comiendo a la mesa; a otro, porque está resfriado y se suena sin cesar. Me convierto, decía, en un enemigo de las personas no bien éstas empiezan a relacionarse conmigo. En cambio, me ha sucedido siempre que cuanto más he odiado a la gente en particular, tanto más apasionado ha sido mi amor por la humanidad en general.⁴⁹¹

¿Pero es que existimos, en el fondo, en una suerte de purgatorio, o incluso en el infierno (dando por sentado que creamos en todo esto, claro está, si es que *podemos aceptar existir así — ¡si es que aceptamos existir, después de todo!...*) o nos hallamos más bien, todavía velados por el sueño, en aquel mágico bosque, entre el mar y la arboleda, entre animales que corretean vivos y muertos por los montes, donde todo es irracional y arbitrario, reñido con la realidad, y nunca podemos discernir sueño y vigilia, ni saber si estamos dormidos o despiertos? Pero, ¿quién quiere saberlo! ¿Por qué la razón quiere saberlo, por qué está reñido esto, por qué se empeñará la conciencia en ello? ¿Qué será la muerte: despertar o seguir dormido? ¿Y quién quiere saber si es mejor estar dormido o despierto, muerto o vivo, si ni siquiera sabemos si merece la pena ser inteligente e infeliz antes que ser un idiota, alegre e ingenuo, inconsciente, envuelto por las eternas penumbras, tímido y mudo, que ha perdido la cabeza, como Myshkin en el sanatorio, o como Nietzsche en el mirador, contemplando el cielo en calma?

EL SUEÑO ROTO DE LA RAZÓN

En efecto, ¿qué derecho tenía esa naturaleza a traerme al mundo en virtud de no sé qué leyes eternas? Fui creado con una conciencia y he *tomado conciencia* de esa naturaleza: ¿qué derecho tenía a dotarme de conciencia sin contar con mi consentimiento? Consciente tanto como sufriente; pero yo no quiero sufrir... ¿Por qué iba a consentir en sufrir? La naturaleza, a través de mi conciencia, me revela cierta armonía del todo. La conciencia humana ha creado religiones a partir de esa revelación. La naturaleza me dice que, aunque sé perfectamente que no puedo participar ni participaré jamás en esa «armonía del todo» y que nunca comprenderé lo que significa, debo acatar esa revelación, someterme, aceptar el sufrimiento en nombre de la armonía del todo y prestarme a vivir. Pero si tuviera que elegir en conciencia, no cabe duda de que preferiría ser feliz en el único momento en que existo; en cuanto al todo y a la armonía, una vez que sea aniquilado, poco puede importarme si perduran o desaparecen al mismo tiempo que yo. La cuestión es por qué tendría que preocuparme de que perduren después de mi muerte. Más valdría haber sido creado como los demás animales, es decir, vivir sin tener una concepción racional de mí mismo. Mi conciencia no es precisamente una armonía, sino al contrario, una

⁴⁹¹ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 102.

disonancia, porque por su culpa soy infeliz. ¡Fijaos en quiénes son felices en el mundo, en qué personas *aceptan* vivir! Justamente las que se parecen a los animales y, debido al escaso desarrollo de su conciencia, están más cerca de su condición. [...] Sí, si yo fuera una flor o una vaca, encontraría satisfacción. Pero, mientras me esté haciendo preguntas todo el tiempo, como sucede ahora, no puedo ser feliz, ni aunque gozara de la dicha suprema e *inmediata* de amar al prójimo y ser amado por la humanidad, pues sé que mañana mismo todo eso puede desaparecer: yo, toda esa felicidad, todo ese amor y toda la humanidad volveremos a la nada, al caos primigenio. En esas condiciones no puedo aceptar ninguna clase de felicidad: no es que me niegue a aceptarla, no es que me obceque con algún principio, sino simplemente que no puedo ni podré ser feliz mientras sea consciente de que mañana me espera la nada. Es un sentimiento, un sentimiento espontáneo, y no puedo dominarlo. [...] Y por más razonable, alegre, justa y sagrada que sea la vida de los hombres sobre la tierra, mañana también ella quedará reducida a polvo. Puede que, por alguna razón, todo eso sea necesario, en virtud de no sé qué leyes todopoderosas, eternas y ciegas de la naturaleza, pero yo os digo que esa idea encierra un profundísimo desprecio por la humanidad, que me indigna en lo más hondo y se me hace tanto más insoportable cuanto que no se puede culpar a nadie.⁴⁹²

Todo aquello que pretende ser ciencia, que pretende matar el misterio, se pregunta Shestov, ¿de dónde obtiene su fuerza? ¿De dónde procede la magnanimidad del «Espíritu absoluto», de dónde surge la impertérrita autoridad de la «cosa en sí»? ¿Cuál es el tribunal supremo que le concede tamaña infalibilidad? ¿Acaso la ciencia que quería acabar con los fantasmas es la mayor fantasmagoría de todas, regando el mundo de ponzoña en lugar de pródiga sabiduría, haciendo de los hombres no «Espíritus», sino almas muertas? Para Shestov, la fiabilidad de un sistema filosófico como el de Kant o Hegel no se halla en férreos argumentos lógicos, sino en el convencimiento, la autocomplacencia, de que (por ciencia infusa o más bien fe) allí donde ellos señalan se encuentra la «Verdad», *quod erat demonstrandum*.

Lo real vino a nosotros no se sabe de dónde, está rodeado de un misterio eterno que engendra cambios incesantes y completamente imprevisibles. En esa misteriosa variabilidad de lo real reside toda la importancia, todo el encanto y toda la belleza de la vida. Sin embargo, ninguna ciencia —eso lo reconoce el propio Husserl— podrá dar cuenta de la caprichosa e inconstante realidad.⁴⁹³

⁴⁹² Fiódor Dostoievski, "Una sentencia" en *Diario de un escritor* (Barcelona: Alba Editorial, 2016), pp. 318-319.

⁴⁹³ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 289.

«La filosofía de la historia de Hegel es una burda y dañina falsificación de la vida. Su realidad racional no es ni racional ni real.»⁴⁹⁴ A la filosofía no se le puede conceder ningún respeto; ese supuesto sistema, construido en aras de la trascendencia, no se sostiene sobre «principio» alguno, pues se justifica única y exclusivamente a sí mismo, de forma tan autorreferencial como autoconclusiva: nada hay tan vacío como querer pretender la universalidad de una «cosa en sí», ¡y de dónde sale esa «cosa en sí»! ¡Dónde se justifica, quién le concede validez a sus presupuestos, sino la misma soberbia del hombre de la que proceden los viejos dioses! ¿Cómo podría demandar entonces respeto esta «cosa en sí» que no sabe uno de dónde sale, y cómo podemos entrar en el juego de las figuraciones lógicas, que no nos otorgan más que un consuelo vacío para no tener que hacernos cargo de la quiebra emocional que nos supone vivir cada día? En último término, las respuestas de la «Razón» resultan insatisfactorias para el hombre, que, impotente, se niega a vivir y condena a «esa naturaleza, que con tanta desconsideración y rudeza me ha traído al mundo para sufrir, a perecer conmigo... Y como no puedo aniquilar a la naturaleza, me aniquilo a mí mismo, llevado únicamente del hastío que me causa soportar una tiranía por la que no se puede culpar a nadie.»⁴⁹⁵

[...] el sol seguramente habrá salido y «sonará en el cielo», y una enorme, incalculable fuerza fluirá en todo el universo. ¡Que así sea! ¡Moriré viendo el origen de la fuerza y de la vida, y no querré esa vida! Si hubiera tenido el poder de no nacer, seguramente no habría aceptado la existencia en unas condiciones tan burlescas. Pero todavía tengo el poder de morir, aunque mi vida ya está llegando a su fin. [...] Por último, también está la tentación: la naturaleza ha limitado hasta tal punto mi actividad con sus tres semanas de condena que posiblemente el suicidio sea la única cosa que todavía pueda empezar y acabar por voluntad propia. Pues bien, ¿tal vez quiera aprovechar la última posibilidad de hacer algo? La protesta a veces no es poca cosa...⁴⁹⁶

Sin lugar a dudas, si hubiera querido, Shestov habría sido un gran académico, y habría tenido mucho éxito. Podría haber explicado (porque se las sabía al dedillo) las lecciones de Hegel, Spinoza, Kant, Descartes, Platón, Aristóteles y Plotino, pero, ¡es curioso!, prefirió renegar de todos ellos. Justamente porque los había leído no era capaz de aceptar esa mentirosa potestad de la «Razón» que todos adoraban. Shestov se adentró, repleto de dudas, en el bosque fantasmal del racionalismo. Como Tolstói,

⁴⁹⁴ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., p. 339.

⁴⁹⁵ Dostoievski, "Una sentencia", op. cit., p. 320.

⁴⁹⁶ Dostoievski, *El idiota*, op. cit., p. 618.

comprendió que «la vida es un absurdo»⁴⁹⁷ y que era el sentir de una carencia afectiva primordial, y no el proceso racional de la conciencia, el que adivinaba el misterioso abismo de la muerte. Entonces todas nuestras evidencias se derrumban, pues no pueden ofrecer ningún sosiego, y nos damos cuenta de que la existencia es un engaño. «Ese estado de ánimo podía expresarse de la siguiente manera: "Mi vida es una broma estúpida y cruel que alguien me ha gastado".»⁴⁹⁸ Ese cruel desamparo nos revela que somos almas muertas y que «no hay nada en la vida, que nunca lo ha habido y que nunca lo habrá.»⁴⁹⁹ Shestov se percató de que ese sentimiento ha permanecido siempre oculto en el corazón del hombre y trata de arrancar de él «los principios últimos» de los que proceden los primeros mitos, que responden a la necesidad primordial del hombre de la existencia de Dios. Pero esa búsqueda del origen de Dios en nuestra carencia emocional nos parece inadmisibile. Se admira mucho al filósofo «ejemplar», pero, ¿y al indeseable? Shestov, desde luego, decía cosas indeseables, mientras que Aristóteles obedecía sin rechistar a la moral. Y ese es el lugar que se le ha concedido a uno y a otro en el mundo, tal como les corresponde. «Es mejor ser desgraciado pero *saber*, que ser feliz y vivir... como un tonto.»⁵⁰⁰ Pero por esa soberbia jamás nos desharemos de la devastadora angustia que nos asola y que siempre ha embrujado con su maldición a los hombres. La conciencia tan sólo persiste en la infelicidad; cuando uno está contento, deja todo estar, porque todo está bien. Por mucho que, mientras nos dure el conjuro, nos proveamos de las distracciones que nos proporciona el mundo, vendrá el sabio del Eclesiastés a recordarnos que «todo es vanidad»; y con ese ánimo Tolstói escribe:

«Muy bien, tendrás seis mil desiatinas en la provincia de Samara y trescientos caballos, ¿y después qué?». Y me sentía completamente desconcertado, no sabía qué pensar. O bien, cuando empezaba a reflexionar sobre la educación de mis hijos, me preguntaba: «¿Por qué?». O bien, meditando sobre cómo el pueblo podría llegar a alcanzar el bienestar, de repente me preguntaba: «¿Y a mí qué me importa?». O bien, pensando en la gloria que me proporcionarían mis obras, me decía: «Muy bien, serás más famoso que Gógol, Pushkin, Shakespeare, Molière, y todos los escritores del mundo, ¿y después qué?».

Y no podía responder nada, nada.⁵⁰¹

⁴⁹⁷ Tolstói, op. cit., p. 31.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 33.

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, p. 34.

⁵⁰⁰ Dostoievski, *El idiota*, op. cit., p. 755.

⁵⁰¹ Tolstói, op. cit., p. 29.

Con horror sobrenatural se revela el sinsentido del mundo, con la misma ingenuidad de la naturaleza que se revela en las preguntas infantiles, «esas preguntas infantiles que nos acercan a lo esencial. Papá, ¿por qué no se cae el sol, por qué no vemos el viento, por qué no pueden hablar las flores, adónde se va la oscuridad del verano, adónde la luz en invierno, por qué muere la gente, por qué tenemos que comer animales, no les da pena a ellos morir, cuándo morirá el mundo?»⁵⁰² La naturaleza se nos presenta así brutalmente desgarradora, porque sabemos que, pese a todo el daño que haga, ella se mantiene ingenua e inocente. Creemos que nuestra virtud procede de la moral, pero, sin embargo, todos nuestros mitos nos explican que nuestro sufrimiento procede de la soberbia ante la naturaleza, de nuestra negativa a aceptar la indiferencia primigenia, y no encontramos explicación para ello. A nosotros nos fue dada la moral, nosotros seríamos como dioses, concedores del bien y del mal. ¿Es que tenemos que renunciar a ello para ser felices? ¿Y cómo sabremos si somos felices, si estaremos renunciando, al mismo tiempo que a la moral, a nuestra voluntad, para entregarnos al Ser común de todo, de tal modo que no podremos ser buenos ni malos, felices ni infelices? ¿Es que la naturaleza posee moral, conocimiento del bien y del mal? ¡Oh, eso es la filosofía: amor a la sabiduría! ¿Pero quién puede querer la sabiduría, y cómo podría, en cualquier caso, ser útil la sabiduría, si ha renunciado a ser saber para la muerte? «¿Acaso luchan la piedra, un trozo de hierro, el agua? Existen, y nada más.»⁵⁰³ Con el sufrimiento y la muerte pagamos la condena ancestral de nuestra arrogancia. «No puede ser —afirma nuestra razón, todo nuestro ser "espiritual"— que el conocimiento traiga la muerte. ¡Porque eso significaría que sólo es posible librarnos de la muerte si nos libramos del conocimiento, si perdemos la capacidad de distinguir el bien del mal!»⁵⁰⁴ La filosofía nunca nos sirvió para consolar el misterio de la vida, sino para reprimir su horror, confiando en que nunca pudiera volver a atormentarnos. ¡Y la vida estaba en el oráculo de Delfos, en los misterios eleusinos, no en Aristóteles! Hay más vida en un santo que empuña un cuchillo bañado en sangre, hay más misterio, que en todos los tratados de filosofía... No es de extrañar que Shestov concluya en varias ocasiones que los antiguos se encontraban más cerca de los dioses, y esto es sin duda mucho decir. ¿Qué va a decir la filosofía del amor, de la muerte, del misterio? ¡Palabrería! «Se borran los límites entre lo racional y lo irracional, entre el bien y el

⁵⁰² Jón Kalman Stefánsson, *Entre cielo y tierra* (Barcelona: Ediciones Salamandra, 2017), pp. 112-113.

⁵⁰³ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., p. 270.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 331.

mal: todo lo que nos enseñaban Sócrates y la filosofía helénica desaparece sin dejar rastro e ingresamos en el reino de las eternas e irremediables tinieblas.»⁵⁰⁵ ¿Estamos nosotros cada vez más lejos, o nos adentramos profundamente en el bosque, como también el pueblo judío se adentraba oscuramente a través de una columna de fuego? Cuando Dioniso fue despedazado por las bacantes existía mágicamente en la vida.

ANTICRISTIANISMO

Para formular brevemente el contenido de la leyenda del gran inquisidor podría decirse, no ya con palabras de Dostoievski, sino con las de otro gran predecesor, Lutero, que vivió cuatro siglos antes que él: el papa es el anticristo.⁵⁰⁶

Poco antes de ser ajusticiado por el tribunal de Roma, Lutero consiguió huir y ocultarse en un castillo en mitad del bosque. Allí se hizo pasar por un joven caballero, y enseguida asociamos en nuestra imaginación al joven caballero, el castillo en el bosque y el cristianismo medieval, como si nos recordase a una suerte de caballero jovial convencido por el caballero de la fe alrededor de bosques encantados, donde también se abre un claro, bosques eternos donde el Ser aún no era negado por la «Razón», donde aún quedaba algo de misterio; y esos bosques eternos seguían aún en Sirilund cuando Glahn trataba de reunirse con ellos. Pero es difícil despertar esa magia cuando nos acordamos de pronto de que aquel joven era nada menos que el terco Lutero.

[...] encontró la explicación de que Dios pone a prueba; encontró el consuelo de que, aunque el tiempo se vuelve muy pero muy largo cuando Dios pone a prueba, Dios puede restablecerlo todo otra vez, pues un día es para él como mil años. [...] Pero así como su preocupación aumentaba, y ésta aumentaba igualmente en quietud y humildad, así también, por mucho que hubiese sufrido, eligió siempre permanecer en la pugna del espíritu antes que estar en algún otro lugar del mundo, y finalmente el testimonio irrumpió en la plena certeza de la fe; pues quien cree en Dios contra el entendimiento, es confirmado en el hombre interior. A éste, la pugna del espíritu le sirvió como confirmación del hombre interior, aprendió lo más bello de todo, lo más bienaventurado, que Dios lo amaba; pues Dios pone a prueba a quien ama.⁵⁰⁷

Lutero, Dostoievski y Shestov coinciden en señalar al catolicismo como corrupción del cristianismo en la medida en que, a través de la tradición griega, llevó a

⁵⁰⁵ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 231.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁰⁷ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, op. cit., p. 113.

cabo un proceso de racionalización de la fe. De modo inverso, Nietzsche afirmará que el helenismo fue víctima del cataclismo cristiano, pues el cristianismo arruinó el inspirador legado de Roma; Nietzsche coincide, no obstante, en señalar la decadencia del mundo en el auge del cristianismo (claro que, por otra parte, Nietzsche se ocuparía más de la crítica a la sociedad protestante alemana que de la Iglesia católica). Como escribe Shestov en *Atenas y Jerusalén*, esta tendencia se vio reforzada por los filósofos escolásticos, que, en su afán por conciliar su religión con el pensamiento de Aristóteles, se emplearon en aplicar leyes eternas e inmutables y juicios universales a un Dios que, paradójicamente, es también concebido como omnipotente e inmortal — aunque cabría decir que, sobre todo, el principal de los atributos de este Dios racionalista reside en su inmovilidad. Es este un Dios, efectivamente, inmóvil, impotente ante el destino, encadenado a aquella «Necesidad» ante la que sólo cabe resignarse, porque dos y dos son cuatro y el mal pertenece a la existencia, pero con eso habrá que conformarse, pues significa que estamos en *el menos malo de los mundos posibles*.⁵⁰⁸ De aquí surge la moral de la retribución del Gran Inquisidor, que sostiene que Dios, encadenado a las «Verdades» inmutables de la «Razón», es incapaz de hacer nada.

Así entendían su tarea los filósofos medievales; así concebían la relación entre la fe y el conocimiento. El apóstol «se contentaba» con la fe; el filósofo necesita más, no puede sentirse satisfecho con lo que le trae la «prédica» («la locura de la prédica», como decía el mismo san Pablo). El filósofo busca y encuentra «pruebas», convencido de antemano de que la verdad demostrada es mucho más valiosa que la no demostrada, que sólo la verdad demostrada tiene valor. Por eso la fe es sólo un sucedáneo del conocimiento, un conocimiento imperfecto [...].⁵⁰⁹

¿Cómo fue posible creer en un Dios en que simplemente se quería creer, y aún más, sin saberse a ciencia cierta si existía o no? Fruto de esta inquietud, se inventaron argumentos ontológicos, categorías y conceptos con el fin de probar (o tratar de asegurar) la existencia de Dios: «Cuando san Anselmo soñaba con deducir la existencia de Dios del principio de no contradicción, aspiraba a lo mismo que Sócrates: fundir en uno el conocimiento y la virtud, y en ello veía la tarea suprema de la vida.»⁵¹⁰ ¿Cómo podría creerse en Jesús, que vino para ser humillado y maltratado, si no admitimos la intercesión de la dialéctica? Y habría sido aún más grave, según señala Stefánsson, de

⁵⁰⁸ «Si el mal existe, significa que los dioses no pueden o no quieren impedirlo. En ambos casos los dioses, entendidos como fuerzas buenas y omnipotentes, no existen.» Soloviov, op. cit., p. 45.

⁵⁰⁹ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., pp. 360-361.

⁵¹⁰ *Ibíd.*, pp. 351-352.

haberse tratado de la hija de Dios.⁵¹¹ ¿Cómo se puede creer en un Dios que derrama sangre, cómo se puede creer en que Dios sea una zarza ardiente, cómo iba a poder Dios hacer que sea lo que no es, y que no sea lo que es? ¿Cómo podría estar Dios por encima del principio de no contradicción! Pues «los escolásticos salvaguardaban religiosamente el principio de no contradicción e incluso limitaban en su nombre la omnipotencia divina.»⁵¹²

La revelación, él mismo nos lo dijo, no demuestra nada, no se funda en nada, jamás se justifica. Ahora bien, la esencia misma del racionalismo consiste en que funda, demuestra y justifica cada uno de sus postulados. ¿Cómo sucedió entonces que los filósofos medievales descubrieron una metafísica en el Éxodo bíblico? ¿Puede haber entonces una metafísica que ve su esencia no sólo en ofrecernos verdades, sino sobre todo en hacer que sus verdades sea n indiscutibles y no tengan lugar junto a otras verdades que las contradicen? ¿Puede haber metafísica allí donde las demostraciones son por principio y de una vez y para siempre rechazadas?⁵¹³

Lutero afirma, con Dostoievski y Shestov: «Lo que la filosofía no comprende, la fe sí lo comprende. Y mayor es la autoridad de la palabra de Dios que la capacidad de nuestra inteligencia.»⁵¹⁴ Porque, según el protestante: «Los juicios de Dios son ocultos y terribles; nadie sino Él solo puede revelarlos y expresarlos.»⁵¹⁵ No se trata de que Dios exista o no, pues Dios mismo es un abismo inconmensurable que nos sobrepasa.

Los filósofos intentan «explicar» el mundo para que todo sea visible, transparente, para que en la vida no haya nada (o haya lo menos posible) de problemático y misterioso. ¿No habría que intentar demostrar, al contrario, que todo lo que a los hombres les parece claro y comprensible es extraordinariamente enigmático y misterioso? ¿No habría que librarse y librar a los demás del poder de los conceptos, cuya certeza mata el misterio? Porque las fuentes, los principios, las raíces del ser no están en lo que se manifiesta, sino en lo que queda oculto: «Deus est Deus absconditus».⁵¹⁶

Para Lutero, el catolicismo trató de convertir el cristianismo primitivo en una falsa doctrina que representa el anticristianismo de los que mataron y volverían a matar a Jesús, siendo Roma la sede de la perversión y de la lujuria, el lugar donde se adora al

⁵¹¹ «La hija de Dios habría desatado a plena luz del día los más bajos instintos del hombre, la habrían golpeado, mancillado y humillado, los romanos la habrían violado antes de crucificarla. Ella habría sacado nuestra peor parte y eso quizá habría servido para transformarnos.» Jón Kalman Stefánsson, *El corazón del hombre* (Barcelona: Ediciones Salamandra, 2017), p. 65.

⁵¹² Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 363.

⁵¹³ *Ibíd.*, p. 330.

⁵¹⁴ Martín Lutero, *Escritos de reforma. Obras reunidas*, vol. 1 (Madrid: Editorial Trotta, 2018), p. 239.

⁵¹⁵ *Ibíd.*, p. 203.

⁵¹⁶ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 522.

demonio bajo el nombre de Dios. «Son lobos y quieren pasar por pastores, cuando son anticristos y quieren ser honrados en lugar de Cristo.»⁵¹⁷ El mundo católico representa el infierno ya consumado en la existencia, la negación de «su boca blasfema contra el cielo, con una desvergonzada impiedad más que diabólica [...]»⁵¹⁸ Nos parece estar leyendo a Dostoievski en su descripción del Gran Inquisidor, quien engaña a los cristianos para que abandonen a Dios y crean en el pecado. Esta es la moral del bien y del mal que dice: Dios no existe, pero diremos que creemos en Dios, ¡y que tenemos la «Razón» de nuestra parte! La moral que instaura un bien, aquel bien verdadero e inmutable, más perfecto que Dios, porque Dios, efectivamente, no existe, y sin Dios todo está permitido.

Sin embargo, de un mandamiento divino nadie debe apartarse, ni siquiera por orden de los ángeles, y mucho menos por la del papa u otro hombre alguno. Pues permanecen estas palabras: «Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres» [Hch 5,29]; de otra manera, por la misma razón podríamos robar, matar, cometer adulterio, desobedecer a los padres, en fin, negar a Dios con todos sus mandamientos, por orden y obediencia humanas. Si está permitido transgredir un mandamiento, estará permitido transgredirlos todos.⁵¹⁹

La Iglesia romana irrumpe cuando se produce el pacto entre la «Razón» helenística y la fe en Cristo, haciendo que la mentira se tomase por verdad.⁵²⁰ Según Nietzsche, ocurre al contrario: la grandeza de la Antigüedad fue llevada a las ruinas por la labor de los profetas cristianos, contraria a la obra del propio Cristo. De tal forma, la salud ancestral queda para siempre atrofiada, es decir, *cristianizada*, y se erige al cruz a modo de conmemoración, de legado — porque aquí se mató a otro tipo de dios, un tipo de dios vivo (incluso podríamos decir que se le ha enterrado vivo), y es un dios muerto el que se levanta sobre su tumba.⁵²¹ El nihilismo pervive en el mundo como forma

⁵¹⁷ Lutero, op. cit., p. 268.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 320.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 479.

⁵²⁰ 2 Tes, 2, 1-12.

⁵²¹ «Nietzsche explica la transformación del "aristocrático" Pablo en defensor de los chandalas, y en chandala él mismo. Y qué chandala, si ha volcado completamente la doctrina de Jesús de la que sin embargo se profesaba apóstol. Ha falseado una regla de vida, o mejor, un comportamiento, en una teología, haciendo del Reino de Dios, que para Jesús era una presente experiencia del corazón, un *eschaton*, un fin último que debe ser merecido con la renuncia a la vida terrenal. "A la 'buena nueva' sigue inmediatamente la *peor de todas*: la de Pablo". Al budismo de Jesús, que no promete felicidad futura, sino que dice cómo comportarse para ser felices hoy en la tierra, sigue la religión del odio, de la venganza, de la más encendido *ressentiment* contra la vida. Pablo "clavó a Cristo en su cruz" [...].» Vitiello, op. cit., p. 92.

suprema del cristianismo, religión de los hombres decadentes, la moral de los vulnerables, abnegación de la voluntad vital.

No es, como se cree, la corrupción de la Antigüedad misma, de la Antigüedad noble, aquello que posibilitó el cristianismo [...]. En la época en que las enfermas, corruptas capas sociales de chandalas se cristianizaron en todo el imperium, justamente el tipo contrario, la nobleza, estaba presente en su figura más hermosa y madura. El gran número llegó a ser el amo; el democratismo de los instintos cristianos consiguió la victoria... El cristianismo no era "nacional", no estaba condicionado por la raza — se dirigía a toda especie de desheredados de la vida, tenía sus aliados por todas partes. El cristianismo tiene en su fundamento la rancune de los enfermos, el instinto dirigido contra los sanos, contra la salud. Todo lo bien constituido, lo orgulloso, lo de alegría desbordante, sobre todo la belleza, le produce dolor en los oídos y los ojos. Una vez más recuerdo la inapreciable frase de Pablo. «Lo que es débil ante el mundo, lo que es necio ante el mundo, lo plebeyo y desechado ante el mundo, lo ha elegido Dios»: esa fue la fórmula, in hoc signo venció la decadence. — Dios en la cruz — ¿todavía se siguen sin comprender las horrorosas segundas intenciones de este símbolo?»⁵²²

En esa floreciente Antigüedad reposaba la vida, y Lutero también creyó en su día en la triunfal Roma. No obstante, cuando llegó allí y contempló la corrupción de las indulgencias, se sintió desengañado y rechazó la Iglesia católica, presa del resentimiento. Pues «la Iglesia romana, a la que él mismo pertenecía, se había puesto a sí misma y a su razón en el lugar de Dios.»⁵²³ Pedro negó tres veces a Cristo y posteriormente murió cabeza abajo en el martirio de la cruz, sufriendo simbólicamente el martirio en la transfiguración de la cruz invertida; imágenes que profetizan, para los fervientes enemigos del catolicismo, la llegada del Anticristo a través de la Iglesia católica.

¿Qué ocurrió? Un monje alemán, Lutero, fue a Roma. Este monje, con todos los instintos de sed de venganza de un sacerdote fracasado en el cuerpo, se indignó en Roma contra el Renacimiento... En lugar de comprender con la más profunda gratitud la enormidad que había sucedido, la superación del cristianismo en su propia sede, — de este espectáculo su odio solamente supo extraer su propio alimento. Un individuo religioso solamente piensa en sí mismo. — Lutero vio la corrupción del papado, mientras que lo que se podía tocar era justamente lo contrario: ¡la antigua corrupción, el peccatum originale, el cristianismo ya no estaban sentados en la silla del papa! ¡Sino que en su lugar estaba la vida! ¡Estaba el triunfo de la vida! ¡Estaba el

⁵²² Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., p. 114.

⁵²³ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 64.

gran si a todas las cosas elevadas, bellas, atrevidas!... Y Lutero *restauró de nuevo a la Iglesia*: la atacó...⁵²⁴

«La fe no sólo no es una forma inferior de conocimiento: la fe suprime el conocimiento.»⁵²⁵ En Cristo sólo encontramos el absurdo mismo de la existencia. No hay forma de reintegrar a partir de las leyes de la «Razón» aquello que se narra en el Nuevo Testamento, porque desde nuestra realidad, es decir, sin esos ojos sobrenaturales del ángel de la muerte que nos hacen distinguir lo aparente del desvelo, Jesús era un enfermo, un idiota al que acabaron matando porque decía ser hijo de Dios o incluso Dios él mismo, un profeta desdichado que rechazó el mundo y quiso traer la discordia, que adivinó que el «mal» había sido convertido en «bien» — y no en vano Nietzsche apreció su *transvaloración* — y anunció el Apocalipsis, ¡y quién puede entender todo eso! Jesús no era un rey, ni era un profeta, y desde luego, no podía ser el hijo de Dios, «unión perfecta del hombre y lo divino», principio mismo de la «Razón», porque no por nada se dice: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος»; pero si Jesús era un hombre, fue tan colérico y pasional como cualquier otro, y si era divino entonces era tan violento y celoso como Dios mismo, ¿y cómo podría haber sido realmente Jesús Dios mismo? El mito cristiano revela el misterio mismo de la fe, porque Jesús sencillamente anunció el fin de los días y se mató en nombre de Dios. «A ella no le ha sido dado "crear todo de sí misma", ella no estaba en el principio. Las fuentes y las raíces están más allá de los límites de la razón.»⁵²⁶ ¿Quién puede comprender esto? Era *ridículo*, porque en el mundo la ingenua bondad de Myshkin y Perceval es susceptible de burla y humillación, ya que el mundo es fruto de la conciencia, la enfermedad heredada del pecado original. ¿Acaso es Jesús *consciente*, acaso es Jesús *racional*, no es más bien Jesús un enfermo que tenía visiones, y no podía ser otro estúpido con epilepsia, no podía ser un idiota que estaba *cansado*, no es que Jesús, simplemente, quería suicidarse? Tal vez Jesús fuera un hombre hueco, pero existió con la plácida jovialidad con que existen los animales, sin conciencia alguna del tiempo: quizá por eso fue el primer decadente, el primer fantasma que se desveló y comprendió el inminente fin de los días. ¡La conciencia hace verdaderos estragos! En esto era todavía *demasiado humano*...

⁵²⁴ Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., p. 136.

⁵²⁵ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 389.

⁵²⁶ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 396.

[...] esos condenadores se creen con el derecho de mandarnos creer que son veraces cuando mienten, católicos cuando enseñan herejías, y cristianos cuando afianzan al Anticristo, según aquella ley distributiva universal del “todo lo que ates” [Mt 16,19], cuando sin ninguna excepción les es lícito todo en todas partes. Como si no lo hubieran concebido más bien del diablo [...].⁵²⁷

Tal como ilustra Dostoievski a través de Gran Inquisidor, para Jesús habría sido muy fácil aceptar sin más las tentaciones del diablo y reinar sobre la existencia con autoridad como hijo de Dios, como «hombre divino, racional, omnipotente» — ¡él mismo como «Razón» encarnada! En tal caso, Jesús estaría orgullosamente en Roma, vendiendo tal vez él mismo indulgencias. ¡Pero se negó y lo arruinó todo! De ahí que la Iglesia tuviera que corregir sus errores. «Porque ese misterioso y maligno poder está ya en acción [...]»⁵²⁸

En verdad, el papado no es otra cosa que el reino de Babilonia y del verdadero Anticristo. Pues ¿quién es el hombre de pecado e hijo de perdición sino aquel que con sus doctrinas y estatutos aumenta los pecados y la perdición de las almas en la Iglesia, sentado sin embargo en la Iglesia como si fuera Dios [cf. 2 Tes 2,3-4]?⁵²⁹

Se hicieron juicios y normas, se creó el principio de no contradicción, se abrazó la «Verdad» para negar a Cristo, se tomaron las llaves del abismo y se dejaron abiertas de par en par las jambas del infierno. El cristianismo se opone ahora a Jesús, lo que tampoco nos ha de extrañar, porque, recordemos, Jesús no fundó doctrina alguna. Y dice Lutero, como Dostoievski, que «Cristo dio libertad a los cristianos sobre todas las leyes humanas»⁵³⁰, para negar esos principios inmutables, y para rechazar a gritos eso de que «si Dios existe, todo está permitido», porque más bien ocurre que todo es posible porque Dios existe. Escribe Shestov, sobre las verdades eternas: «El catolicismo, repito, sólo planteó la pregunta acerca de si los filósofos paganos se habían apropiado legítimamente de la *potestas clavium*, pero la idea del poder ilimitado sobre el cielo y la tierra salió de la cabeza de Sócrates.»⁵³¹ El racionalismo heleno se apoderó de la vida, y el catolicismo se apoderó del racionalismo heleno: así se construyó el altar de un nuevo ídolo. «El propio Dios, así dicen *literalmente* los teólogos católicos, ya no puede alterar las decisiones de los sacerdotes nombrados por Roma, pues él dijo que cedía su poder al

⁵²⁷ Lutero, op. cit., p. 322.

⁵²⁸ 2 Tes, 2, 7.

⁵²⁹ Lutero, op. cit., p. 268.

⁵³⁰ *Ibíd.*, p. 287.

⁵³¹ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 61.

apóstol, y Dios no puede contradecirse en virtud de su inmutabilidad, no puede modificar una decisión que él mismo tomó.»⁵³² Conforme a ello ha ido avanzando el mundo hasta desarrollar una moral secularizada, desarraigada de la naturaleza, donde Dios ha dejado paso a la «Idea» de felicidad y progreso. «Así como, en su tiempo, el catolicismo les quitó a los paganos la *potestas clavium*, en la modernidad la ciencia positiva procura arrancar esa prerrogativa tan envidiable de manos del catolicismo. [...] Decidimos qué está bien, qué está mal, qué se debe hacer y qué no [...].»⁵³³ Encontramos en estas líneas los gritos del hombre del subsuelo, pues la lógica de la muerte ha matado la fe en Dios. ¡Esto, esto y no otra cosa, es auténtica filosofía del absurdo! Lo que anuncia la lógica no es la vida, sino el comienzo de la muerte.

La mejor ilustración de ello es la leyenda del gran inquisidor de Dostoievski. En esa leyenda, Dostoievski [...] reveló el sentido más profundo de las pretensiones católicas. El catolicismo no cree en Dios, sino en sí mismo. Si Cristo regresara a la tierra, el gran inquisidor lo quemaría como hizo con todos los herejes, es decir, con todos aquellos que osaron pensar que el poder ilimitado en la tierra y en el cielo no pertenece por completo al sucesor de San Pedro, ya que [“creemos y profesamos una iglesia única, romana, fuera de la cual no hay salvación”].⁵³⁴

A la inocente naturaleza que florece y muere sin conciencia del tiempo, como eternidad que muere y permanece, se opone la brutalidad de los hechos, lo cruel de la facticidad, la trágica existencia en un mundo donde es imposible ser feliz ni tampoco tener esperanza. La lógica, según Shestov y Dostoievski, sólo nos conduce a la despiadada realidad del hombre del subsuelo, el macabro regreso al Paraíso del Gran Inquisidor, el consuelo del mejor de los mundos posibles, la negación absoluta al horror y la incertidumbre de la fe. Shestov señala que si, efectivamente, «en verdad nos aguarda el juicio final y que cada uno de nuestros actos puede arrojarnos en el abismo del infierno, ¿qué debió sentir el monje Lutero cuando, de pronto, se persuadió de que sus votos lo condenaban a la [“impiedad y blasfemia para toda la vida”], que la Iglesia católica romana, a la que había entregado su alma, era la Iglesia del anticristo?»⁵³⁵ ¡La revelación de Lutero fue una revelación terrible, y el más profundo de los misterios! ¿Cómo no iba a esconderse en el bosque, y esperar un día, tal vez, arder allí, entre los árboles, morir apuñalado por Dios en el castillo? ¿No deliraba Lutero con el diablo en aquel castillo en medio del bosque, porque sabía que estaba para siempre maldito, y que

⁵³² *Ibíd.*, p. 60.

⁵³³ *Ibíd.*, p. 62.

⁵³⁴ *Ibíd.*, p. 63.

⁵³⁵ *Ibíd.*, p. 67.

su vida ya no tenía ningún sentido? Sin embargo, encontró un extraño reposo en el poder del martillo que, poco después, cayó como muerte de Dios en manos de Nietzsche.

Lo que afirman Shestov, Lutero y Dostoievski en su recelo del catolicismo, más allá de sus distintos prejuicios y creencias e independientemente de la confesión religiosa de cada uno, es que Dios descansa en la eternidad de la vida y la muerte, en el Ser primordial y en cada día en el cielo, en el eterno retorno y en la compañía de los lirios y los pájaros; ¡pero creer o no creer, o que Dios exista o no, nunca es ni será lo importante! Pues el saber abismal intenta gritar: «creo, porque Dios no existe», pero se queda sin voz. «¡Creo, porque Dios se ha matado, y cómo no iba a matarme con Él!» proclama el santo que, delirando en el éxtasis, sostiene un puñal lleno de sangre, sangre suya, quizá sangre que ha derramado por creer en Dios o porque Dios ha muerto. Por eso Shestov dice que somos fantasmas soñolientos que existen tras una arboleda incierta, esperando algún día el fin de todas las cosas.

ANATEMA

Algo curioso: creer en la virtud es nihilismo, ya que la virtud es un valor falso, moral y vacío. Pero creer en un egoísmo racional (que es la degeneración del racionalismo idealista del sujeto cognitivo trascendental, el sujeto del *cogito* que duda, el sujeto que remite a un «Espíritu absoluto»), también es nihilismo. Y no creer en nada, en nada en absoluto, ni siquiera en la negación, la destrucción o la muerte (que podrían ser formas expresivas de esta «nada»), también es nihilismo. Pero, ¿cómo va a ser todo nihilismo? Pero es que no todo es nihilismo, sino contradicción. Tenemos que ser capaces de darnos cuenta de que no puede haber doctrinas ni sistemas que se apropien de la vida, pues ningún tribunal superior los ampara ni habrá ninguna respuesta que pueda consolarnos. La vida, esto hay que comprenderlo, la vida vivida como tal, la vida alegre, inocente y dolorosa, la vida de cada día, la vida que pasa y se acaba, y no la que se señala a veces con grandes palabras o con muchos tecnicismos; la vida misma permanece presentemente oculta. No podemos definir nuestra existencia como una realidad abstracta, porque lo que vivimos no responde a una construcción mental. La existencia en el mundo es una disociación de la naturaleza primordial: cuando se revela esa quiebra se muestra la insuficiencia del hombre, y la vida, sustentada hasta entonces

en las falsas expectativas del mundo, pierde todo su sentido. Nos encontramos en un mundo que ya no tiene fundamento, pues se sostiene en una realidad falsa, en una representación irreal que quiere apartarse del presentimiento de la muerte. Pero de la enfermedad de la conciencia nace igualmente la inquietud, pues tarde o temprano los remedios de la «Razón» para colmar esta desazón se agotan, y la angustia nos lleva destructivamente por defecto al abismo originario. La «Razón», esa misma instancia suprema que quería despojarnos del misterio de la existencia, nos ha sumido de vuelta en el rito bestial de la aniquilación. Ya ni siquiera nos consuela la idea de tiempo — esa noción que trajo el término medio, la medida, la medida del hombre —, pues añoramos la ausencia del tiempo que anuncia el fin de todas las cosas.

Lo que ese pensamiento tiene de triste es, sobre todo, que una vez más no hay nadie a quien culpar; nadie ha realizado el experimento; no podemos maldecir a nadie; simplemente todo ha sucedido en virtud de las leyes ciegas de la naturaleza, que me resultan totalmente incomprensibles, con las que mi conciencia no puede estar de acuerdo en absoluto. *Ergo*:

Como a mis cuestiones sobre la felicidad la naturaleza se limita a responderme, a través de mi conciencia, que sólo puedo ser feliz en armonía con el todo, que no comprendo y que, sin duda, jamás seré capaz de comprender.

Como la naturaleza no sólo no reconoce mi derecho a pedirle cuentas, sino que ni siquiera me responde, y no porque no quiera, sino porque no puede.⁵³⁶

Una vez que la preocupación por la muerte atraviesa la conciencia, el hombre asimila a su vez la destrucción de todo lo que existe, no sólo de sí mismo: se le revela que todo, igual que él, está condenado a dejar de existir. El Apocalipsis no es sólo la conciencia de muerte presente en *El viaje definitivo*, sino asimismo la destrucción de esa conservación: también aquello que permanece cuando uno muera, aunque permanezca, desaparecerá terrible e irremediabilmente. Queremos la atemporalidad, queremos que nada pase, y el principio de no contradicción proviene de esa conciencia que sabe que todo es susceptible de estropearse, que la vida da pero sobre todo quita, como le sucede al santo Job. Y sin embargo, se concibe la eternidad como el tiempo absoluto, como la medida racionalista del Dios inmóvil: la eternidad no es ausencia de tiempo, sino tiempo en su máxima expresión. Nuestra añoranza de atemporalidad, que proviene del desamparo emocional, aún busca soluciones a través de los mecanismos de la conciencia, que no pueden satisfacernos. No nos damos cuenta de que el consuelo

⁵³⁶ Dostoievski, "Una sentencia", op. cit., p. 320.

reposa en la naturaleza orgánica, sin medida alguna del tiempo: atemporalidad que no es tiempo que se detiene, sino tiempo que no existe, pues no hay principio ni término (que son nociones del mundo). Todo dejará de existir, y por eso no podemos hacer nada más que aceptar, por amor a la vida, la resignación ante la muerte. Como Jesús, reconocer la muerte es nuestro sacrificio por amor a la vida. Igual que el *Übermensch*, escogemos el eterno retorno de lo mismo, que implica la muerte para volver a vivir.⁵³⁷ Atesoremos cada día y amemos así la vida, porque atesorar la vida significa saber y aceptar que algún día vamos a morir, y por eso valoramos cada día de existencia. No temamos ni huyamos del pensamiento de muerte, porque volveremos, queramos o no, al misterio de los mitos primordiales que se reveló en un tiempo sagrado. Vivamos hasta el descanso eterno sin rechazar angustiosamente esa otra forma de permanecer en la existencia, porque todo lo oculto de la naturaleza eterna reposa en la muerte. «¿Por qué morir ha de ser lo que decimos morir, y vivir sólo vivir, lo que llamamos vivir? ¿Por qué el morir verdadero (lo que llamamos morir) no ha de ser dulce y suave como el vivir verdadero (lo que decimos vivir?)»⁵³⁸ Por fin la ausencia de tiempo, el reposo — la piedra, el pájaro, el mar, nada natural tiene tiempo...

EL BARDO FANTASMAL CANTA A LA MUERTE

La vida es una sombra que camina [...]. Es un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y furia, que no significa nada.⁵³⁹

Nuestras «verdades evidentes» son las más complejas, geométricas y rebuscadas; sin embargo, es una *verdad evidente* que, como señala Shestov, no comprendemos el pecado original. Todo cuanto acaece nos parece igual de trágico y doloroso, y por eso no nos importa nada. Dostoievski tuvo que escribir *Sueño de un*

⁵³⁷ «Se comprende la razón de que el mismo esquema iniciatorio — sufrimientos, muerte y resurrección (renacimiento) — reaparezca en todos los misterios [...]. El hombre de las sociedades primitivas se esfuerza por vencer a la muerte transformándola en *rito de tránsito*. En otros términos: para los primitivos, siempre se muere para algo *que no era esencial*; se muere sobre todo para la vida profana. Resumiendo, la muerte viene a considerarse como la suprema iniciación, como el comienzo de una nueva existencia espiritual. Mejor aún: generación, muerte y regeneración (*re-nacimiento*) se conciben como tres momentos de un mismo misterio, y todo el esfuerzo espiritual del hombre arcaico se pone en demostrar que entre estos momentos no debe existir ruptura. No puede uno *pararse* en ninguno de estos tres momentos. El movimiento, la regeneración prosiguen infinitamente.» Eliade, op. cit., pp. 121-122.

⁵³⁸ Juan Ramón Jiménez, *La muerte bella*.

⁵³⁹ William Shakespeare, *Macbeth* en *Tragedias. Obra completa*, vol. 2 (Barcelona: Penguin Clásicos, 2017), p. 759. Acto V, Escena V.

hombre ridículo por este motivo. Y, sin embargo, por mucho que lo intenten los santos y profetas, por mucho que escriba Dostoievski, ¿de dónde viene el relato del pecado original, ese poema envenenado? Para Shestov viene de Dios, o, tal vez, de un profeta que escribe a través de Dios. Porque si no fuera de origen divino nadie habría sido capaz de escribir y comprender ese misterio. ¿No nos pasa igual con Shakespeare, a quien todavía no entendemos? Al parecer, Shakespeare no pudo existir, porque no pudo escribir lo que escribió: algo tan terrible no es posible... Quizá, de hecho, no era posible, y su obra responde a un misterio sobrenatural. ¿No le sucedió lo mismo a Dostoievski, o es que pensamos ingenuamente que el dolor de la epilepsia no canalizaba para él un horror místico, como una revelación de Dios? ¡Aún no hemos entendido el *ser o no ser* de Hamlet!

LOS HOMBRES HUECOS

Desde el fondo de la Nada, aquel espectro iniciado en misterios.⁵⁴⁰

Todo es apariencia... pero, ¿apariciencia *de qué*? De la Nada.⁵⁴¹

[...] el viaje que emprenda me llevará sólo a un cementerio [...]. [...] sé de antemano que caeré sobre la tierra para besar aquellas piedras y llorarlas, pero, al mismo tiempo, estaré convencido con todas las fibras de mi ser de que todo aquello no es más que un cementerio, absolutamente nada más. No lloraré de desesperación, seré feliz por las lágrimas que haya vertido. [...] Amo los pegajosos brotes primaverales, el cielo azul, ¡ésta es la cuestión! Esto no es cosa de la mente, de la lógica; es un amor que sale de las entrañas, es el amor por las primeras fuerzas juveniles de uno mismo... ¿Llegas a comprender alguna cosa en esta jerigonza mía, Aliosha?⁵⁴²

Dormidos se reúnen los fantasmas que aguardan en el bosque, soñolientos del sueño eterno. La «Razón» trató de calmar la inquietud de esos hombres desamparados e impotentes por la vida para siempre perdida, buscando un consuelo mayor que el que ofrecen los oscuros mitos ancestrales. «Y también yo soy opaco y desconocido para mis amigos, un fantasma al que a veces se ve, pero a menudo no se ve. La vida seguramente es un sueño.»⁵⁴³ El mito del Paraíso representa la inocencia corrompida de la infancia; el mito del Apocalipsis revela el desengaño, la imposibilidad de que la existencia tenga

⁵⁴⁰ Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas* (Madrid: Diario El País, 2002), p. 111.

⁵⁴¹ Emil Cioran, *Cuadernos. 1957-1972* (Barcelona: Tusquets Editores, 2020), p. 24.

⁵⁴² Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 374.

⁵⁴³ Virginia Woolf, *Las olas* (Barcelona: Lumen, 2019), p. 281.

sentido, la aceptación del mal y del sufrimiento, la resignación ante la muerte, la necesidad de expiación de una vida entera. Shestov trata de encontrar los profundas raíces de ese misterio para volver a empezar otra vez, para volver a la ingenuidad de la infancia, para poder descansar en paz. El misterio oculto desentraña la lucidez sobrenatural mediante la que entrevemos que la existencia es casual y sólo armónica en la medida en que se existe conforme a la eternidad que permanece en la naturaleza, lo que sólo es posible en la infancia, donde todo se muestra ingenuo y gratuito, y el desgarrar y el desarraigo por el tiempo que ha dejado de pasar, el tiempo maldito que no se ha detenido, lo que no fue y ha dejado de ser, la comprensión de que el hombre, al volverse racional, perdió todo su arraigo, su cuerpo se hizo hueco y dejó de existir en el reposo conjunto de todas las cosas. «Nunca reveló su secreto, pero quizás estuviera hueco en su interior.»⁵⁴⁴ El sabio clama arrepentido una vez que entiende la revelación, aunque sin esperanza, desengañado de la realidad: «Desde el abismo clamo a ti, Señor.» El desgarrador lamento se ahoga en el mundo, donde el hombre es sombra aparente encadenada a la fatalidad, fantasma encogido, espectral, insensible, amargo y tibio, almas en pena atrapadas en un limbo que es el propio mundo. «En aquellos días, los hombres buscarán la muerte y no la encontrarán; desearán morir, pero la muerte huirá de ellos.»⁵⁴⁵ El Apocalipsis representa, más allá de la reconstrucción histórica del martirio cristiano en el Imperio (que responde al sentido original del mito), la conciencia de la devastación de la muerte y la necesidad de regresar a la existencia primordial del reino de Dios. El hombre nihilista se halla horrorizado por el irrumpir salvaje, brutal y cruel de la naturaleza, que con su violencia y su azar sobrepasa los márgenes de un mundo aparentemente sólido y medido, pero vano y frágil, y la vida en este limbo que habita se le hace ahora incomprensible.

A menudo oímos decir a los hombres que la vida es muy engañosa, y, por muy diferentes que sean las esperanzas y los deseos de los individuos, muchísimos coinciden en la aseveración de que la bella exigencia de las expectativas nunca se cumple, aunque también son demasiados los que ya se engañaron a sí mismos buscando consuelo en la idea de que ellos, al menos, han abrigado de verdad grandes expectativas. Entonces se quejan respecto del mundo, por ser éste tierra de miseria; respecto del tiempo, porque no es más que fatiga y molestia inútil, que no acerca al hombre a la meta de su deseo, sino que lo aleja cada vez más; respecto de los hombres, porque son desleales e incluso indolentes, tibios, autocomplacientes; respecto de sí mismos, al igual que respecto de todas las demás cosas de la vida, porque no resultan ser lo que una vez

⁵⁴⁴ Conrad, op. cit., p. 49.

⁵⁴⁵ Ap 9, 6.

parecieron ser; respecto del entero orden de las cosas aquí en la tierra, porque todo lo que es vano y exterior prevalece, porque se premian las obras cuya fuerza es palabrería, porque se ensalza el sentimiento cuyo vigor es el de frases hechas, porque la indignancia demostrada en el grito recibe condolencias, mientras que el esfuerzo sincero sólo se lleva ingratitud y desaire, el callado sentimiento interior sólo se topa con malentendidos, la pena profunda y solitaria sólo recibe agravio. Es raro oír una voz más seria, la que exhorta a cada uno a aceptar las enseñanzas de la vida y a dejarse educar en la escuela del infortunio, un discurso experimentado que pregunta de manera enfática: ¿acaso el rico habrá de salvarse, habrá de andar el poderoso por la senda angosta, habrá de negarse a sí mismo el que es feliz, habrá de acoger el sabio e instruido la verdad menospreciada? Pero a ese discurso no se le presta atención, sino que se sigue escuchando la queja de que no sólo el individuo encuentra adversidad en la vida, sino que la vida entera no es más que adversidad, y que eso hace que la existencia toda sea un discurso oscuro que nadie puede comprender.⁵⁴⁶

Pero el hombre ya está desengañado de ese mundo ordenado y objetivo, que no le proporciona ningún sentido, y espera impaciente la venida de la muerte, pues se encuentra vacío de afecto y su conciencia rumia en las llagas de su vida, todas las carencias e insatisfacciones insalvables, bosque de almas que se lamentan y suplican en el fantasmal sueño que es la vida. «¿Cómo corrompió ese hombre de la tierra a los habitantes del paraíso? Les dio nuestro "conocimiento" o, dicho con las palabras de las Sagradas Escrituras, los convenció de probar los frutos del árbol prohibido. Y junto con el conocimiento llegaron todos los horrores terrenales, llegó la muerte.»⁵⁴⁷ El hombre ya no se siente capaz de soportar y seguir viviendo, pero tampoco quiere reconocer la idea de la muerte: esa distinción entre el mundo y el alma, lo racional y lo irracional, supone una quiebra emocional abismal imposible de reconciliar. Los hombres huecos deambulan cabizbajos en procesión, sin vida pero también sin muerte, incapaces ya de reconocer nada como real. Almas aterradas en el bosque abismal que aguardan con sueño a que el cielo se desgarré cruelmente como sus corazones. Desangelado, el hombre sólo puede aceptar el fin eterno de los días que acabe con el suplicio de la existencia. Menos para aquellos a quienes se les conceden los ojos del ángel de la muerte, los soñolientos a los que se les desvela el sueño de la muerte, despertando del letargo de la vida.

El hombre primordial nos maldecía, nos adoraba, nos daba la bienvenida —quien podría saberlo—. No comprendíamos lo que nos rodeaba, nos deslizábamos como fantasmas, sin dejar

⁵⁴⁶ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, op. cit., pp. 105-106.

⁵⁴⁷ Shestov, *En la balanza de Job*, op. cit., p. 117.

de hacernos preguntas y secretamente abatidos, como hombres cuerdos ante un estallido de entusiasmo en un manicomio. No entendíamos porque estábamos demasiado lejos y no podíamos recordar porque nuestro viaje atravesaba la noche de los tiempos, de aquellos tiempos que ya pasaron, que apenas han dejado huellas —y ningún recuerdo.⁵⁴⁸

La maldición es que lo que existe y lo que no existe poseen la misma permanencia; que o bien la vida es tan irreal como el misterio o el sueño, o bien el misterio o el sueño, la vida vivida más allá de la vida, es tan real como la vida. Y que todo eso que existe, nada es, y se hundirá levemente, poco a poco, y quizá regrese para volver a ser nada. Ese es el retorno cíclico de las mismas cosas, una existencia breve que viene a desaparecer. A veces es tan accidental que apenas existe, y muere poco después de nacer. Pero si permanece, conforme pasa el tiempo y se aleja de esa inocencia primordial, se percata del horror del paso del tiempo y del devastador abismo de la existencia, de que es ajeno a ese Paraíso inicial que es la niñez o la animalidad, la ingenua sensibilidad jovial, y que todo queda lejos y se muestra confuso, afectado por la desrealización de las cosas que nunca dejaron de ser meras apariencias, pero que aparentaron tener sentido en la conciencia.

La fe procede la preocupación, del temor, la intranquilidad: así el hombre se percata de que existe ante Dios, que le rinde cuentas a la eternidad, que el mundo es vanidad. Los hombres tibios (ni fríos ni calientes; Ap 3, 15-16) que se encuentran perdidos en la desesperación mundana, que se llenan de angustia por la desdicha del mundo, que se martirizan por el infortunio y no buscan el consuelo de Dios, ni se dan cuenta de que Jesús existió y de que existen y sufren ante Dios, hombres tibios que no aman, que no contemplan (a los lirios y los pájaros, a la eternidad que permanece oculta tras el velo del mundo), sino que sólo se torturan con la vanagloria del mundo. Pues la existencia es enigmática y la ensombrecen el bien y el mal y las virtudes del mundo, y uno ha de reunirse cada día con el amor a Dios, con el amor profesado a la naturaleza, reconciliarse con la tensión del sufrimiento, y así se reconciliará con su vida, con el azar, con el destino, con la moral, con el bien y el mal, con la naturaleza y con Dios, y esperará piadosamente su muerte asomado de cuerpo entero al abismo, que es el cielo oscuro [aguardando el Apocalipsis]. Aprender a sufrir y a encontrar a Dios en el sufrimiento, lejos del sufrimiento por las vanidades del mundo:

[...] hasta que lo obnubiló totalmente, su pensamiento sintió vértigo, y él mismo se precipitó en ella y se perdió en la desesperación. Y aunque la preocupación no tenía sobre él ese poder de seducción, su alma llegó a estar ausente y ser ajena a todo. Miraba igual que los otros, pero sus ojos leían constantemente [...] que todo era vacuidad y decepción. O se apartaba de los hombres y fatigaba mortalmente su alma con preocupaciones, con pensamientos oscuros, poniéndose al

⁵⁴⁸ Conrad, op. cit., pp. 81-82.

inútil servicio del inquieto estado de ánimo. ¿Qué le faltaba a ese hombre, qué era lo que no ganaba al perderlo todo, qué otra cosa que la confirmación en el hombre interior? — Aquel, sin embargo, en cuya alma estaba esa preocupación, antes de que lo alcanzara la preocupación que viene de fuera; aquel cuya alma nunca se daba por satisfecha con la alegría, sino que conservaba la preocupación por el testimonio, pero que, en tanto seguía preocupándose por el testimonio, tampoco era desbordado por la preocupación externa de manera que la posibilidad de la alegría desapareciera — para él, la preocupación que venía de fuera se transformó poco a poco en una amiga. Ésta se unió a la preocupación que había en él, le impidió ver la vida de manera errónea, lo ayudó a dejar que el alma se sumergiera más y más en la preocupación hasta encontrar el testimonio. Así fue haciéndole cada vez más fácil, poco a poco se deshizo de la carga terrestre de los deseos mundanos, y con el testimonio se apoyó en Dios, bienaventurado en la esperanza que había ganado. [...] A aquél, la adversidad le sirvió como confirmación en el hombre interior; pues quien aprendió lo aprendido en aquello que sufrió, y aprendió lo bueno en aquello que sufrió, no sólo obtuvo la mejor enseñanza, sino, lo que es mucho más — el mejor maestro; y quien aprende de Dios es confirmado en el hombre interior. Aunque lo perdiera todo, aún así lo ganaría todo, y Abrahán no poseía más que una tumba en Canaán, y aún así era el escogido de Dios.⁵⁴⁹

Al extinguirse la «bestia rubia» de los mitos, el hombre deja de *ser fatal* y abandona el vivir peligrosamente: ahora *deja de ser un destino* y se sume en una existencia tediosa y horripilante. La realidad convierte el devenir en progreso (pre)definido, en meta ya alcanzada, en sometimiento a la superstición moral, alejada de la primera fuente eterna, y el caballero se entrega a la mansedumbre de la voluntad, la débil virtud de la bajeza. Ahora *celebran la vida enfermos y moribundos...* Hombre derrotado por un impasible destino cuando antaño era su propia voluntad la que le hacía responsable del azar de la existencia. Vencido por la «Razón», dios del mundo, nada se le permite al ser accidental. ¡Qué paradójico es que lo más alto, lo que miraba al cielo, caiga en lo más bajo, que lo más virtuoso se convierta en lo más repulsivo, que lo más comedido sea lo más degenerado, desprendiéndose de la noble audacia de su naturaleza por el vil sometimiento a una «Idea»! El mundo es una piara de cerdos — una piara de cerdos muy *consciente* — que se arroja hacia el abismo, sin posibilidad de redención. El noble infundía respeto, el bajo infunde compasión y funda infelicidad, *miedo por un más allá...* El noble era imponente, el bajo es impotente — «casto»...

En lo exterior, todo le resultaba bien, pero su alma yacía en la angustia, sin seguridad ni desenvoltura. No buscaba su paz y tranquilidad en lo exterior, pero su corazón seguía estando perturbado. Entonces se desvaneció el hombre interior que había en él, y fue para él como si la

⁵⁴⁹ Kierkegaard, *Discursos edificantes*, op. cit., pp. 110-111.

alegría exterior sólo estuviese allí para proteger el sufrimiento interior, para que no pudiese hallar alivio ni siquiera en la contrariedad del mundo; fue para él como si Dios mismo pusiese sobre él su poderosa mano, como si él fuese un hijo de la ira, y sin embargo no podía comprender precisamente ni explicarse de qué modo. Entonces se revolvió en lo más íntimo de su ser e hizo lo que se dice en un viejo escrito de edificación, «se vanaglorió de haberse perdido», y de que fuese Dios mismo el que lo había arrojado a la perdición.⁵⁵⁰

El individuo nihilista ha pasado de canalizar y revertir el dolor mediante una transgresión catártica a resignarse en la triste apatía de una realidad que le sobrepasa de forma implacable. Es esto lo que distingue el nihilismo activo del nihilismo pasivo y lo que caracteriza al noble y al santo. Decadentes, demasiado morales o *demasiado humanos*, una vez que se han cansado de las potencias del placer, arrebatados por la pasión y el deseo, agotados por el poder y el desenfreno hasta la esterilidad, los hombres huecos se hunden en la rueda de la decadencia moral, y la acción del santo (que ya no es profeta descabezado, ya no es instaurador de terribles valores, pues se convierte en Gran Inquisidor, restaurador del bien y del mal de la moral del pecado original) consiente la ley punitiva, añorando el sometimiento del rebaño como forma de paliativo y de eterna expiación para todos los pecados cometidos. «Aparecieron religiones consagradas al culto del no ser y de la autodestrucción en aras del eterno reposo en la nada.»⁵⁵¹ El hombre tibio retiene el tiempo del tedio — el pasado incólume o la eternidad inmóvil, medidas absolutas del tiempo, aunque Dios pueda hacer que el Ser deje de ser — y rechaza el libre albedrío, porque no quiere tener que afrontar lo que no debería ser, sino lo serenamente probable. El caballero alegre ha quedado soterrado al igual que los viejos dioses que lo representaban, los mitos que expresaban antaño una suerte de sabiduría abismal, dioses hace mucho deshechos en fantasmagorías por el conjuro de unos valores inquebrantables. La antigua audacia es vencida por la conciencia de culpa y el miedo a la muerte: las hazañas y leyendas son imposibles ante la incólume «Necesidad», ya que en el sueño de la «Razón» la naturaleza no permanece oculta, sino perfectamente clara y distinta, y la eternidad se ha vuelto una medida completa del tiempo, una ley inmutable de la virtud que obedece piadosamente la pira de cerdos para evitar la condena, sin saber que ya estamos condenados, sin darse cuenta de que, a pesar de todo, ni siquiera se expían los pecados, que todo es engaño con apariencia de

⁵⁵⁰ *Ibíd.*, p. 113.

⁵⁵¹ Dostoievski, "Sueño de un hombre ridículo", *op. cit.*, p. 446.

realidad. Tememos la muerte, pero ya hace mucho que dejamos de ser, fantasmas en eterna vigilia aguardando el fin de los días.

EL ESPECTRO

Esta misma dialéctica interviene en el problema del mal. Stavroguin es indiferente. Él es frío, es decir, escéptico y amoral. Ya no experimenta el problema de Dios y ha perdido el sentido de la distinción entre el bien y el mal. Se halla en un estado de tibieza incurable, está perdido y un destino de muerte pesa sobre él. Es «vomitado de la boca» de Dios porque no es ni frío ni caliente. Quien es frío, esto es, quien hace el mal conociendo la distinción entre el bien y el mal, es malvado y perverso, pero no está perdido porque aún le queda la posibilidad de la regeneración. Asimismo, sólo el ardiente es verdaderamente bueno, es decir, quien hace el bien sabiendo que podría hacer el mal y que tendría el coraje para hacerlo. Tibio es quien ha anulado de tal modo su libertad que ya no está en condiciones de distinguir entre el bien y el mal. Por eso se puede decir que el delito es la prueba suprema del hombre, porque sólo éste ofrece la posibilidad de distinguir al frío del ardiente.⁵⁵²

Stavroguin constituye la efigie del falso profeta (no en vano Verjovenski trata de hacer de él una suerte de Gran Inquisidor), hombre tibio incapaz de soportar la existencia, insalvable alma abocada a la destrucción. En Stavroguin se muestra la tensión metafísica de la existencia entre vida y muerte, la negación de todos los valores, las inclinaciones de una perversión enfermiza y nihilista que sólo quiere agotarse. Enigmático y demoníaco, su alma oscura atrae y engulle a todos, un fantasma desangelado que maldice a los que le rodean y los hunde en su desdicha. Su tensión se consume con el mayor de todos los pecados para Dostoievski⁵⁵³, la violación de una niña, que supone, tal como él mismo describe, la muerte de Dios: «De seguro que, en definitiva, creyó haber cometido un delito terrible y que era culpable de un pecado mortal. "Había matado a Dios."»⁵⁵⁴ Y así da testimonio a Tijon de la confesión que hace la niña a su madre: «Me susurró que su hija decía "cosas horribles": "he matado a Dios".»⁵⁵⁵ Tijon sólo alcanza a decir, de manera profética: «Veo..., veo como si lo tuviera presente —exclamó Tijon con voz que partía el alma y expresión de la más intensa congoja— que usted, pobre joven descarriado, nunca ha estado más cerca que en

⁵⁵² Pareyson, op. cit., pp. 173-174.

⁵⁵³ «A propósito, Cristo perdonará también, ¿verdad? [...] Porque en el Libro se dice: "Y cualquiera que escandalizare a uno de estos pequeños..." ¿recuerda? Según el Evangelio no hay mayor crimen que ése. ¡Ahí está, en este libro!» Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., p. 902.

⁵⁵⁴ *Ibíd.*, p. 884.

⁵⁵⁵ *Ibíd.*, p. 886.

este momento de cometer un crimen aún más terrible.»⁵⁵⁶ Lamentablemente, la censura de este capítulo impidió que Dostoievski desarrollara del todo el personaje de Stavroguin en la novela,⁵⁵⁷ pero sí podemos advertir, a través de la doctrina (o culto) que promulga Verjovenski, el nihilismo que más tarde se representará en *El Gran Inquisidor*: «lo que aquí se necesita es una magnífica y despótica voluntad, encarnada en un ídolo, apoyada en algo firme y ajena a todo...»⁵⁵⁸

Tiene usted miedo y no tiene fe. [...] Sin despotismo no ha habido nunca ni libertad ni igualdad, pero en el rebaño habrá necesariamente igualdad (¡he ahí la doctrina de Shigalióv!). [...] Allandar montañas es una idea hermosa y nada ridícula. [...] En el mundo sólo hace falta una cosa: la obediencia. [...] Recurriremos a la embriaguez, la calumnia, la delación; recurriremos a la depravación más extremada [...]. ¿Sabe que he pensado entregar el mundo al Papa? [...] ¡Al diablo con el Papa! Lo que se necesita es algo más inmediato [...]: ¡el Papa reinará en Occidente y usted reinará sobre nosotros, sobre nuestro país! [...] Yo amo la belleza. Soy nihilista, pero amo la belleza. ¿Acaso los nihilistas son incapaces de amar la belleza? Lo que no aman son los ídolos, pero yo amo a un ídolo. ¡Usted es mi ídolo! Usted no hace daño a nadie y sin embargo todos le detestan. Usted considera a todos iguales y todos le temen. [...] Es usted un aristócrata terrible. [...] Para usted no significa nada sacrificar la vida (la propia o la ajena). Usted es el hombre que necesitamos [...]. No conozco a otro más que usted. Usted es mi caudillo, usted es mi sol y yo soy su gusano... [...] Si es preciso, los mandaremos al desierto por cuarenta años... Pero de momento son indispensables una o dos generaciones de libertinaje. de libertinaje monstruoso, procaz, del género que hace de un hombre un bellaco asqueroso, cobarde, cruel y

⁵⁵⁶ *Ibíd.*, p. 906.

⁵⁵⁷ Aunque, desgraciadamente, el capítulo de la visita de Stavroguin al obispo Tijon fue censurado por el editor de Dostoievski y en las ediciones actuales aparece como un apéndice, podemos situarlo al final de la segunda parte del libro tras el capítulo «El zárevich Iván». Normalmente, el capítulo se inserta entre «El zárevich Iván» y «Registro a Stepán Trofímovich», constituyendo el capítulo noveno de la segunda parte. Los hechos de «Visita a Tijon» y «Registro a Stepán Trofímovich» tienen lugar en la misma mañana, durante la protesta de los obreros de Shpigulin organizada por Piotr Stepánovich. Tras «El zárevich Iván», Stavroguin pasa la noche en su casa sin poder dormir, y por la mañana se decide a visitar a Tijon, cruzándose por el camino con los obreros. «En una bocacalle, aún no lejos de la casa, le cortó el paso un grupo de campesinos, unos cincuenta o quizá más: marchaban con compostura, casi en silencio, en orden deliberado. En una pequeña tienda donde tuvo que esperar un momento alguien dijo que eran "los obreros de Shpigulin". Él apenas se fijó en ellos.» *Ibíd.*, p. 865. Por supuesto, Dostoievski se vio obligado a realizar modificaciones en la novela para compensar la ausencia del capítulo. Shátov le había recomendado a Stavroguin visitar a Tijon al final del capítulo «Noche», al comienzo de la segunda parte del libro:

«—[...] Escuche: vaya a ver a Tijon.

—¿A quién?

—A Tijon. Tijon, que fue antes obispo y ahora vive retirado por enfermedad aquí en la ciudad, en las afueras, en el monasterio Yefímievski Bogorodski.

—Bueno, ¿y qué?

—Nada. La gente va a verle. Vaya usted también. ¿Por qué no? ¿Por qué no?

—Es la primera vez que oigo... Y nunca he visto a esa clase de gente antes. Gracias, iré.» *Ibíd.*, p. 333.

⁵⁵⁸ *Ibíd.*, p. 676.

egoísta. ¡Eso es lo que se necesita! Y, además, un poco de «sangre fresca» para irnos acostumbrando. [...] Proclamaremos la destrucción... porque..., ¡porque es una ideilla fascinante! [...] Rusia se verá sumida en tinieblas, la tierra llorará por sus antiguos dioses... Y entonces sacaremos..., ¿a quién? [...] Al zarévich Iván. ¡A usted! ¡A usted! [...] Usted es hermoso y altivo como un dios, usted no busca nada para sí y tiene un halo de víctima; usted «se oculta». Lo que importa es la leyenda. Usted los conquistará. Bastará con que los mire para conquistarlos. «Se oculta» y traerá una nueva verdad. Y entre tanto pronunciaremos dos o tres sentencias al estilo de Salomón. [...] Y la tierra entera retumbará al grito de «¡Llega una ley nueva y justa!». Se encrespará el mar, y se derrumbará todo el falso cotarro. Y entonces nosotros pensaremos en cómo levantar un edificio de piedra. ¡Por primera vez! ¡Nosotros lo levantaremos, nosotros, y sólo nosotros!»⁵⁵⁹

Stavroguin es un nihilista en la práctica, y no tanto en el convencimiento ideológico que luego puede convertirse en escepticismo, como sucede con Shátov, avergonzado del intelectualismo que supone el desarraigo de la fe del pueblo ruso. Stavroguin no cree en una causa ni en un fin, pues no quiere una fe, sino que se entrega a la humillación de la tortura, la desbordante satisfacción de hacerse daño hasta aniquilar toda emoción que embarga su pecho. Todos admiran y sienten una profunda fascinación por Stavroguin: mientras Verjovenski quiere hacer de él un ídolo en provecho de la organización, Shátov pretende ver en él, paradójicamente, la imagen de la creencia en el pueblo y el Dios ruso. «¡Usted, solo usted podría levantar ese estandarte...!» Y ello irrita al propio Stavroguin: «¿Por qué se empeña todo el mundo en ponerme un estandarte en las manos? Piotr Stepánovich también está convencido de que yo podría "levantar el estandarte" de ellos [...]»⁵⁶⁰. Como el diablo, Stavroguin engaña y hiere a los demás, mostrando una brutal ausencia de empatía y de moral que le permite disfrutar así de la depravada voluptuosidad del pecado. La gente comenta acerca de él, como si se tratase de un hombre maldito: «Es hombre que ha sufrido; no es como los demás; bastante motivo tiene de estar triste.»⁵⁶¹ «Yo al menos noté en él cierta inquietud, cierta inclinación a una melancolía muy peculiar.»⁵⁶² «Sí, a veces me parecía que le pasaba algo raro.»⁵⁶³ Sobre él dice Lebiadkin que «es un hombre que odia a la humanidad y a quien debe usted despreciar»⁵⁶⁴, «que vive sólo para hacer daño a la

⁵⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 537-545.

⁵⁶⁰ *Ibíd.*, p. 330.

⁵⁶¹ *Ibíd.*, p. 389.

⁵⁶² *Ibíd.*, p. 139.

⁵⁶³ *Ibíd.*, p. 140.

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, p. 177.

gente.»⁵⁶⁵ Como el tentador que ofrece el pecado original, lo representa como «una serpiente sabia».⁵⁶⁶ Shátov, fascinado y horrorizado al mismo tiempo, le pregunta directamente: «¿Es verdad que en Petersburgo perteneció usted a una sociedad secreta que practicaba una sensualidad bestial? ¿Es verdad que el marqués de Sade hubiera podido aprender de usted? ¿Es verdad que engatusaba usted y pervertía a los niños?»⁵⁶⁷ Stavroguin resulta tan imponente que produce admiración y terror a su paso: tal es así que nadie quiere reconocer su locura. «Nikolái Vsévodolovich ha tenido en su vida muchas desgracias y bastantes altibajos; todo ello (dijo) puede haber influido en su estado de ánimo. Ni que decir tiene (dijo) que no hablo de locura; ¡tal cosa sería absolutamente imposible!»⁵⁶⁸ Atrae a Lizaveta, una muchacha histérica, enfermiza y atormentada con la que mantiene una relación abusiva⁵⁶⁹, y al mismo tiempo se casa con María Timoféyevna, una mujer de avanzada edad discapacitada mental y físicamente que además sufre los maltratos de su hermano — también una ferviente y extática cristiana⁵⁷⁰ que llega a sospechar acerca de la naturaleza depravada de Stavroguin⁵⁷¹ y que, como Myshkin, representa el carácter sagrado de los *yurodivi* —. Stavroguin tan sólo hace esto para torturar a ambas y arruinar monstruosamente su propia vida,⁵⁷² de tal

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 353.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 330. Stavroguin contesta a Shátov: «no he pervertido a ningún niño», ocultando así la violación de Matriosha.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 138.

⁵⁶⁹ «Por debajo del odio que siente por usted, un odio que es continuo, intenso y sincero, rebulle a cada momento el amor y... la locura..., jamar también sincero e infinito y... locura!» *Ibid.*, pp. 493-494. A causa de Stavroguin, Lizaveta sufre varios ataques de histeria. Cfr. *Ibid.*, p. 149, p. 259, p. 270.

⁵⁷⁰ «"Pues, a mi modo de ver (dije), Dios y la naturaleza son una y la misma cosa". [...] "Sí, así es (dijo). La Madre de Dios es la gran Madre Tierra y en ello hay un gran regocijo para la humanidad; y toda pena terrena y toda lágrima terrena son un regocijo para nosotros; y cuando empapes con tus lágrimas la tierra que pisas hasta la hondura de un pie, te regocijarás de todo y tus penas se irán para no volver. Ésa (dijo) es la profecía." Esas palabras me llegaron muy hondo. Desde entonces, cada vez que rezo y me inclino hasta el suelo beso la tierra. La beso y lloro. [...] Y no importa que no tengas ninguna pena; tus lágrimas correrán de puro gozo. [...] Subía a la montaña, volvía la cara al oriente, caía en tierra y lloraba, lloraba, y no recordaba cuánto tiempo pasaba llorando, y no recordaba nada entonces y no sabía nada. Luego me levantaba para volver al convento y el sol se estaba poniendo tan grande, tan brillante, tan glorioso...» *Ibid.*, pp. 193-194.

⁵⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 355, p. 356, p. 358, p. 361, p. 362.

⁵⁷² «En resumen, pongamos que aquello fue un gesto absurdo, el capricho de un hombre envejecido prematuramente..., en fin, como afirmaba Kirílov, pongamos que aquello fue el nuevo experimento de un hombre saciado de todo para averiguar hasta dónde podía llegar con una mujer impedida y maniática. "Usted (decía) ha escogido adrede a la más desgraciada de las criaturas, a una inválida, condenada a la befa y a los malos tratos toda su vida; y, por si eso fuera poco, sabiendo que esa criatura se muere de amor cómico por usted, se pone a trastornarla de propósito sólo para averiguar en qué acabará todo eso."» *Ibid.*, p. 247. «Me casé con la hermana de usted cuando me dio la gana, después de una comida de borrachos, por una apuesta, por una botella de vino, y ahora lo voy a anunciar públicamente... ¿Y si eso me divierte ahora?» *Ibid.*, p. 348. Sin embargo, más adelante Stavroguin desvela a Tijon el verdadero motivo: «Una vez, cuando observaba a la coja María Timoféyevna

manera que, finalmente, su destructivo hechizo acabará conduciendo a la muerte de las dos mujeres.

—[...] ¿Es cierto que aseguraba usted que no veía diferencia en cuanto a belleza entre un acto voluptuoso y brutal y una hazaña heroica cualquiera, aunque fuera el sacrificio de una vida en bien de la humanidad? ¿Es cierto que hallaba usted igual belleza e igual placer en ambos extremos?

—Contestar a eso es imposible... No quiero contestar [...].

—Yo tampoco sé por qué el mal es ruin y es bello el bien, pero sí sé por qué el sentido de esa distinción se debilita y desaparece en caballeros como Stavroguin —Shátov seguía temblando—. ¿Sabe usted por qué se casó entonces de forma tan vergonzosa y repugnante? ¡Pues porque lo vergonzoso y absurdo de ese casamiento llegaron a la genialidad! ¡Oh, usted no hizo equilibrios al borde del abismo! ¡Usted se tiró de cabeza en él! Usted se casó por su afán apasionado de crueldad, por su amor a los remordimientos de conciencia, por perversidad moral. Fue un ataque de histeria...⁵⁷³

Acerca de la confesión de Stavroguin, resulta de sumo interés rescatar la difamación de Strájov, que acusó al propio Dostoievski de la violación de una institutriz, lo que sugeriría entonces que la confesión de Stavroguin era una manera de canalizar su propio pecado. En su biografía, Strájov describió a Dostoievski como un profeta de la fe que creía posible redimir el mal, pues Dostoievski empatizaba con los nihilistas arrepentidos. Sin embargo, llegó a confesar a Tolstói que se arrepentía de reprimir su verdadera opinión, pues le parecía un hombre depravado. También Tolstói rechazó esta imagen de Dostoievski como una especie de santo, sabiendo que se trataba de un hombre con un enfermizo conflicto interno que vacilaba entre el bien y el mal; no obstante, acabó reconociendo su valor como escritor, y uno de los últimos libros que le acompañaron fue *Los hermanos Karamázov*.

Así compuso su biografía de Dostoievski Nikolái N. Strájov, como él mismo lo confiesa en una carta a Tolstói publicada en 1913. «Durante todo el tiempo de la escritura luché con la aversión que se alzaba en mí, traté de reprimir ese mal sentimiento. Ayúdeme a encontrar una salida de él.

Lebiádkina, quien a veces me limpiaba las habitaciones y aún no había perdido el juicio, sino que sólo era retrasada mental enamorada secretamente de mí (de lo que se habían enterado mis amigos), resolví de buenas a primeras casarme con ella. La idea de que un Stavroguin se casase con una criatura tan ínfima me excitaba los nervios. Nada más monstruoso cabía imaginar. Ahora bien, no alcanzo a poner en claro si en esa decisión mía entraba inconscientemente (¡claro que inconscientemente!) la cólera que me dominaba por la ruin cobardía que había mostrado después de lo de Matriosha. Francamente, no lo creo. Sea como fuere, no me casé con ella "por una apuesta de una botella de vino tras una comida en que todos nos emborrachamos".» *Ibíd.*, p. 890.

⁵⁷³ *Ibíd.*, pp. 330-331.

No puedo considerar a Dostoievski ni un hombre bueno ni feliz. Era malvado, envidioso, perverso; pasó toda su vida presa de inquietudes que lo habrían vuelto ridículo y lamentable si no hubiera sido también tan malvado e inteligente. Con motivo de mi biografía, recordé vivamente esos sentimientos. En Suiza, en presencia mía, trató tan mal a un criado que éste se ofendió y le dijo "Mire que yo también soy hombre". Recuerdo cuánto me asombró entonces que eso le fuera dicho al predicador del humanismo y que en esas palabras resonaran los conceptos de la Suiza libre sobre los derechos del hombre. Tales escenas eran permanentes a su lado, ya que él no podía refrenar su maldad. Yo muchas veces callaba ante sus groserías, que él soltaba como una mujerzuela, de manera imprevista e indirecta, pero en un par de ocasiones yo también le dije cosas ofensivas. Desde luego, él gozaba de superioridad sobre las personas comunes y corrientes, y lo peor de todo es que se regodeaba de ello, que jamás se arrepentía del todo de sus vilezas; sentía inclinación por cometerlas y se enorgullecía de ello. Viskovátov (profesor de la Universidad de Iúrev) me contó una vez cómo Dostoievski se jactaba de... en una casa de baños a una pequeña niña que le había llevado la institutriz. Los personajes que más se parecen a él son el protagonista de *Memorias del subsuelo*, Svidrigáilov y Stavroguin. Katkov no quiso publicar una escena narrada por Stavroguin (de estupro y demás), pero Dostoievski aquí se la leyó a muchos. A pesar de todo ello, Dostoievski era propenso a un dulce sentimentalismo, a ensoñaciones exaltadas y humanitarias, y esas ensoñaciones —que eran su guía, su musa literaria— son valiosas. Por lo demás, y en el fondo, todas sus novelas son una autojustificación, un intento de demostrar que, en el hombre, cualquier abominación puede convivir con la nobleza.»⁵⁷⁴

Según consta, Dostoievski participó de una conversación acerca del pecado más horrible que podría llegar a cometer un hombre (lo cual, curiosamente, parece inspirar una escena de *El idiota* en la que los personajes discuten acerca del crimen más horrible que ha llegado a cometer cada uno⁵⁷⁵), en la que el escritor contestó sin ambages que el mayor pecado era la violación infantil⁵⁷⁶: sería efectivamente este el crimen que cargase Stavroguin en su alma, a pesar de que la censura ocultara el capítulo. Para explicar la difamación, Frank anota que Dostoievski y Strájov se tenían cierto rencor, hasta el

⁵⁷⁴ Esta carta que Strájov escribió a Tolstói fue citada por Shestov en el apartado «En el juicio final» de *En la balanza de Job*, op. cit., pp. 145-146.

⁵⁷⁵ «Una vez nos juntamos varios compañeros, bebimos un poco, la verdad, y de pronto alguien propuso que cada uno de los allí presentes, sin levantarse de la mesa, contara algo sobre sí mismo en voz alta, pero algo que él mismo y siendo sincero considerara la peor de todas sus malas acciones a lo largo de toda su vida; ¡pero debe ser sincero, lo principal es que sea sincero, no se puede mentir!» Dostoievski, *El idiota*, op. cit., p. 260.

⁵⁷⁶ «Pero, desde luego, no hay ni puede haber mayor crimen que el que cometió usted con esa muchacha.» Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., p. 898.

punto de que en uno de los cuadernos de Dostoievski se podían leer ciertas ofensas; así pues, Strájev decidió vengarse al elaborar su biografía.⁵⁷⁷

Dostoievski hablaba rápidamente, agitado y con torpeza... El más espantoso, el más terrible pecado —era violar un niño. Arrancar una vida —eso es horrible, dijo Dostoievski, pero arrancar la fe en la belleza del amor— ese es el crimen más terrible. Y Dostoievski contó una anécdota de su niñez. Cuando de niño vivía en Moscú, en un hospital para pobres donde trabajaba mi padre, dijo Dostoievski, jugaba con una niña (la hija de un cochero o un cocinero). Era una delicada y agraciada niña de nueve años... Y algún desvergonzado canalla violó a la niña borracho y murió en un charco de sangre. Recuerdo, dijo Dostoievski, que me enviaron a buscar a mi padre a la otra ala del hospital, pero era demasiado tarde. Toda mi vida este recuerdo me ha perseguido como el más espantoso crimen, el más terrible pecado, por el que no hay, ni puede haber, ningún perdón, y castigué a Stavroguin en *Los demonios* con este mismo crimen terrible.⁵⁷⁸

«Si Stavroguin cree en Dios, cree que no cree. Si no cree en Dios no cree que no cree.»⁵⁷⁹ Con la misma lucidez que Tijon, Kirílov adivina los sentimientos de Stavroguin, su deseo de cargar con un peso insoportable y de acabar con todo.⁵⁸⁰ Le dirá Tijon: «A usted le domina el deseo de martirio y de autosacrificio.»⁵⁸¹ Y es que es este un personaje absolutamente autodestructivo⁵⁸², únicamente capaz de creer en la muerte⁵⁸³ y el mal⁵⁸⁴, en el demonio, como él mismo confiesa a Tijon.⁵⁸⁵ Stavroguin

⁵⁷⁷ Cfr. Frank, op. cit., pp. 701-702.

⁵⁷⁸ Frank, op. cit., pp. 449-450. Frank cita este fragmento tomando como referencia S. V. Belov, "Z. A. Trubetskaya, Dostoevsky i A. P. Filosofova," *Russkaya Literatura* 3 (Moscú, 1973), p. 117.

⁵⁷⁹ Dostoievski, *Los demonios*, op. cit., p. 786.

⁵⁸⁰ «—¡Empiezo a no entender nada! —dijo Stavroguin irritado—. ¿Por qué esperan todos de mí lo que no esperan de otros? ¿Por qué tengo yo que aguantar lo que ningún otro aguanta y echarme encima una carga que ningún otro puede llevar?

—Yo creía que usted mismo buscaba esa carga.

—¿Que yo la buscaba?

—Sí.

—¿Usted... lo ha notado?

—Sí.

—¿Tanto se me nota?

—Sí. [...] Usted no sabe lo que busca.

—Busco una carga —dijo Stavroguin sonriendo.» *Ibíd.*, pp. 376-377.

⁵⁸¹ *Ibíd.*, p. 904.

⁵⁸² «No era que la infamia me atrajese (en esto mi juicio se mantenía cuerdo), sino que la conciencia torturante de mi villanía me agradaba.» *Los demonios*, p. 879.

⁵⁸³ «También por esos días quería matarme, aquejado del morbo de la indiferencia; o mejor dicho, no sé por qué.» *Ibíd.*, p. 881.

⁵⁸⁴ Escribe Stavroguin en su carta de suicidio: «Aún soy capaz, y siempre lo he sido, de querer hacer algo bueno, lo que me causa satisfacción; pero a la vez deseo hacer algo malo, y eso también me causa satisfacción.» *Ibíd.*, p. 857.

quiere sufrir, y este es el fin que persigue, de tal modo que sólo consiente la confusión permanente entre el bien y el mal, el caos nihilista del reino de la nada. Según admite, tan sólo persigue el sufrimiento con tal de obtener el perdón por la violación y el suicidio de Matriosha.⁵⁸⁶ Stavroguin se regodea con la enigmática contradicción del remordimiento de conciencia y disfruta en la tensión de la rabia y el dolor: «la conciencia torturante de mi villanía me agradaba.»⁵⁸⁷ Es esta depravada humillación tanto de los demás como, principalmente, de sí mismo, lo que le produce mayor placer. «Toda situación extremadamente vergonzosa, completamente degradante, detestable y, sobre todo, ridícula, en que me he hallado en mi vida ha despertado siempre en mí, junto con una cólera desmedida, un deleite indescriptible.»⁵⁸⁸ Reconoce, por ejemplo, que le gustaba ver a la madre torturando a la inocente niña, y describe cómo se aprovechó de ella y después no impidió que se suicidara; quiere una carga de la que no poder librarse, pero también habla de que en esos días, tal vez aburrido, fantasma sin expectativas ni motivos para seguir vivo, podría haberse matado. Presa de esta terrible tensión, Stavroguin narra que «podría vivir como un monje toda la vida, a pesar de la voluptuosidad bestial de que estoy dotado y que siempre he tratado de provocar.»⁵⁸⁹

[...] experimentaba la misma sensación vergonzosa y frenética; y en una ocasión con intensidad extraordinaria. Confieso que a menudo yo mismo la buscaba, porque para mí era la sensación más fuerte entre todas las de su género. Cuando recibía una bofetada (y he recibido dos en mi vida) me pasaba lo mismo, a pesar de mi terrible cólera. Pero si conseguía contener la cólera, el deleite sobrepasaba cuanto es posible imaginarse.⁵⁹⁰

Después de la violación y la muerte de Matriosha, Stavroguin comienza a atormentarse, sin poder apagar ese febril sentimiento de culpa. Para Tíjon, en su confesión se expresa un arrepentimiento cristiano, si es que Stavroguin, efectiva y

⁵⁸⁵ «[...] le diré en serio y sin empacho que creo en el demonio, que creo en él canónicamente, en un demonio personal, no alegórico [...].» *Ibíd.*, p. 872. Al hablar de sus alucinaciones, Stavroguin llega incluso a afirmar que duda (de forma parecida a Iván en su delirio) de si se trata de él mismo o si tal vez existe realmente el demonio. «Todo ello es una tontería, una completa tontería. Soy yo mismo, bajo aspectos diferentes, y nada más. Pero ya que he usado esa... frase, no vaya a creer que sigo dudando y que no estoy seguro de ser yo mismo, y no el demonio.» *Ibíd.*, pp. 871-872.

⁵⁸⁶ «Escuche, padre Tíjon. Yo quiero perdonarme a mí mismo. ¡Ése es mi objeto principal, todo mi objeto! [...] Sé que sólo entonces desaparecerá la visión. He ahí por qué busco el mayor sufrimiento posible, y por qué lo busco yo mismo.» *Ibíd.*, p. 902.

⁵⁸⁷ *Ibíd.*, p. 879.

⁵⁸⁸ *Ibíd.*, p. 879.

⁵⁸⁹ *Ibíd.*, p. 880.

⁵⁹⁰ *Ibíd.*, pp. 879-880.

sinceramente, se arrepiente.⁵⁹¹ Pero Stavroguin no se arrepiente, sino que busca el desprecio de Tijon y el rechazo de todos⁵⁹², a pesar de que el monje se dispone a perdonarle por ser capaz de reconocer sus abominaciones.⁵⁹³ No obstante, Stavroguin reconoce que sentiría alivio si Tijon le perdonase, y entonces el monje expone, igual que el stárets Zosima con Alekséi, la enseñanza sobre la responsabilidad de los pecados.

—Si me perdonase usted, me sentiría mucho mejor.

—Siempre y cuando usted también me perdonase a mí —murmuró Tijon con voz penetrante.

—¿Por qué? ¿Qué me ha hecho usted a mí? ¡Ah, ya caigo, es la fórmula monástica!

—Por el pecado voluntario e involuntario. Todo hombre que comete un pecado peca contra todos los hombres, y todo hombre es en cierto modo culpable de los pecados ajenos. El pecado único no existe. Yo también soy un gran pecador, quizá mayor que usted.⁵⁹⁴

La sombra del pecado original y el peso de la tentación en la existencia llevan a esta doctrina de la compasión universal que sobrepasa a Stavroguin, pues prefiere que los demás le odien para poder así sobrellevar su dolor. Tal vez hallaría consuelo en la degradación, pero Stavroguin no está dispuesto a humillarse como un mártir, a sufrir por los demás en señal de arrepentimiento, ya que eso le resultaría del todo inaceptable. En su lugar persigue el odio por el odio, la completa vejación, el escarnio, y en su confesión sólo pretende mostrar su blasfemia y perversión en busca del rencor, y no de la redención. Pero Tijon, maravillado, le responde que está perfectamente dispuesto para creer en Dios, aunque sabe que por su orgullo no será capaz de cargar con esa cruz. «Si cree que puede perdonarse a sí mismo y obtener ese perdón en este mundo, ¡entonces ya cree usted absolutamente en todo! [...] ¿Por qué dijo que no creía en Dios?»⁵⁹⁵ Si uno se perdona a sí mismo, cree en Dios, aunque haya cometido el mayor de los pecados. Dios es compasivo, y si el hombre más atormentado consigo mismo, aquel que se martiriza y se consume por sus pecados, si ese hombre consigue perdonarse, Dios

⁵⁹¹ «[...] La idea de usted es una gran idea; sería imposible que la idea cristiana se expresase de un modo más perfecto. El arrepentimiento no puede ir más lejos que la maravillosa hazaña que ha concebido usted, siempre y cuando...

—Siempre y cuando ¿qué...?

—Siempre y cuando sea efectivamente arrepentimiento y sea efectivamente una idea cristiana.» *Ibíd.*, p. 896.

⁵⁹² «Haré que todos me odien aún más, eso es todo. De ese modo debiera sentir alivio.» *Ibíd.*, p. 898.

⁵⁹³ «El mundo entero está lleno de horrores semejantes. Usted, sin embargo, ha sentido toda la hondura de su degradación; y eso sucede muy raras veces.» *Ibíd.*, p. 898.

⁵⁹⁴ *Ibíd.*, p. 899.

⁵⁹⁵ *Ibíd.*, p. 902.

asimismo le perdona; y aunque no haya superado esa tensión y no sea capaz de perdonarse, Dios le perdonará por su sacrificio, tal es el misterio del Ser. Esta es la contradicción abismal de Stavroguin: querer perdonarse, pero rechazar la compasión del perdón; querer la fe, pero negar a Dios; necesitar amor, pero recrearse con las más terribles abyecciones y reconcomerse en la angustia. Tijon quiere convencerle sinceramente de que, si tiene fe, encontrará el perdón. «También Cristo le perdonará con tal de que consiga usted perdonarse a sí mismo... [...] Él también le perdonará por su buena intención y su gran sufrimiento.»⁵⁹⁶ Así que pide a Stavroguin que renuncie a su orgullo, ya que si se niega a exponerse al escarnio, si rechaza esta nueva carga en búsqueda de un mayor sufrimiento y placer, vencerá la tentación, vencerá al demonio y hallará descanso. De esta forma, Tijon propone a Stavroguin que entre en el monasterio.

Ya conoce mi opinión: la hazaña de usted, si procede de la humildad, sería una hazaña cristiana de las más sublimes, si es que puede sobrellevarla. Aun si no puede, el Señor tomará en cuenta el sacrificio original de usted. Todo se tomará en cuenta: no se escapará una sola palabra, un solo acto espiritual, un solo pensamiento, aunque sea sólo pensamiento a medias. Pero en lugar de esa hazaña yo le propongo otra aún más grande, algo indudablemente más eximio... [...] A usted le domina el deseo de martirio y de autosacrificio. Sobrepongase a ese deseo, deseche esas hojas y ese propósito, y entonces lo superará todo. ¡Humillará su orgullo, humillará a su demonio!⁵⁹⁷

Pero Tijon también sabe que Stavroguin no puede soportar el horror de la culpa. Trata de afligirse pero se siente del todo insensible, indiferente ante la vida y la muerte, desarraigado de la inocencia natural. No puede aceptar la moral del mundo, pero tampoco el abismo de la existencia, y por eso escoge la aniquilación absoluta. Stavroguin es incapaz de creer, porque en su corazón no es posible la fe, sino la más absoluta nada. A la manera en que Jesucristo fue la encarnación de Dios, Stavroguin encarna propiamente el fantasma nihilista, y su existencia misma es como el anuncio del Apocalipsis, la afirmación del mundo como condena eterna en el reino de la nada. Superado el límite de su voluntad, ya no es capaz de tolerar la realidad, ya no puede sentir nada, completamente dissociado de la realidad, oculto como un fantasma en la confusión del mundo. No se conforma con la depravación, sino que necesita tomar la negación misma de la vida. Bosque abismal de espectros, el misterio de la existencia se reúne en torno a un *Deus absconditus*: «Pues no hay palabras en el lenguaje humano ni pensamientos en la mente para expresar *todos* los caminos y designios del Cordero

⁵⁹⁶ *Ibíd.*, p. 902.

⁵⁹⁷ *Ibíd.*, p. 904.

"hasta que sus propósitos nos sean revelados". ¿Quién puede abarcar al Inabarcable? ¿Quién puede comprender al Incomprensible?»⁵⁹⁸

—¿Cree usted en Dios? —preguntó Nikolái Vsévolovich de buenas a primeras.

—Sí creo.

—Se ha dicho que si uno tiene fe y manda moverse a una montaña, la montaña se moverá... Pero perdone esa tontería. De todos modos, quisiera saber si puede usted o no mover una montaña.

—Si Dios lo manda, la moveré —dijo Tijon en voz baja y tranquila, humillando de nuevo los ojos.

—Eso es igual que si Dios la moviese. No, usted, usted mismo, como galardón por creer en Dios.

—Quizá no la moviera.

—«¿Quizá?» Eso no está mal. ¿Por qué duda?

—Porque creo imperfectamente.

—¿Cómo? ¿Usted cree imperfectamente? ¿No cree por completo?

—Bueno..., quizá tampoco por completo.

—[...] ¿Pero es posible creer en el demonio sin creer por completo en Dios? —preguntó Stavroguin riendo.

—Enteramente posible. Ocurre muy a menudo [...].

—Y estoy seguro de que considera esa fe más respetable, a fin de cuentas, que el ateísmo completo... [...]

—Al contrario. El ateísmo completo es más respetable que la indiferencia mundana [...]. El ateo completo está en el penúltimo escalón para llegar a la fe absoluta (podrá o no llegar al último), mientras que el indiferente no tiene fe alguna salvo un miedo feo.⁵⁹⁹

Finalmente, Tijon sufre «un espasmo penoso, ostensiblemente causado por un grandísimo espanto»⁶⁰⁰ y tiene una profética revelación según la cual Stavroguin aún cometerá un crimen terrible. Sin embargo, tal como se publicó la versión definitiva de *Los demonios* debido a la censura, Dostoievski se vio obligado a reconstruir la obra y es posible que la solución ante la ausencia de dicho capítulo fuera que Stavroguin se

⁵⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 902-903.

⁵⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 873-874.

⁶⁰⁰ *Ibíd.*, p. 905.

suicidara. La confesión nos sirve para comprender el tormento y el alcance de Stavroguin, pero es difícil saber si, de haberse publicado el capítulo, Stavroguin habría cometido efectivamente un crimen terrible o si, igual que en la versión final, simplemente se habría suicidado. También, por otra parte, podemos entender que la revelación de Tijon corresponde a la deshonra de Liza, que estaba prometida con Mavriki Nikoláievich, y su tácito consentimiento al asesinato de los Lebiadkin, todo ello con la complicidad de Verjovenski.⁶⁰¹ Asimismo, puede reconocerse la culpabilidad de Stavroguin en la muerte de Liza, pues su linchamiento se desencadena debido a la indignación producida por los incendios y por el asesinato de los Lebiadkin.⁶⁰² No obstante, el hecho de que en el lecho de muerte de Stepán Trofímovich reaparezcan las enseñanzas que pronuncia Tijon (el pasaje del Apocalipsis⁶⁰³, el amor por todos y la responsabilidad del pecado⁶⁰⁴) compensa la ausencia del capítulo censurado y nos hace pensar que la confesión con Tijon daba lugar a un desarrollo distinto de la novela. Con todo, la confesión nos ha legado una suerte de significado oculto, como ese misterio permanente que hechiza el vulnerable alma de Stavroguin.

—[...] ¿Ha leído usted el Apocalipsis?

—Lo he leído.

—Recuerda aquello de «¿Y escribe al ángel de la iglesia en Laodicea...?»?

—Lo recuerdo. Palabras fascinantes.

—¿Fascinantes? ¡Extraña expresión de un obispo! [...] ¿Se lo sabe de memoria? Dígalo...

⁶⁰¹ «Ahora no hago más que ver fantasmas. Anoche un demonio se ofreció en el puente a matar a Lebiadkin y Maria Timoféevna para resolver lo de mi matrimonio sin que nadie sospeche.» *Ibíd.*, p. 381. Stavroguin dará su consentimiento al no negar expresamente las proposiciones de Verjovenski y Fedka, autor material del crimen. «Mañana le quito de en medio a Maria Timoféevna... sin cobrar nada. Y mañana le traigo a Liza. ¿Quiere que le traiga a Liza? ¿Mañana?» *Ibíd.*, p. 545. «Yo no los he matado y me oponía a que los mataran, pero sabía que los iban a matar y no lo impedí.» *Ibíd.*, p. 682. Más adelante, Fedka reprochará a Verjovenski que fue él y no Stavroguin quien urdió la trama, condenando así a todos: «No quería que se hiciera, no mandó que se hiciera y no dio dinero para que se hiciera. Fuiste tú el que me empujaste.» *Ibíd.*, p. 718.

⁶⁰² «En torno mío, sin embargo, se seguía hablando de Stavroguin, de que la mujer asesinada era su esposa, de que la víspera había raptado "en forma deshonesto" a una muchacha, hija de la generala Drozdova, una de las mejores familias de la ciudad, y de que por ello se había presentado una denuncia ante las autoridades de Petersburgo. Se decía también que indudablemente su mujer había sido asesinada para que él pudiera casarse con la señorita Drozdova.» *Ibíd.*, p. 665. «Alguien gritó: "¡Es la hembra de Stavroguin!". Y del lado opuesto se oyó: "No les basta con matar sino que encima vienen a mirar lo que han hecho!". De pronto vi que detrás de ella una mano se alzaba y descargaba sobre su cabeza.» *Ibíd.*, p. 691.

⁶⁰³ Cfr. *Ibíd.*, p. 831.

⁶⁰⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 821.

—[...] «Y escribe al ángel de la iglesia de Laodicea: He aquí, dice el Amén, el testigo fiel y verdadero, el principio de la creación de Dios. Yo conozco tus obras, que ni eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueses frío o caliente! Mas porque eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca. Porque tú dices: Yo soy rico, y estoy enriquecido, y no tengo necesidad de ninguna cosa; y no conoces que tú eres un cuitado y miserable y pobre y ciego y desnudo...».

—Basta [...]. Eso lo dice por los que están en medio, por los indiferentes, ¿no es verdad? Sepa usted que le amo mucho.

—Y yo a usted [...]. A usted le sorprende que el ángel ame más al frío que al tibio [...]. Usted no quiere ser *solamente* tibio.⁶⁰⁵

En busca de esa carga cada vez mayor que pudiese quebrar el peso de la angustia, Stavroguin no pudo vencer en su conciencia la tortura del mayor de los pecados: por eso siente que no puede más y se suicida. Su alma atraviesa el abismo, y con ello sobrepasa horrorosamente todas las paradojas de la existencia: Dios y la nada, la fe y la muerte, el amor y la destrucción, la inocencia y la culpa, el bien y el mal. Shátov quería creer en su fe, pero Stavroguin, como con Kirílov, tan sólo le hizo creer en lo que él quisiera que creyera, máxima figura del Anticristo, Gran Inquisidor que condena a los hombres a los engaños del mundo y los atrae fatalmente al absoluto nihilismo. El continuo fracaso hace comprensible la actitud de Stavroguin: ante la desdicha sólo considera la infinita posibilidad de la depravación, martirizarse precisamente por ser desdichado y para recrearse en el castigo, por no ser suficiente, por no ser funcional, hundiéndose en el patetismo de su monstruosa naturaleza. Stavroguin necesita el sufrimiento porque quiere que los demás le repudien, porque quiere odiarse a sí mismo y ahogarse con un lamento ridículo. Pero la ambigüedad se halla en que Stavroguin no es precisamente un hombre ridículo, sino que para todos, y de forma inequívoca, es *un ídolo*. He aquí, la incomprensión: ¿por qué lo hace entonces? — de ahí el horrible secreto de Stavroguin... ¿Por qué busca una carga? Justamente porque, al ser un ídolo, necesita transfigurarse, superar el mundo a través del rencor de todos y sobre todo de sí mismo, ser humillante y humillado, sobrepasar las convenciones del bien y del mal, sobrepasar las contradicciones y la fe, superar a la muerte y a Dios, degradar consigo agónicamente la existencia. El sacrificio de Stavroguin es el del ídolo, un ídolo espectral que hace de la virtud un trastorno, de la alegría un suplicio doloroso, transformando el amor en perversión, la vida en muerte, el ideal en la nada. Stavroguin

⁶⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 874-875.

es el hombre atormentado por la «Razón», emponzoñado por el mundo, el hombre hueco, el hombre tibio, el fantasma de una existencia sin sentido alguno y que sólo puede condenarse a la devastación. A través de la temática del gran pecador que obsesionaba a Dostoievski, Stavroguin proclama el fin de los días como un profeta del Anticristo, símbolo de los abismos del alma. La cura de dicha enfermedad es la conciencia de la nada, la descorazonadora abnegación de la muerte sin esperanza en Dios. Por eso Stavroguin se mortifica hasta no sentir nada, recreándose en la podredumbre de la violencia hasta alcanzar, como un santo, la impotencia de todos los afectos. A través de la perversión y el envilecimiento, Stavroguin degrada su existencia hasta la nada, y cuando se vacía por completo llenándose de sufrimiento, hombre hueco, encuentra el desconsuelo de la muerte.

EL CABALLERO JOVIAL Y EL CABALLERO DE LA FE

Figura sin forma, sombra sin color,

Fuerza paralizada, gesto sin movimiento;

Los que han cruzado

Con los ojos derechos, al otro Reino de la muerte

Nos recuerdan —si es que nos recuerdan— no como

Perdidas almas violentas, sino sólo

Como los hombres huecos

Los hombres rellenos.⁶⁰⁶

Y es que, efectivamente, quien quiera creer en Dios o en el amor, siente ahora la impasible devastación de la naturaleza, y por tanto, siente el suicidio como única posibilidad, porque para querer vivir bien habría que ser un idiota. Y es finalmente el caballero jovial un idiota que renuncia a las virtudes del mundo y escoge el delirio dionisiaco de arder en la plenitud de la vida. Afirma un destino más allá del bien y del mal y acepta la muerte como parte de la existencia, y no como su absoluta negación. Para el mundo esto es ser irracional, pero Dostoievski trata de representar la bondad oculta en el hombre cristiano, casi deficiente, que desconfía de los engaños de la «Razón». Hay que renunciar o a Dios o al mundo, dice Kierkegaard, lo que también nos

⁶⁰⁶ Eliot, op. cit., p. 103.

resulta una paradoja estúpida. La vida es un idiota que se muere, dice Macbeth, el maligno canto de un fantasma sin consuelo, y Shestov era también un idiota que ponía en duda el valor de la «Razón» y cuestionaba la hasta ahora inamovible ontología de la existencia, destinada, sin embargo, a la perdición. Dejamos que se despliegue, que reflexione sobre sí, y que se despliegue, hasta el final... hacia la «Libertad», hacia la «Felicidad», todo por la «Razón», y esto, esto era lo más sensato, esto es lo que conservaba un auténtico significado, ¡no el trágico cuento contado por esos idiotas, por esos supersticiosos infelices, el amor ancestral de dioses pasados! Pero aquellos idealistas no querían reconocer que ellos también eran supersticiosos, científicos muy rigurosos que, sin embargo, no querían saber nada de la muerte, y que juraron servicio y sumisa reverencia a una «Verdad» que se acogía a las mismas evidencias ontológicas que Dios, esto es, ninguna. Un fantasma a su imagen y semejanza.

Sócrates era un hombre racional y moral. Así decía el oráculo, así decía Sócrates de sí mismo. Sólo que ni Sócrates, ni el oráculo ni nadie en el mundo jamás podía pensar que ser racional y moral es vergonzoso y pecaminoso, que a los hombres racionales y morales los aguarda la condena en un plano diferente, sobrehumano y divino.⁶⁰⁷

De entre los hombres resignados que han perdido toda esperanza, los hombres mundanos y abatidos, Nietzsche todavía adivina el designio de un espíritu superior. El profeta, Zarathustra, habla del *Übermensch*: su audacia está plenamente impregnada de destino. Don Juan, más bien un caballero del absurdo, fue destinado al infierno porque así lo quería su ridícula voluntad. Querer el placer implica, para Don Juan, deshacerse de toda la moral y responsabilidad del mundo, aunque conlleve, como bien sabían Dioniso y Jesucristo, el sacrificio. Así él desentrañó su destino, sin dejar de atesorar la vida por el engañoso miedo a la muerte. «¿Por qué será tan bella una muchacha, y por qué durará tan poco?»⁶⁰⁸ Su existencia muestra la gratuidad pura del gozo de la naturaleza, y su «tan largo me lo fiáis» afirma a cada momento su voluntad de hacer destino por encima de la resignación del mundo. «Sin el miedo a la muerte, se sentirían tan libres que ningún acto sería ya necesario: a cada instante, cada mortal sería dueño absoluto de su propia existencia.»⁶⁰⁹ Don Juan se burla del sentido de la vida, pues más vale el placer que el dolor; ¿y qué es el cielo? «Todo es vanidad» dice el sabio; y Don

⁶⁰⁷ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 229.

⁶⁰⁸ Søren Kierkegaard, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I. Escritos de Søren Kierkegaard*, vol. 2/1 (Madrid: Editorial Trotta, 2006), p. 425.

⁶⁰⁹ Cioran, *Ventana a la nada*, op. cit., p. 165.

Juan, igual que él, desprecia las convenciones del mundo; claro que podrá decirse que lo que representa Don Juan es la afirmación del mundo y el rechazo, justamente, de los valores espirituales, pero lo que aquí debe entenderse es que a Don Juan, como al *Übermensch*, no le importa dejar de vivir a costa de vivir felizmente; dicho de otro modo, Don Juan ríe y vive peligrosamente, porque no le importa en ningún caso morir. A él ningún Gran Inquisidor le ha impuesto la moral del temor de Dios.

¿A qué renunciar a la vida, dirá Don Juan, mientras reposa en mí la voluptuosa calidez de la naturaleza? La piedra de la tumba es tan fría, ¡y el infierno, directamente, arde en llamas! ¿Por qué renunciar a la vida, cuando, además, puede hacer suyo su destino? Don Juan no quería saber, quería vivir. Su voluntad escogió lo que tenía que suceder, y de esta forma se suicidó — ¿o es que no lo dice con cada «tan largo me lo fiais», adelantando que acepta irremediamente su muerte, y que le da igual, y lo único que quiere es que le pertenezca el devenir, más allá de toda moral del bien y del mal del mundo, pues su deseo resguarda su destino? Sócrates, nos recuerda Shestov, recomienda justo lo contrario: «Uno debe hacer no aquello por lo que siente una atracción directa; uno debe matar en sí toda atracción directa y el resultado será el bien eterno.»⁶¹⁰ Pero el «bien eterno», sin embargo, nos parece tan intangible que nos recuerda al «Dios de las ideas» y no al Dios de la vida que se mató en la cruz. Porque todo lo que permanece oculto nos es oculto tan sólo por el velo del mundo, pero aquello que más tememos que sea y, sin embargo, es — la nada, el sufrimiento, la muerte — nos muestra el misterio primordial eternamente presente en la existencia.

¿Cuándo [no avergüenza, porque es vergonzoso], cuándo [es cierto porque es imposible], cuándo Dios decide [asumir la naturaleza del asno, del árbol o de la piedra]? ¿Cuándo el universo entero romperá a reír de la razón humana y su solidez? ¿Cuándo nos hallaremos más allá no sólo del bien y del mal, sino también de la verdad y de la mentira? Nos dicen que la verdad es el límite más allá del cual no se puede ir...⁶¹¹

Esta es la revelación: Don Juan no encuentra una «Verdad», sino que regresa cada vez a la voluntad de vivir. Comprende que el hombre no está sometido a la «Necesidad», que la existencia es un abismo irracional y que a través de la voluntad puede decidir incluso sobre su propia muerte. Es la superación de Glahn, que no puede soportar las frustraciones causadas por las vicisitudes del mundo y se arroja

⁶¹⁰ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 225.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 160.

desconsoladamente a la muerte. Myshkin tampoco puede resolver la contradicción y es devorado por la aterradora crueldad de la vida. Pero no hay que permitir que venza el mundo: Don Juan, de forma diametralmente opuesta, celebra la vida, rechaza el mundo y ridiculiza la muerte, jovial caballero que escoge felizmente lo que las cosas han de ser. Hay que regresar a cada cosa con inocencia, con el ánimo de la primera vez. El caballero jovial acude a la existencia no para resignarse, sino para tomar de ella con gratuidad. Igual que el *Übermensch*, Don Juan adecúa el destino a su voluntad, y al igual que el santo, su amor nunca termina de saciarse de tan profundo éxtasis lleno de vida, y sería capaz de matar, y mata: no es ejemplo de «término medio», sino símbolo eterno de amor y muerte.⁶¹² Don Juan y el santo rechazan la «Razón» y el mundo. Sólo el monstruo comprende que ni existe ni es posible la unión con Dios: los que entienden esto sólo pueden arrojar al abismo; los que no lo entienden son los que querían entender y sólo pueden quedarse ante el abismo, fantasmas que violentamente se desgarran.

[...] tiene que repetir ese don y ese ahondamiento porque ama a todas con el mismo ardor y cada vez con todo su ser. De ahí que cada una espere darle lo que nadie le ha dado nunca. Ellas se engañan profundamente y sólo consiguen hacerle sentir la necesidad de esa repetición. «Por fin – exclama una de ellas –, te he dado el amor.» ¿Sorprenderá que Don Juan se ría de ella? «¿Por fin? –dice–; no, sino una vez más.»⁶¹³

Don Juan se cansó de este mundo, porque se dio cuenta de que nada de esto tiene sentido. ¿Y cómo acaba el mito de Don Juan, cuando sabemos que muere y de este modo se reintegra el orden de un mundo perfectamente determinista y racional? Porque, efectivamente, Dios mata a Don Juan, este Dios racional de la moral; pero recordemos que aquí, en este mundo, ya no hay Dios, porque «Dios ha muerto» y nos ha abandonado. Sin embargo, pasemos esto por alto: ¿no vence finalmente la «Razón», no doblega la voluntad del caballero jovial? Pero es que Don Juan es el que vence hundiéndose en la muerte. Es Don Juan el que, en un último ejercicio de arrogancia,

⁶¹² Bataille señala la presencia del misterio primordial ya en la cueva de Lascaux como símbolo de amor y muerte: «La escena tiene un carácter erótico, [...] pero resulta inexplicable. Así, en esta cavidad poco accesible, se revela —aunque oscuramente— este drama olvidado desde hace milenios: reaparece, pero no sale de la oscuridad. Se revela y, sin embargo, se oculta. Desde el mismo instante en que se revela, se oculta. Pero, en esta cerrada profundidad, se confirma un acuerdo paradójico, acuerdo que se hace más crucial en la medida en que se declara en esa inaccesible oscuridad. Este acuerdo existencial y paradójico es el existente entre la muerte y el erotismo.» Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros* (Barcelona: Tusquets Editores, 2010), p. 70.

⁶¹³ Camus, op. cit., p. 274.

quiebra el principio de no contradicción, pues hace que el Ser no sea y que el no Ser, sea: mata a Don Gonzalo para ser él mismo arrastrado al infierno por un fantasma. De este modo deja de existir y por fin se reúne con la naturaleza primordial. El mito nos revela que esa fuerza orgánica del amor acaba regresando armónicamente a la muerte. Hasta el último momento Don Juan niega la virtud del Gran Inquisidor y desafía con su voluntad el determinismo del mundo. Cada vez que grita su «tan largo me lo fiais» siente la presencia eterna de la muerte, y eso es lo que acepta. Su muerte no es un castigo divino, sino, en todo caso, como en el suicidio de Kiríllov, transfiguración del dolor de la existencia.

[...] y de pronto los filósofos afirman categóricamente que eso no es así, que nuestra mente puede penetrar en la esencia misma de las cosas y que Dios no sólo no quiere, sino que tampoco puede ser un embustero, ya que las normas morales también son válidas para él.⁶¹⁴

Don Juan decide lo que quiere porque se encuentra más allá del bien y del mal, y obra por amor a la vida, como tantos dioses que murieron entre lamentos sagrados. Él mismo redime sus pecados porque también escoge morir: no niega la muerte, sino que acepta su parte de la vida, y por eso la atesora a cada momento. Él no quiere saber nada de Sócrates: quiere a Tisbea, a Isabela, a Armintha y a Doña Ana. ¿Dónde está la luz de la «Razón» en este deseo irracional que recorre a Don Juan, en este deseo propio de los santos de derramar la sangre y de arrojarse al abismo? ¿El mundo no pudo reprimir los misterios, o es que se trata quizá del nihilismo destructivo del hastío, el fantasma que perdió la cordura de tanto pensar en la conciencia? La voluntad de Dios respalda a Don Juan, y Dios espera a Don Juan en el abismo.

Ya no podemos hacer nada por él. El caballero felizmente jovial grita: ¿Aguantar el destino, y que sea lo que tenga que ser? ¡Aguantar el mal, desear el mal! ¡No, claro que no, si no sucede lo que deseo, no lo acepto y me desgarró el corazón! ¡Y cómo iba a ser de otro modo, qué idiota iba a aceptar el destino, quién iba a desear el mal, qué es ese tonto «es lo que hay», ese absurdo estoicismo que acepta que «así son las cosas», no, las cosas tienen que ser como quiero que sean! Y los lógicos, ¡los lógicos que se vayan a hacer cuentas! Pero el caballero de jovial no quiere nunca dejar de vivir, porque aprecia la vida y sabe de la presencia de la muerte. Por eso dos por dos son cuatro no es vida, sino el comienzo de la muerte, y de ahí que la negación de la «Razón» sea la

⁶¹⁴ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., p. 343.

afirmación de la voluntad: el hombre del subsuelo, a pesar del sufrimiento y la enfermedad, reclama su individualidad, su voluntad, su participación en el libre albedrío. Ya ven que el corazón, al desahogarse, sana y cura, mientras que los argumentos de la conciencia desembocan en la febril locura de Iván Karamázov y Raskólnikov. ¡Eso es la lógica, la muerte! ¡Qué le importa a los pájaros que dos y dos sean cuatro!

A diferencia del caballero jovial, el melancólico caballero de la fe escoge el sufrimiento y el recogimiento en Dios, pero ambos guardan en común su feroz rechazo al mundo. Sin embargo, ese rechazo ahora se obra no a través de la decisión, sino de la resignación. «Quizá solo haya verdadera felicidad en la renuncia. ¡No tener ya necesidad de este mundo!»⁶¹⁵ Si Don Juan representa para Kierkegaard al hombre que se recrea todavía en las vanidades del mundo, el caballero de la fe pretende restituir a Dios a través del piadoso ejercicio espiritual. Por eso se marcha del mundo para hacer compañía a los lirios y los pájaros: la única forma de conservar el amor noble, sin la ponzoña del pecado, es la eterna resignación. Así, la princesa permanece en su corazón como Isaac en el de Abraham cuando estaba dispuesto a sacrificarlo en nombre de Dios.

Por eso el caballero puede recordarlo todo, aunque precisamente sus recuerdos serán su dolor; con todo, y en virtud de su resignación infinita, se encuentra reconciliado con la vida. El amor que siente por la princesa se le convierte en expresión del amor eterno, asume un carácter religioso, transfigurándose en un amor al Ser Eterno, [...] en forma de una eternidad que ninguna realidad podrá arrebatarse. [...] Todo es posible en el plano espiritual, pero en el mundo de lo finito hay muchas cosas imposibles. Lo imposible se convierte en posible porque el caballero lo expresa espiritualmente, pero al hacerlo así expresa a su vez su renuncia a ello. Y el deseo que debía convertirse en realidad, pero que había quedado varado en la imposibilidad, se pliega ahora hacia dentro, aunque no por ello se pierde o cae en el olvido. Y así, el caballero siente dentro de él ora los movimientos escondidos de este deseo, que hace aflorar el recuerdo, ora los despierta él mismo, pues es demasiado orgulloso como para aceptar que lo que constituyó la sustancia misma de su existencia haya podido ser un sentimiento efímero, algo pasajero.⁶¹⁶

En esta fe se comprende a Jesús y Abraham, pues, como también cree Dostoievski, sólo a través del dolor es posible la redención. Por ello, el caballero entrega su voluntad al eterno ser de la naturaleza, que responde a la arbitraria voluntad del ser de Dios: «que en el nombre de Dios me suceda lo que tiene que suceder, me es

⁶¹⁵ Cioran, *Cuadernos*, op. cit., p. 104.

⁶¹⁶ Kierkegaard, *Temor y temblor*, op. cit., p. 119.

imposible hacer otra cosa; que venga sobre mí este sufrimiento, tengo puesta mi esperanza en Dios.»⁶¹⁷ Esta es la atención primordial al Ser existencial, ya que el amor no tiene «razón de ser», sino que *es*. El caballero escoge fracasar y renunciar antes que triunfar en el mundo: sólo es posible aceptar ese amor gratuito del misterioso caos primordial, que para el caballero es Dios. «No se posee más que aquello a lo que se renuncia. Aquello a lo que no se renuncia se nos escapa. En ese sentido, no se puede poseer nada sin pasar por Dios.»⁶¹⁸ La enseñanza revelada en los lirios y los pájaros muestra el misterio de la comprensión afectiva de la existencia: no existimos, no amamos, no sufrimos racionalmente, y nos vemos condenados a sufrir y a soportar, como Alekséi, el peso de todos los pecados para así redimir nuestra existencia y regresar a la naturaleza ancestral. «[...] por más enigmáticos que sean los misterios que rodean el ser, lo más enigmático y perturbador es que el misterio en general existe, que parecemos definitivamente y para siempre escindidos de las fuentes y principios de la vida.»⁶¹⁹

Así, el caballero de la fe sobrepasa la esfera de la ética porque, como Abraham, tiene la fe de una voluntad que se hace fuerte a través de la abnegación: ama a la princesa con todo su corazón, con todo su ser, y se sacrifica por su amor hacia ella, aunque ello suponga la renuncia.⁶²⁰ El caballero jovial, sin embargo, está condenado a existir en el insaciable deseo del gozo. «Don Juan busca la saciedad. Si abandona a una mujer bella no es, en modo alguno, porque ya no la desee. Una mujer bella es siempre deseable. Pero es que desea a otra, y eso no es lo mismo.»⁶²¹ A este deseo se arroja todo su ser, incansablemente.

⁶¹⁷ Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, op. cit., p. 197.

⁶¹⁸ Weil, op. cit., p. 82.

⁶¹⁹ Shestov, *Atenas y Jerusalén*, op. cit., p. 77.

⁶²⁰ «[...] no lleva a cabo ni la más pequeña acción sino en virtud del absurdo. [...] ha hecho y hace de cada instante el movimiento del infinito. Vuelca la profunda melancolía de la existencia en la resignación sin límites; sabe de la dicha de lo infinito, ha experimentado el dolor de haber renunciado a todo lo que más ama en esta vida; sin embargo, saborea la finitud, con la misma plenitud que quien no conoció nada más alto, [...]. Se resignó infinitamente a todo y lo pudo recobrar de nuevo gracias al absurdo.» Kierkegaard, *Temor y temblor*, op. cit., p. 114.

⁶²¹ Camus, op. cit., p. 275.

LOS MISTERIOS INSONDABLES DEL ALMA

A Shestov se le ha incluido en ocasiones como filósofo creyente, pero esto realmente no es así. El punto de partida de la filosofía de Shestov guarda un cierto paralelismo con el de Kierkegaard (y de Kierkegaard Shestov confesaría en una ocasión que no estaba seguro de si era menos creyente que Nietzsche), según relata su amigo Schloezer en los actos en los que él mismo participó consagrados a celebrar el centenario del nacimiento del filósofo. A la pregunta que le hacen a Schloezer en este encuentro sobre si Shestov era creyente, responde: «Él decía que el hombre al que se le hacía la pregunta de si creía en Dios, no podía responder siendo honesto. Él no puede siquiera responder a la pregunta: ¿crees que Dios existe?... ¿Qué es la fe? Yo creo que para Shestov la fe era la participación en la omnipotencia divina. Shestov partía de la idea de Kierkegaard, quien decía: "Si Dios existe, todo es posible. Dios es la posibilidad de lo imposible"».

Shestov le había confesado a Schloezer, al final de su vida, que su problema era que no tenía fe.⁶²²

Se tiene fe, precisamente, porque no se pueden mover montañas. Creer es posible sólo para el hombre que se encuentra desolado, abatido, que sufre cada día y se hunde en una profunda nostalgia. Ello desata, sin embargo, la incompreensión de Smerdiakov: «me habría bastado en aquel mismo instante decir a la montaña: muévete y aplasta al verdugo, para que se moviera y le aplastara como a una cucaracha, y yo me habría marchado como si tal cosa, cantando y alabando a Dios. Pues bien, si en ese momento yo ya lo he ensayado todo y he gritado adrede a la montaña; aplasta a estos verdugos, sin que ésta se haya movido, díganme, ¿cómo no habría de dudar yo, sobre todo en el terrible momento del gran miedo a la muerte?»⁶²³ Pero si la fe moviese efectivamente montañas, si no fuera sufrimiento y consternación, sino tan simple y claro como una verdad absoluta, ¡qué fácil sería tener fe! ¡Qué sencillo sería subirse al carro de ser creyente! Si Dios existiese con absoluta y objetiva certeza, ¿qué sentido tendría creer? ¿No sería *evidente*? ¿No estaría demostrado perfectamente que Dios existe? ¿No sería muy fácil salvarse? Entonces se clamaría: ¡no creo, porque es absurdo! Sin embargo, ahora se exigen pruebas y se niega categóricamente que Dios no existe. Pero, ¿qué pruebas se necesitan? Efectivamente sabemos que Dios no existe. ¿Y qué pruebas se pueden querer para demostrar la fe? La fe del Gran Inquisidor sólo es posible porque no es más que el símbolo de poder y dominación del mundo, es decir, una fe que sabe

⁶²² Alejandro Roque Hermida, "Introducción" en *Atenas y Jerusalén* op. cit., pp. 20-21.

⁶²³ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 221.

que se basta de la fuerza del sometimiento. En cambio, la fe en Dios es tenebrosa, porque Dios probablemente no existe, pero tenemos miedo de recordarlo. En el caso opuesto, ¿acaso alguien se atreve a negar que dos y dos son cuatro? Sería absurdo decir: «dos y dos no son cuatro.»

Yo ya sé, de todos modos, que no alcanzaré plenamente el reino de los cielos (pues no se ha movido la montaña por mis palabras, lo cual quiere decir que allí arriba no es mucho lo que creen en mi fe, ni va a ser muy grande la recompensa que en el otro mundo me espera). ¿Para qué, pues, he de dejar que encima y sin provecho alguno me desuelen vivo? Pues aunque me hubieran arrancado ya la mitad de la piel de la espalda, mis palabras y gritos tampoco moverían la montaña. En un minuto semejante no sólo puede uno dudar, sino incluso perder la razón por el mucho miedo, de modo que sea hasta imposible razonar. Por consiguiente, ¿qué culpa especial voy a tener yo si, al no ver ni en el otro mundo ni en éste ningún provecho ni recompensa, pongo a salvo, por lo menos, mi propia piel? Y precisamente, por confiar mucho en la misericordia del Señor, alimento la esperanza de que seré por completo perdonado...⁶²⁴

Y así y todo, el hombre del subsuelo se niega tajantemente a aceptar que dos y dos sean cuatro. De igual modo, si Dios efectivamente existiese, y ello se supiese con una exactitud matemática, no sería posible ni el temor, ni la redención, ni el arrepentimiento, pues el hombre en ningún momento podría dudar de la existencia de Dios y mover una montaña respondería al más simple cálculo. De ahí que sea estúpido negar la existencia de Dios en base a la falta de evidencias que la demuestren. Y más que estúpido, innecesario negar a Dios cuando más bien resulta que no existe, y no hay ningún motivo para creer que exista. Una fe fatalmente desgarradora teme por igual la existencia y la inexistencia de Dios; y aún así, cree.⁶²⁵ Porque de otro modo no tendría ningún sentido; o, mejor expresado: si se supiera que Dios existe, esa fe sí tendría sentido, y eso ya no sería entonces fe. Lo que parece hondamente siniestro es encontrar un lugar en el corazón que llegue a decir con sincera humildad: «Dios existe.» Eso es lo verdaderamente desgarrador, porque hace falta asumir una contradicción abismal, porque supone creer en lo incomprensible, en el sufrimiento, en lo que no es. Pero no necesita que tenga sentido, *porque es absurdo*. Quizá tal vez dos y dos tampoco sean cuatro. Y si dos y dos son cuatro y Dios no existe, y esto está científicamente demostrado ¡entonces al diablo! «Lo rechazo», dirá, igual que el hombre del subsuelo,

⁶²⁴ *Ibíd.*, loc. cit.

⁶²⁵ «Si alguien encuentra la plenitud de la alegría en la idea de que Dios existe, ha de encontrar la misma plenitud en el conocimiento de que él mismo no existe, porque se trata del mismo pensamiento. Y ese conocimiento sólo se extiende a la sensibilidad mediante el sufrimiento y la muerte.» Weil, *op. cit.*, p. 85.

«lo rechazo profundamente, pues si esta es la "Verdad", me resulta inaceptable y no la quiero.» ¡Qué fácil sería tener fe si uno bien pudiera mover con sencillez montañas! ¡Qué fácil sería la fe sin la tentación del infierno! Si lo fácil fuera — ¡tan fácil como sumar dos y dos! — decir: «levántate, Lázaro»; si lo fácil fuera mover montañas, entonces, ¡qué tonto sería despreciar la fe! Según El Gran Inquisidor, esa es la voluntad de dominación que Jesús rechazó en el desierto. ¿Por qué no quiso aceptar que dos y dos son cuatro? Por ese mismo motivo Iván es tan docto y Myshkin un completo idiota. Exactamente por el mismo motivo. Porque si sabemos (y lo sabemos en el fondo, o lo sospechamos al menos, queramos o no), que Dios no existe, ¿no sería muy tonto tener fe?

REINO DE SUEÑOS DE LA MUERTE

¿Qué dice la profunda medianoche? [...] De un profundo soñar me he despertado.⁶²⁶

El Paraíso representa la nostalgia de la vida perdida, del tiempo que se ha dejado pasar y la inocencia devorada; la conciencia de la muerte de todas las cosas, el fin de los tiempos del Apocalipsis bíblico, revela la imposibilidad de esa oportunidad perdida y la carencia por la necesidad de amarse en el dolor, cuando ya no queda nada. Con el Apocalipsis se revela el momento de reunión, de regreso último y definitivo a la armonía primigenia, de horror y de renuncia, pues supone la completa negación de la vida en favor de la muerte, que es vida eterna. El amor reposa en el nihilismo, en la aniquilación que traerá consigo la Parusía, como espera desconsolada: la vida no vale nada, el mundo debe resquebrajarse, el hombre debe matarse. El mundo podría haberse acabado con Stavroguin o con Don Juan, símbolos proféticos que nos anunciaron la vanidad de la existencia y el fin de todas las cosas, la desrealización propia del mundo, que es incompatible con una naturaleza en la que el abismo siempre permanece, velado y oculto, incommensurable, presencia que se presiente de manera sobrenatural tras las pequeñas cosas, todo lo que muere y viene ser. Así fue como el amor de Dios se crucificó y anticipó el reino de sueños de la muerte, así la vida murió y se hizo eterna. El Apocalipsis es deseable, el cristianismo es nihilismo.

⁶²⁶ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, op. cit., "La otra canción de baile", p. 368.

«Bueno, seremos mentirosos, malvados e injustos; lo *sabemos*, lo lamentamos, nos atormentamos y nos castigamos quizá con mayor severidad de la que emplearía ese Juez misericordioso que nos juzgará y cuyo nombre desconocemos. No obstante, hemos descubierto la ciencia y gracias a ella encontraremos de nuevo la verdad, que ahora aceptaremos de manera consciente. El conocimiento es superior al sentimiento; la conciencia de la vida, superior a la vida. La ciencia nos proporcionará la verdadera sabiduría, ésta a su vez nos revelará las leyes, y el conocimiento de las leyes de la felicidad es superior a la felicidad.»⁶²⁷

Dios perdonó todos los pecados, pero, sobre todo, aquel Dios brutal y primigenio pidió perdón amando y perdonando todos los pecados. Los ojos del ángel de la muerte nos hacen ver que el consuelo del dolor es el amor y nos reposan en el sueño. Así es como, según Shestov, Dostoievski comprendió que era necesario sufrir para ser feliz, igual que Dios sufrió y se martirizó en la cruz y amó, igual que los griegos expiaban sus pecados canalizando el misterio abismal de la existencia. No sigas entonces los juicios de mundo, dice el profeta, ¡vanidad de vanidades!, sino los de la muerte de Dios, y bebe hasta el fondo el cáliz de negra amargura. La falta de sentido no tiene arreglo, la violencia de Yahvé no tiene consuelo, nos hemos desarraigado de la sensibilidad de la naturaleza. No sigas el placer y la dicha, sino el dolor y el sufrimiento, el consuelo del amor, pues Dioniso también murió en su propia cruz, desgarrado por las bacantes, también fantasmas de otro lugar oculto. La vida no tiene sentido y la existencia es nihilismo, esta es la última sentencia que no fue pronunciada en la cruz, pero que fue labrada cuando nos desprendimos de nuestros mitos y nos sepultamos en el mundo. Y aunque el día de la muerte de Dios fue el día de la cruz, el del Juicio, dice la Biblia, será el día del amor.

En tales ocasiones no contemplé escenas de duelo ni lágrimas, sólo un amor que parecía multiplicarse hasta alcanzar el éxtasis, pero se trataba de un éxtasis sereno, pleno, contemplativo. Hubiera podido pensarse que se mantenían en contacto con sus difuntos incluso después de la muerte, que la unión de su vida terrenal no se veía interrumpida por aquélla. Apenas me comprendían cuando les preguntaba por la vida eterna; por lo visto, estaban tan firmemente persuadidos de su existencia que no albergaban la menor duda al respecto. No disponían de templos, pero mantenían una suerte de unión esencial, viva e ininterrumpida con la Totalidad del universo; no profesaban ninguna religión, pero albergaban la firme certeza de que, cuando su felicidad terrenal alcanzara los límites de la naturaleza terrestre, todos gozarían, tanto los vivos como los muertos, de un contacto aún mayor con la Totalidad del universo.⁶²⁸

⁶²⁷ Dostoievski, "Sueño de un hombre ridículo", op. cit., p. 445.

⁶²⁸ *Ibíd.*, p. 441.

El día en que todo quedará devorado, cuando el cielo sea abra de parte a parte, y la visión ardiente vuelva a verter su amor sobre toda la naturaleza. Estos son los misterios indecibles de la existencia, que no podemos negar, pero a los que tampoco podemos asomarnos, porque el abismo de la muerte supone dejar de vivir, y todavía tememos demasiado la muerte. Los ojos nos aseguran las evidencias del mundo, que dos por dos son cuatro, que el principio de no contradicción es inmutable, que no pueden quebrarse los juicios universales, pero la eternidad permanece por mucho que el mundo la oculte, y el tiempo no deja de pasar, no el tiempo de la medida, sino el tiempo que pasa y no existe, el tiempo que presiente el fin de los días. El desánimo no se desvanece, y seguimos, sin motivos ya para seguir, manteniendo una ilusión descorazonada. El hombre es un fantasma que no comprende que la existencia tenga sentido, que no comprende los amores perdidos, los días que no fueron y que han dejado de pasar, hasta despertar de un profundo sueño intranquilo. Nuestros ojos no pueden soportar el terror sobrenatural, y los cerramos para descansar, agotados. Nos sobreviene el sueño insomne de la vida, el sueño de la vigilia que duerme y descansa con la muerte, consuelo del alma intranquila, porque el dolor da sentido a todo.⁶²⁹

El eterno retorno, todavía no se ha entendido, es el día que regresa cada día sin que nos demos cuenta, la oportunidad perdida que volvemos a desaprovechar. Todo deviene una y otra vez, todo nos es devuelto, ofreciéndose cada día de nuevo, eternamente. Lo que hemos dejado pasar, el pasado, no puede rehacerse, aquello que nunca puede volver, y ese sentimiento irredimible de culpa nos hunde en el desamparo. Pero el destino es lo único que deviene, pues cada día regresa de nuevo, y por eso Zosima no nos habla de redimir los antiguos pecados de los hombres, sino de asumir los pecados del presente; por eso el *Übermensch* acepta jovialmente ese ofrecimiento ingenuo de la naturaleza cada día, continua iniciación que deviene ingenuamente. No podemos redimir el pasado, pero podemos redimir cada día del presente. El *Übermensch* asiste a la irrupción de cada cosa en su integridad, en su regreso desnudo a la existencia, las cosas que vienen y vuelven a ser, todo lo que acaece eternamente, lo que permanece siempre oculto pero siempre está presente. Esta es la existencia animal de la naturaleza, sin conciencia del tiempo, sin conciencia de la moral, sin conciencia de la muerte, ingenua existencia que vuelve a ser una y otra vez con sencillez.

⁶²⁹ «No sabemos amar de otra manera, no conocemos otra clase de amor. Quiero sufrir para poder amar.» *Ibíd.*, p. 438.

Mi joven hermano pedía perdón a los pájaros: diríase que esto carece de sentido, pero es justo, pues todo se parece al océano, todo fluye y entra en contacto; tocas en un punto y ello repercute en el otro extremo del mundo. Que sea una locura pedir perdón a los pájaros, pero, a tu lado, los pájaros se sentirían mejor, lo mismo que los niños y todos los animales, si tú mismo fueras más bondadoso de lo que eres, si tuvieras una sola gotita más de bondad. Todo es como el océano, os digo. Cuando lo hayas comprendido, también rezarás a los pájaros, torturado por un amor universal, y les rogarás con entusiasmo que te perdonen los pecados. Ten en mucha estima ese entusiasmo, por absurdo que pueda parecer a las gentes.

Amigos míos, pedid a Dios que os conceda alegría. Sed alegres como los niños, como los pájaros del cielo.⁶³⁰

Los pájaros de *El viaje definitivo* son el vestigio de esa eternidad que permanece, de esa posibilidad del Paraíso, del tiempo perdido, desaprovechado, pero que permanece oculto en el claro, y que permanece presente, los pájaros que seguirán cantando pese a todo, la naturaleza viva que irrumpe aunque todo desaparezca. Hay que amar todas las cosas para que perviva el gran mediodía, esa eternidad que regresa siempre cada día, ese Paraíso perdido que desperdiciamos en el pasado y que no somos capaces de advertir, pero que regresa eternamente ante nosotros para perdonarnos, vestigio del misterio abismal de la existencia. El Apocalipsis nos revela el fin de los días, nos desvela ante el abismo de la nada al que están condenadas todas las cosas, la negación de la eternidad del tiempo, que destruirá incluso esa posibilidad, esa eternidad que permanece oculta, los pájaros que seguirán cantando. Y cuando el Apocalipsis devenga, ¿qué habremos hecho, sino desperdiciar nuestras vidas?

...Y yo me iré. Y se quedarán los pájaros
cantando;
y se quedará mi huerto, con su verde árbol,
y con su pozo blanco.

Todas las tardes, el cielo será azul y plácido;
y tocarán, como esta tarde están tocando,
las campanas del campanario.

Se morirán aquellos que me amaron;
y el pueblo se hará nuevo cada año;
y en el rincón aquel de mi huerto florido y encalado,
mi espíritu errará nostálgico...

⁶³⁰ Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, op. cit., p. 515.

Y yo me iré; y estaré solo, sin hogar, sin árbol
verde, sin pozo blanco,
sin cielo azul y plácido...
Y se quedarán los pájaros cantando.⁶³¹

Bosque de fantasmas que esperan descorazonados la revelación, porque añoran la unión íntima de todas las cosas, la indiferencia inerte de la naturaleza, «y su alma está completamente despierta de todo sueño como para comprender aquello que de seguro desolaría al caminante nocturno en el abismo, "que el amor del mundo es odio a Dios" (Sant, 4,4).»⁶³² Sin embargo, el hombre hueco no puede soportar el terrible anuncio que se pronuncia, desgarrado con temor y temblor ante el horror divino del abismo que nos maldice, y ante esa violencia indecible del clamor sobrenatural que le sobrepasa se resquebraja, «ojos que no me atrevo a encontrar en el reino de sueños de la muerte». El fantasma sólo quiere descansar del pesar de su existencia, purgar todos los sufrimientos y engaños, incapaz de aceptar el espantoso, innombrable sello de la muerte, tan hondo es el dolor de un alma tibia que no siente esperanza. El hombre se ahoga en la timidez de la desolación, en el devorador mundo que ofrece culto al Anticristo, y renuncia a la expiación reparadora de los mitos.⁶³³ La visión del diablo, ¿es una alucinación, una anunciación, un deseo? ¿Es que esos hombres huecos ven fantasmas? ¿Es que ya ha llegado el fin y esta es la profecía, es que la existencia se hunde en la vanidad y el nihilismo? Sólo nos queda sumirnos dócilmente en el abismo de la nada; exista Dios o no, exista el mal o no, la vida se hunde en el incompasivo horror de la inexistencia.⁶³⁴ Vivimos un breve accidente al que se le trata de otorgar sentido antes de volver a la nada. Sólo puede aguardarse el Apocalipsis sin fe.

⁶³¹ Juan Ramón Jiménez, *El viaje definitivo*.

⁶³² Kierkegaard, *Discursos edificantes*, op. cit., p. 258.

⁶³³ «En cualquier caso, el sacrificio cruento de divinidades, cuyos cuerpos eran fragmentados en una fiesta ritual, que se relata en este tipo de mitos, contiene un simbolismo redentor en la medida en que aquellas morían y volvían a la vida cíclicamente, garantizando así la continuidad y pervivencia del cosmos.» Amador Vega Esquerra, *Sacrificio y creación en la pintura de Rothko* (Madrid: Ediciones Siruela, 2010), p. 41. Nótese aquí la voz de Kirílov: si todos somos dioses, nuestra muerte mantiene el cosmos, hace que la eternidad perviva, pues la muerte redentora del dios hace que la naturaleza permanezca. De ahí el legado de los ritos sacrificiales, el consumo del dios en tanto que reintegración de la fuerza y de la prosperidad, tierra que recobra su fecundidad, como sucede en el mito del Grial.

⁶³⁴ «Una vez que se ha comprendido que no se es nada, el objetivo de todos los esfuerzos es convertirse en nada. Con ese fin se sufre con conformidad, *con ese fin se actúa*, y con ese fin se reza. Dios mío, concédeme que me convierta en nada.» Weil, op. cit., p. 82.

Cuando llegan las tribulaciones es el anuncio de que el tiempo ha llegado⁶³⁵: el hombre toma conciencia de que todo está perdido, de que todo ha acabado, de que ya es tarde, la revelación sobrenatural de la hora del nihilismo. Deja de conciliar el sueño, deja de conciliar la vida, soñoliento, sin querer despertar del reino de sueños de la muerte, pues quiere despertar de la vida. La devastación comienza a llegar cuando la vida pierde el sentido, cuando por fin entiende que la existencia pertenece a la nada de la muerte, de que todo está sepultado en el tiempo pasado, y el hombre se vacía llenándose de sufrimiento, de la violencia que ahogue el horror y la humillación de una vida agotada. «Vivir *de tal manera* que no tenga ya ningún *sentido* el hecho de vivir, *eso* se convierte ahora en el "sentido" de la vida...»⁶³⁶ Todo, ahora lo entiende, permanece en la eternidad oculta de la muerte, la nada permanente de las vidas que han muerto y han pasado, y el devenir, arbitrario, se destina siempre a esa nada a la que cada cosa pertenece. Tenemos que asumir que la muerte aguarda a la vida y nos devuelve por siempre al caos indistinto; de lo contrario, persistimos en el engaño. El mundo de la vida no tiene fundamentos, pues todo se desvanece y sigue, devuelto por el tiempo de un pasado incognoscible hasta que llegue el día en que todo se haya acabado eternamente. Los hombres querían saber lo que era «el bien y el mal», pero ya hay queda «bien» ni «mal», y «todo está permitido»; los hombres se devorarán y cuando no haya nada de nada nos servirá la arrogante vanidad acumulada. El fin de los tiempos simboliza la devastación absoluta de la humanidad a causa de la desunión con la naturaleza primordial. La conciencia representa el remordimiento continuo por esa culpa irredimible, y Jesús descendió al infierno⁶³⁷ (κατάβασις) como tantos otros antes que él, porque él no fue nada importante, sólo uno más de todos los mitos soñados que nos revelan que la existencia es nihilismo y vivir no tiene sentido. Por eso el hombre abandona su cuerpo, ya ni frío ni caliente, sino hueco, como un fantasma, alma muerte que quiere encontrar descanso en la calma del bosque, añorando los días tranquilos en que todo todavía tenía fundamento: pero lo que añora no es más que esa ausencia de

⁶³⁵ «Cuando llegan las fatigas y las tribulaciones, cuando la indigencia, sea ésta terrenal o la del alma, está a la puerta, ¿es entonces cuando el tiempo ha llegado?» Kierkegaard, *Discursos edificantes*, op. cit., p. 439.

⁶³⁶ Nietzsche, *El Anticristo*, op. cit., p. 96.

⁶³⁷ «Y eso de que subió, ¿qué es, sino que también había descendido primero a las partes más bajas de la tierra?» Ef 4, 9. «Así que, en tanto que los hijos participaron de la carne y de la sangre, él también participó de lo mismo, para destruir, mediante la muerte, al que tenía poder para matar, a saber, al diablo, y librar a todos los que por temor a la muerte estaban durante toda la vida sujetos a servidumbre.» Heb 2, 14-15.

fundamento de la infancia, esa ausencia de tiempo del Paraíso en la que todo queda reconciliado.

Los hombres se han vuelto a sumir en su imperturbable sueño racionalista; [...] ¿Se despertarán los hombres, o el mundo está condenado a un sueño profundo hasta el fin de los tiempos? Acontecimientos ha habido siempre, algunos tan grandes que han entrado en la historia y otros aún más notables que no han entrado en ella y no han dejado casi testimonio, pero el ansia de una existencia definida y serena prevaleció, y todos los *memento mori*, comenzando por el siempre renaciente relativismo y terminando por la propia muerte, han inquietado —y sólo por un instante— únicamente a algunas personas, sin perturbar la calma de ese reino encantado en el que el hombre está condenado a empezar y finalizar su efímera existencia. Y, sin embargo, al racionalismo, con todas sus «argumentaciones derivadas de las consecuencias» y amenazas de confinamiento en el manicomio, no le ha sido dado sofocar en el alma de los hombres ese sentimiento vivo e indefinido de que la verdad última, esa verdad que nuestros ancestros buscaban tan infructuosamente en el paraíso, se halla [más allá del intelecto y del conocimiento], y que es imposible descubrirla en ese mundo muerto e inmóvil que es el único donde el racionalismo puede reinar.⁶³⁸

Nos gustaría descansar, como descansa el rey Arturo en Avalon, pero nos aterra el misterio oculto de la muerte. La vida vela el reposo que permanece en la naturaleza, la belleza crepuscular del atardecer que presiente el reino de sueños. La muerte supone despertarse del sueño, desvelarse inciertamente al adentrarse en las tinieblas del bosque.⁶³⁹ Existir es entonces un estar soñoliento en la vida, hombre que sueña — el sueño lúcido que es estar en el mundo, sueño de quien quiere vivir y dar importancia a una existencia sin fundamento — o fantasma que no duerme y quiere despertar, dejar de vivir, porque quiere abandonar la dolorosa existencia presente. El cielo soñado es el

⁶³⁸ Shestov, *Potestas clavium*, op. cit., pp. 311-312.

⁶³⁹ «Éstas dirán que cuando se pudren las patatas o el trigo o cualquier otro de los frutos de la tierra, maduran en el País de las Hadas, y que nuestros sueños pierden su sabiduría cuando la savia asciende por los árboles, y que nuestros sueños pueden hacer que se sequen los árboles, y que uno oye el balar de los corderos del País de las Hadas en noviembre, y que los ojos de los ciegos pueden ver más que otros ojos. Y por creer siempre el alma en estas o en parecidas cosas, ni la celda ni el desierto estarán nunca vacíos durante mucho tiempo, ni vendrán al mundo enamorados que no comprendan la estrofa: ¿Acaso no oyes las dulces palabras de ese canto que resuena en el cielo? ¿Acaso no oyes que los que se mueren se despiertan en un mundo de raptó? ¿Que el amor cuando los miembros están enlazados, y el sueño, cuando la noche de vida está hendida, y el pensamiento, cuando más se aferra a los límites borrosos del mundo, y la música, si el amado canta, son la muerte?» W. B. Yeats, *El crepúsculo celta y la rosa secreta* (Barcelona: Reino de Redonda, 2019), p. 184.

sueño vivido, lo que imaginamos que queremos que sea después de la muerte, porque debe tener sentido, y así le conferimos un sentido conforme a la imagen del mundo que procede del constructo racional de la conciencia: imaginamos que la muerte es el cielo, porque es familiar y acogedor, y así lo reconocemos. Pero morir es devolver la vida a la nada abismal que circunda la existencia, y no el sueño; el dormir que no sueña, una fantasmal ausencia presente. Esa ausencia presente el no estar de la existencia, ausencia anterior y posterior al breve accidente que es la vida, como la ausencia leve del dormir sin sueño, presencia oculta que estaba ya antes y que quedará después, la nada que sume todo en su oscuridad, la ausencia de todo mientras todo es presente y permanece en el misterio (*El viaje definitivo*).

El Apocalipsis nos revela nuestra vulnerabilidad natural, el carácter ilusorio de la conciencia y el horror de haber venido a la existencia; que la muerte es vida y regreso a la indiferente eternidad de la naturaleza.⁶⁴⁰ Al dejar de vivir volvemos a la nada a la que pertenecemos, la serenidad primordial e incomprensible, oscuridad que se mece lentamente. Pero el saber abismal no desprecia la vida, sino que nos muestra que nos encontramos desarraigados e insensibles, que hemos perdido la *naturalidad*: el mundo, y no la vida, es en vano, y al comprender que morimos comprendemos el valor de vivir jovialmente, apartados de la dolorosa realidad que nos abre al desamparo de una falsa felicidad; debemos encontrar reposo en la naturaleza primordial y perderle el miedo a la muerte, pues a ella pertenecemos y a ella regresaremos eternamente. «Hay lágrimas que trepan la tierra y despuntan como astros por otros horizontes. ¿Quién habrá llorado nuestras estrellas? Yo he buscado mis lágrimas en la oscuridad de tantos cielos...»⁶⁴¹ No es querer morir, que surge de la «Razón» descontenta, sino querer volver a la naturaleza primigenia; saber que vivir es saber que se va a morir, como los tiempos de la primavera y el otoño pertenecen a la naturaleza. Amar la existencia es comprender la permanencia de la muerte como un momento más de esa existencia, como el descanso reparador del sueño.

Ocurrió en Suiza, en el primer año de su tratamiento, incluso durante los primeros meses. Entonces era totalmente como un idiota, ni siquiera sabía hablar bien, a veces no podía entender lo que exigían de él. Una vez se adentró en las montañas, el día era claro y soleado, y estuvo

⁶⁴⁰ «No deseo que este mundo creado ya no me sea sensible, sino que no sea por mí por lo que sea sensible. A mí no puede revelarme su secreto, demasiado elevado.» «Ver un paisaje tal como es cuando no estoy allí...» «Cuando estoy en algún sitio, profano el silencio del cielo y de la tierra con mi respiración y los latidos de mi corazón.» Weil, op. cit., p. 88.

⁶⁴¹ Cioran, *Lágrimas y santos*, op. cit., p. 85.

mucho tiempo caminando atormentado por una idea que no lograba materializarse. Tenía delante un cielo brillante, abajo veía un lago, alrededor un horizonte claro e infinito sin principio ni fin. Permaneció largo rato mirando y mortificándose. Recordaba cómo entonces extendía sus manos hacia ese claro, infinito azul del cielo y cómo lloraba. Lo que le atormentaba era que para todo aquello él era un absoluto extraño. ¿Qué festín era ése, qué gran fiesta de siempre era ésa, la que nunca acaba y que le atraía desde hace tiempo, continuamente, desde la infancia, y a la que nunca podía unirse? Cada mañana se levantaba el mismo sol luminoso de siempre; cada mañana el arco iris se dejaba ver en la cascada, cada tarde, la más alta montaña de nieve, allí, a lo lejos, en el borde del cielo, ardía con una llama de color púrpura; cada «pequeña mosca zumbando a su alrededor bajo un rayo caliente de sol, participaba en todo ese coro: conocía su lugar, le gustaba y era feliz»; ¡cada hierbecita crecía y era feliz! Y cada cosa tenía su camino, cada cosa conocía su camino, llegaba y se alejaba con una canción. Sólo él no sabía nada, no entendía nada, ni a las personas ni los sonidos, un extraño para todos y un abortado.⁶⁴²

Cada uno tenemos que forzar la revelación dentro de nosotros, y así quieren los profetas que recordemos el saber abismal, porque el tiempo está oculto y el día por venir vendrá, como fue anunciado. El pecado original fue querer la existencia de los dioses, querer conocer el bien y el mal, querer detener el tiempo del fin de los días, ¡y encima querer tener «Razón»! «"La conciencia de la vida es superior a la vida; el conocimiento de las leyes de la felicidad, superior a la felicidad." ¡Eso es contra lo que hay que luchar!»⁶⁴³ De la nada venimos y la muerte es el lugar natural, ese es el saber abismal que nos acompaña. Si tal vez los consuelos no sirven y la vida es un leve accidente, un breve momento sin valor ni importancia, si no podemos soportar el horror ni el absurdo que nos pertenece de forma ancestral, si no podemos rehuir de la nostalgia del Paraíso pero no podemos afrontar la insoportable ausencia, el desgarrador vacío del arrepentimiento, el hombre sólo puede sonreír con jovialidad y disfrutar mientras se pueda, sabiendo que se tiene que morir; que el fin de los días llegará, que el cielo se quebrará de mitad a mitad, pero que el tiempo pasa y vuelve eternamente mientras se esté vivo, que la vida de la existencia es una parte dentro de la inmensa nada que nos recoge, y a la que tenemos que aceptar que pertenecemos, existencia que tememos por ser incognoscible, por ser inexistencia, igual que los hombres temieron al Dios que crucificaron — esto lo adivina Kirílov, y por eso él mismo sueña recobrar la eterna armonía de todas las cosas. Que sólo podremos ser mientras seamos, y después descansaremos como una piedra en una eternidad informe y ausente. Que aceptar

⁶⁴² Dostoievski, *El idiota*, op. cit., pp. 629-630.

⁶⁴³ Dostoievski, "Sueño de un hombre ridículo", op. cit., p. 448.

eternamente esa vivencia que regresa, como un eterno retorno, signifique afirmar: «No hay placer fuera de ti»⁶⁴⁴, porque la alegría que nos queda reposa oculta en la naturaleza, y a lo que volvamos es el misterio oscuro y cálido que descansa.

⁶⁴⁴ Stefánsson, *El corazón del hombre*, op. cit., p. 367.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

DOSTOIEVSKI

Dostoievski, Fiódor, *Diario de un escritor*. Barcelona: Alba Editorial, 2016.

Dostoievski, Fiódor, *El adolescente*. Barcelona: Alba Editorial, 2021.

Dostoievski, Fiódor, *El eterno marido*. Madrid: Alianza Editorial, 2020.

Dostoievski, Fiódor, *El idiota*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2016.

Dostoievski, Fiódor. *Los demonios*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.

Dostoievski, Fiódor, *Los hermanos Karamázov*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

Dostoievski, Fiódor, *Memorias del subsuelo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2013.

Dostoievski, Fiódor, *The Notebooks for The Idiot*. Mineola: Dover Publications, 2017.

KIERKEGAARD

Kierkegaard, Søren, *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Kierkegaard, Søren, *Escritos de Søren Kierkegaard*, volumen 5. *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

Kierkegaard, Søren, *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

Kierkegaard, Søren, *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

Kierkegaard, Søren, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I. Escritos de Søren Kierkegaard*, volumen 2/1. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Kierkegaard, Søren, *Temor y temblor*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

NIETZSCHE

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza Editorial, 2021.

Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Editorial Tecnos, 2019.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial en Nietzsche*, volumen 1 (Madrid: Editorial Gredos, 2014).

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*. Madrid: Editorial Tecnos, 2017.

Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

SHESTOV

Shestov, Lev, *Apoteosis de lo infundado (Intento de pensamiento adogmático)*. Madrid: Hermida Editores, 2015.

Shestov, Lev, *Atenas y Jerusalén*. Madrid: Hermida Editores, 2018.

Shestov, Lev, *Dostoievski y Nietzsche. Filosofía de la tragedia*. Madrid: Hermida Editores, 2022.

Shestov, Lev, *En la balanza de Job. Peregrinaciones por las almas*. Madrid: Hermida Editores, 2020.

Shestov, Lev, *Potestas clavium. El poder de las llaves*. Madrid: Hermida Editores, 2019.

OTROS AUTORES

Cioran, Emil, *Lágrimas y santos*. Madrid: Hermida Editores, 2017.

Cioran, Emil, *Ventana a la nada*. Barcelona: Tusquets Editores, 2021.

Conrad, Joseph, *El corazón de las tinieblas*. Madrid: Diario El País, 2002.

Eliot, T. S., *Poesías reunidas. 1909-1962*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

Gógol, Nikolái, *Las almas muertas*. Madrid: Nórdica Libros, 2017.

Hamsun, Knut, *Pan. De los papeles del teniente Thomas Glahn*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2013.

Hölderlin, Friedrich, *Hiperión, o el eremita en Grecia*. Madrid: Ediciones Hiperión, 2016.

Jiménez, Juan Ramón, *El viaje definitivo*.

Jiménez, Juan Ramón, *La muerte bella*.

Lutero, Martín, *Escritos de reforma. Obras reunidas*, volumen 1. Madrid: Editorial Trotta, 2018.

Shakespeare, William, *La tempestad en Romances. Obra completa*, volumen 4. Barcelona: Penguin Clásicos, 2018.

Shakespeare, William, *Macbeth en Tragedias. Obra completa*, volumen 2. Barcelona: Penguin Clásicos, 2017.

Sófocles, *Edipo en Colono en Obras completas de Esquilo, Sófocles y Eurípides*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2019.

Soloviov, Vladimir, *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*. Madrid: El Buey Mudo, 2016.

Stefánsson, Jón Kalman, *El corazón del hombre*. Barcelona: Ediciones Salamandra, 2017.

Stefánsson, Jón Kalman, *Entre cielo y tierra*. Barcelona: Ediciones Salamandra, 2017.

Tolstói, Lev *Confesión*. Barcelona: Acantilado, 2022.

Weil, Simone, *La gravedad y la gracia*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

Woolf, Virginia, *Al faro*. Barcelona: Lumen, 2021.

Woolf, Virginia, *Las olas*. Barcelona: Lumen, 2019.

Yeats, W. B., *El crepúsculo celta y la rosa secreta*. Barcelona: Reino de Redonda, 2019.

FUENTES SECUNDARIAS

Amorós, Celia, *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero*. Barcelona: Anthropos, 1987.

Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

Bajtín, Mijaíl, *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1984.

Barrios Casares, Manuel, *Narrar el abismo*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2001.

Bataille, Georges, *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets Editores, 2010.

Blagoi, D. D., "Put' Aleshi Karamazova," *Izvestiia AN SSSR. Seriiia literatury i iazyka*, 33, no. 1 (1974), 8-26.

Brea, José Luis, "La era de la imagen electrónica" en *Contrastes*, volumen 13, 2008.

Budánova, N. F., "Comentarios" en *F. M. Dostoievski. Obras completas en treinta volúmenes*, volumen 12. Leningrado: Nauka, 1975.

Campbell, Joseph, *La historia del grial. Magia y misterio del mito artúrico*. Barcelona: Ediciones Atalanta, 2019.

Camus, Albert, *El mito de Sísifo* en *Obras*, volumen 1. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

Carlisle, Clare, *El filósofo del corazón. La inquieta vida de Søren Kierkegaard*. Barcelona: Taurus, 2021.

Chéjov, Antón, *Las tres hermanas* en *La gaviota. El tío Vania. Las tres hermanas. El jardín de los cerezos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2020.

Cioran, Emil, *Al di là della filosofia. Conversazioni su Benjamin Fondane*. Milán: Mimesis Edizioni, 2014.

Cioran, Emil, *Cuadernos. 1957-1972*. Barcelona: Tusquets Editores, 2020.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1985.

Frank, Joseph, *Dostoevsky. A writer in his time*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

Gallego Ballester, Víctor, "Introducción" en *Relatos*. Barcelona: Alba Editorial, 2013.

Gerhardt, Volker, "Resentimiento y Apocalipsis. La crítica de Nietzsche a las visiones del fin de los tiempos" en *Estudios Nietzsche*, 6 (2006), pp. 27-46.

Hamilton, Andrew, *Sixteen Months in the Danish Isles*, volumen 2. Londres: Richard Bentley, 1852.

Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial, 2021.

Heráclito, "Fragmentos probablemente auténticos" en *Los filósofos presocráticos*, volumen 1. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

Hermosillo, Alfredo, "Introducción" en *Cuentos de San Petersburgo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2017.

Hoffmann, Nina, *Th. M. Dostojewski. Eine biographische Studie*. Berlín: Ernst Hofmann, 1899.

Jaspers, Karl, *Nietzsche y el cristianismo*. Barcelona: Herder Editorial, 2021.

Kierkegaard's Journals and Papers, volúmenes I-VI. Bloomington: Indiana University Press, 1967.

Kierkegaard's Journals and Notebooks, volumen 1: Journals AA-DD. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Kierkegaard's Journals and Notebooks, volumen 5: Journals NB6-NB10. Princeton: Princeton University Press, 2012.

Kierkegaard's Writings, volumen 25: *Letters and Documents*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Kiyko, E. I., "Comentarios" en *F. M. Dostoievski. Obras completas en treinta volúmenes*, volumen 15. Leningrado: Nauka, 1976.

de Laplace, Pierre-Simon, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

López-Morillas, Juan, "Nota preliminar" en *Los demonios*.

Los años de la locura. Cartas de Franziska Nietzsche al profesor Franz Overbeck (1889-1897). Madrid: Hermida Editores, 2018.

Mochulski, Konstantin, *Dostoievski. Vida y obra*. París: YMCA-Press, 1980.

Morey, Miguel, *Vidas de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

Neiman, Susan, *El mal en el pensamiento moderno*. Madrid: FCE, 2012.

Otto, Rudolf, *Lo santo*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.

Ovidio, *Metamorfosis*. Madrid: Alianza Editorial, 2022.

Parménides, "Los caminos de la investigación" en *Los filósofos presocráticos*, volumen 1. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

Pareyson, Luigi, *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.

Pegueroles, Joan, "Amor, sufrimiento y alegría. Dios en el *Diario* de Kierkegaard" en *Espíritu*, volumen 129, 2004.

Piñero, Antonio, *Aproximación al Jesús histórico*. Madrid: Editorial Trotta, 2020.

Piñero, Antonio, *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

Rice, James L., "Dostoevsky's endgame. The projected sequel to «The Brothers Karamazov»" en *Russian History*, volumen 33, 2006.

Roque Hermida, Alejandro, "Introducción" en *Atenas y Jerusalén*.

Rothko, Mark, Fundación Juan March, 1987-1988.

Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Editorial Tecnos, 2018.

Stellino, Paolo, *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*. Berna: Peter Lang, 2015.

Tertuliano, *De Carne Christi*.

Tijómirov, B. N., "La vida de un gran pecador" en *Dostoievski: Obras, cartas, documentos*. San Petersburgo: Casa Pushkin, 2008.

Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996.

Vega Esquerra, Amador, *Sacrificio y creación en la pintura de Rothko*. Madrid: Ediciones Siruela, 2010.

Vitiello, Vincenzo, "Nietzsche contra Pablo" en *Estudios Nietzsche*, 6 (2006), pp. 83-100.

Volgin, I. L., "Dostoievski y la política gubernamental en el campo de la educación (1881-1917)" en *Dostoievski. Materiales e investigación*. Leningrado: Nauka, 1980.