

PREFACIO

I

¡La filosofía de la tragedia! Quizás el enlace de estas dos palabras provoque un impulso de protesta en el ánimo del lector habituado a considerar la filosofía como la generalización última *del espíritu humano*, como la cúspide de esa majestuosa pirámide que se llama la ciencia contemporánea. Hubiera admitido, cambiando la expresión, “la psicología de la tragedia”; y eso con dificultad y haciendo grandes reservas, convencido en el fondo de su alma de que donde comienza la tragedia nuestros intereses desaparecen. ¿La filosofía de la tragedia no es, acaso, la filosofía de la desesperación, de la demencia, de la muerte misma? ¿Puede, entonces, hablarse de filosofía alguna, sea la que sea? Se nos ha enseñado: “Dejad que los muertos entierren a sus muertos”. Y hemos comprendido y acogido esa enseñanza inmediatamente y con júbilo. Un poeta célebre, uno de los grandes idealistas del siglo pasado, ha expresado a su manera y en verso esas mismas palabras libertadoras: *Und der Lebende hat recht!*¹ Pero nosotros hemos ido más lejos aún: no nos bastó desembarazarnos de los muertos y afirmar el derecho de los vivos. Había entre nosotros vivientes cuya existencia nos

¹ “¡Y el viviente tiene razón!” (N. del T.)

turbaba y continúa turbándonos, mucho más que esos muertos que habíamos enterrado de acuerdo a la enseñanza recibida. Añádanse a éstos los que perdieron toda esperanza terrena; todos los desesperados, todos aquéllos cuya razón no pudo resistir al horror de la existencia. ¿Qué haremos con ellos? ¿Quién cargará sobre sí el cruel deber de ocultarlos bajo tierra?

¡Problema terrible! A primera vista parece que entre las criaturas hechas a la imagen de Dios no se encontrará ninguna lo bastante cruel y temeraria para cargar sobre sí semejante tarea. Pero esto no es más que una ilusión. Si hay gente dispuesta a salvar su propia existencia al precio de la muerte de su prójimo —los verdugos son, generalmente, individuos condenados a muerte o a reclusión perpetua—, ¿por qué suponer que han llegado ya al límite de la crueldad y de la insensibilidad? Cada vez que el hombre se ve colocado ante este dilema: “perece o haz perecer a otro”, se levantan todos sus instintos más profundos y misteriosos para defender el propio “yo” contra los peligros que lo amenazan. Si el papel del verdugo es considerado como particularmente vil, se debe sólo a una equivocación. La historia de la vida espiritual de los pueblos, la historia de la “cultura”, abunda en ejemplos de tales crueldades, que la solicitud del verdugo para cortar unas cuantas cabezas se nos aparece desprovista de toda importancia. Y no pienso en manera alguna en los “azotes” de los pueblos: Tamerlán, Atila, Napoleón o la Inquisición Católica. ¿Qué tenemos que ver nosotros con estos héroes del machete y la hoguera? ¿Qué tienen ellos de común con la filosofía? No; aquí se trata de los *héroes del espíritu*, los

predicadores del bien, de la verdad, de todo lo que es bello y elevado; aquí se trata de los campeones del ideal, de los hombres considerados hasta ahora como exclusivamente predestinados a luchar contra todo lo que hay de ruin, de maligno en la naturaleza humana.

No he de citar nombres; motivos serios me asisten para obrar así. Pues si se pusiera uno a hablar abiertamente, necesario sería decir muchas cosas que es preferible callar por el momento. Por otra parte, no son del caso los nombres; trátase más bien de un acontecimiento, de importancia inmensa, que se ha producido dentro de la vida normal de los pueblos, que ha ido desarrollándose lentamente, insensiblemente, y sin exigir esfuerzos, al parecer, por parte de los individuos: trátase del nacimiento del idealismo.

Existe el idealismo desde mucho tiempo atrás, desde hace más de dos mil años; pero hasta la época moderna su papel fue, comparativamente, insignificante. En el propio caso de Platón, a quien se considera, muy justificadamente desde el punto de vista formal, padre y prócer de tan elevada doctrina, comprobaréis muchas veces una inconsecuencia extraña en el pensamiento y en la argumentación, que se explica por el hecho de que él se hallaba muy lejos todavía del idealismo puro, alcanzado sólo por nuestra época. Los rastros de la concepción antropomorfa de la divinidad aun se conservan muy notables en sus razonamientos; a tal punto, que un estudiante moderno, apenas iniciado en los arcanos de nuestra ciencia, tendrá ocasión frecuente de sonreír, con condescendiente superioridad, durante la lectura de los diálogos

de Platón. Juzgado desde nuestro punto de vista, Platón es bárbaro; él nada sabe, todavía, de nuestros principios unificadores: el mismo Aristóteles separaba todavía el cielo de la tierra. No; el idealismo verdadero, puro, es obra de estos últimos siglos. Ha tomado un desarrollo paralelo a la concepción monista del mundo, que tiende cada vez más a quedar implantada en la ciencia.

La inteligencia moderna no tolera aquellas filosofías que le proponen muchos principios fundamentales; al revés, y contra todo, aspira al monismo, a un principio único. Sólo con pena consiente todavía el dualismo: dos principios le parecen ya una carga bastante pesada, y por todos los medios trata de desembarazarse de ese peso, aun a precio de algún refinado absurdo, que acepta confiadamente con el único fin de evitar toda complejidad.

El espíritu y la materia... esto ya es demasiado: ¿no valdría más detenerse en uno de los dos y admitir sea el espíritu, sea la materia? O bien, en último *caso*, ¿no sería preferible considerar el espíritu y la materia como dos aspectos diferentes de una misma substancia? Cierto es que nadie hasta ahora ha podido comprender de qué manera habrían de ser “aspectos diferentes” el espíritu y la materia. Pero entre las explicaciones que la filosofía moderna nos ofrece, está lejos de ser ésta la única que nadie haya comprendido jamás. Hay más aún: gracias a tales explicaciones, adaptadas hábilmente y en el momento adecuado, la filosofía ha podido mantener una posición sólida. Lo importante es que haya los menos principios fundamentales.

En tal sentido, el punto de vista panteísta, provisto de explicaciones convenientes, ofreció el mayor grado de-satisfacción; muy especialmente su forma popular, el materialismo, que, según se sabe, se conforma con un mínimo de términos extraños y de ideas abstractas. Pero los términos extraños y abstractos chocan solamente al gran público poco habituado a estas expresiones; en los círculos filosóficos, al contrario, gozan de una confianza total y hasta poseen una poderosa fuerza de atracción. Los iniciados saben que uno se familiariza fácilmente con esas dificultades. Un término nuevo, una nueva expresión, sea cual fuere su estructura, no sólo no resulta nada molesto, sino que en ciertos casos hasta puede ayudar al filósofo a salir de una situación difícil. No se los elige, por otra parte, al azar, sino sistemáticamente, con cierto fin rigurosamente determinado. Molesto es sólo el principio que introduce dentro de un dominio filosófico cantidad de hechos nuevos que no pueden adaptarse al sistema, pero que quieren ser tomados en consideración. Es entonces cuando el filósofo debe llamar en su auxilio toda su fuerza de persuasión, para impedir la inclusión de lo importuno. Y es ahí donde surge la *importancia* de las murallas del *idealismo*, altas y sólidas, que defienden a la ciencia contra la intrusión de la vida.

La filosofía pretende absolutamente ser una ciencia, una ciencia a la par de las matemáticas; y si los otros medios de alcanzar tal objeto le fallan, es la teoría del conocimiento, en última instancia, la que acude entonces en su ayuda. Ella demostrará que no puede interrogarse a la filosofía acerca de

todas las cosas, que hasta está prohibido interrogarla y que no se tiene sino el derecho de escuchar lo que dice. En estas condiciones, únicamente en estas condiciones, la filosofía consiente en descubrir sus secretos a quienes aspiran a la verdad; y como hasta ahora no fue posible adquirir ésta en otra parte, los hombres se tornaron hacia la filosofía, escucharon sus enseñanzas y las siguieron, si no en los casos en que se trataba de resolver alguna cuestión vital importante, al menos cuando era menester “enseñar” a otros.

Pero gravemente se equivoca quien trata de ver en los problemas que se plantea la teoría del conocimiento nada más que pretensiones puramente teóricas. Si así fuera, es probable que el pensamiento científico moderno no hubiera podido desplegarse tan vastamente como lo ha hecho, ni despertar, por otra parte, tantas enemistades. Nietzsche afirma que toda filosofía es una suerte de diario íntimo y de involuntaria confesión del filósofo. Pero creo que esto no es suficiente, y que hay todavía otras cosas que decir. En todo sistema filosófico, además de la confesión de su autor, descubriréis infaliblemente, en última instancia, algo mucho más importante, mucho más significativo todavía: la propia *justificación* del filósofo, así como un acta de acusación, dirigida contra todos aquéllos cuya existencia encierra el riesgo de provocar, de una manera o de otra, cualquier duda concerniente a la verdad absoluta del sistema filosófico en cuestión y respecto a las altas cualidades morales de su autor. En cuanto a la búsqueda desinteresada de la verdad, de la cual tanto se vanagloriaron en otro tiempo, ya no creemos en ella,

no podemos creer en ella. ¿Cómo podríamos conservar esa creencia, ahora, cuando es evidente que *ni siquiera sabemos a ciencia cierta qué es lo que queremos* al decir que aspiramos a la verdad?

Desear la verdad es, tal vez, aspirar a la tranquilidad, tal vez buscar un estimulante nuevo para continuar la ludia; o bien significa que se desea descubrir un nuevo “punto de vista” particularmente original y que no ha acudido todavía al espíritu de nadie. Todo esto es posible. Pero si, situándose en el punto de vista formal, tiende todo sistema a poner fin a la serie infinita de los “¿por qué?” que inventa con semejante habilidad nuestra inteligencia —tan poco inventiva bajo otros aspectos—, interiormente, por su mismo contenido, todo sistema filosófico, lo repito, persigue un objetivo justificante, aun cuando el propio autor no caiga en la cuenta de ello. Y ese objetivo ha sido siempre inherente al idealismo.

El idealismo imponía a los hombres ciertas tareas, y glorificaba a quienes consentían en cargar con ellas; condenaba, al contrario, a la afrenta, y perseguía con sus anatemas a quienes rehusaran someterse a ellas, sin mostrar jamás ni el deseo ni la paciencia de conocer las razones del rechazo con que tropezaba en ciertos casos, y muy a menudo, su enseñanza. Tenía siempre alguna explicación lista para cualquier género de fracaso; si alguien se negaba a aceptarla, acusaba a sus adversarios de locura o de mala fe. Instituyó el imperativo categórico que le dio el derecho de considerarse monarca autócrata, y de ver, en todos aquéllos que lo

rechazaban, unos amotinados, merecedores de suplicios y de la pena de muerte.

¡Y con cuán refinada crueldad actuó el imperativo categórico cada vez que sus exigencias no eran observadas! A quienes tienen débil la imaginación y poca experiencia en estas cosas recomiendo la lectura de *Macbeth*, de Shakespeare. Ese drama hará ver a la gente demasiado confiada lo que quiere el idealismo y, sobre todo, cuáles son los medios de que se vale.

Quizás el alma humana sea, en efecto, una materia demasiado refractaria; quizás haya que agregar a las plagas que castigan a los desdichados mortales, esta otra plaga todavía: el idealismo. Pero esto no son más que conjeturas optimistas, y ni siquiera conjeturas, desde el punto de vista del espíritu moderno, rigurosamente científico y humanitario; es mitología pura, indigna de confianza. ¿Quién, pues, podrá admitir seriamente que las plagas nos castigan, no en virtud de leyes mecánicas, sino para hacernos lograr algún objetivo superior? Y si es así, no hay por qué asombrarse de que, entre aquéllos que saborearon sus procedimientos educativos, haya quienes rehúsen besar esa mano que los castiga.

II

Entre nosotros, en Rusia, y en Europa también, por otra parte (puesto que el nivel de las ideas es el mismo hoy día en todos los países, al igual que el nivel del agua en los recipientes comunicantes), se considera, desde hace mucho tiempo ya, que el acto de la creación artística es un proceso psíquico inconsciente. Parece que esta manera de considerar la obra de arte se la debemos a lo que se llama crítica literaria. Los artistas no son lo suficientemente conscientes; es necesario que haya gente para dirigirlos, para explicarles, para completar, en resumen, su obra. Es así, aproximadamente, como entienden su papel los mismos críticos literarios, al esforzarse por todos los medios en enlazar su pensamiento consciente con el proceso inconsciente del artista, creador de la obra de arte.

La tarea presentaba a veces muchas más dificultades de las que podrían esperarse. La obra de arte no se ajustaba a ninguna de aquellas ideas unánimemente admitidas, sin las cuales una concepción consciente de la existencia resulta absolutamente imposible. En el caso donde tenían que habérselas con un artista de segundo orden, o bien completamente desprovisto de talento, los críticos no se incomodaban; relacionaban la ausencia de ideas generales con la falta de talento, o más bien la consideraban como la propia causa de esa ausencia de talento; y así pareció confirmarse una vez más aquella verdad “eterna” según la cual los poetas, sin darse cuenta de ello, deben aspirar a la misma meta que los críticos, si quieren que su trabajo no permanezca estéril. Y se halló, finalmente, que la

creación poética inconsciente llena una función análoga a aquélla que incumbe al crítico consciente. Así, pues, el peligroso tránsito fue salvado sin tropiezo.

Pero le aconteció al crítico hallarse frente a la obra de un gran artista, de uno de los astros de primera magnitud del cielo literario. El crítico está de antemano muy bien dispuesto para con el autor, y pronto a mostrarse extremadamente indulgente con él. Le perdonará la ausencia de un ideal político, aunque bien hubiese querido afiliarlo a su partido. Le perdonará, de mala gana naturalmente, su indiferencia con respecto a las cuestiones sociales, a las cuales en opinión del crítico deben consagrarse todas las fuerzas del país; pero está persuadido de que descubrirá en la nueva obra al menos la expresión involuntaria, inconsciente, de cierta simpatía por los ideales morales eternos. ¡Con tal que sólo haya esto, nada más que esto! ¡Con tal que el poeta cante lo bueno, lo verdadero, lo bello! Sí el crítico lo comprueba él ya se las arreglará para afrontar el resto. Pero, ¿si aun esto faltase? ¿Si el artista olvidara lo bello, se riera de la verdad y desdeñara el bien? Se me dirá que tal cosa no puede producirse. Propondré, entonces, que pasemos de las consideraciones generales a un caso particular. No citaré más que un solo ejemplo. Los límites de un prefacio son demasiado estrechos para que puedan contener una materia literaria un tanto abundante. Pero espero que este ejemplo recuerde, a quienes ya no temen el recuerdo, cantidad de otros hechos más del mismo orden.

Hablo de *Un héroe de nuestro tiempo*, de Lermontov. Se sabe que Bielsky ha escrito con motivo de esta novela un

gran artículo lleno de pasión, en el cual demostraba que si Pechorin¹ había obrado de una manera tan criminal, era porque sus fuerzas inmensas no podían hallar, en su época, ningún campo de actividad en Rusia, y quedaban así inempleadas, inutilizadas. No me acuerdo a ciencia cierta, en este momento, si dicho artículo fue escrito a propósito de la primera o de la segunda edición de *Un héroe de nuestro tiempo*; pero, sea como fuere, el propio Lermontov también juzgó indispensable explicar su novela. Esa explicación la dio en el prefacio de la segunda edición.

Ese prefacio es breve: no ocupa más que dos páginas, pero prueba que, cuando Lermontov lo quería, sabía planear sus obras muy “conscientemente”, y hacer surgir su “idea” tan bien como cualquier crítico. Declara abiertamente que, contra todos los rumores que al respecto se habían propagado, él no pensó en manera alguna dibujar, en Pechorin, su propio retrato, o siquiera el de un héroe, y que su finalidad era simplemente representar los vicios de su época. “¿Para qué?”, preguntaréis. La respuesta está lista. Hace falta que ante todo aprenda la sociedad a conocerse y a darse cuenta de sus defectos: “es ya bien suficiente —dice Lermontov concluyendo su explicación— indicar la enfermedad. En cuanto a la manera de tratarla, ¡Dios sólo la conoce!” Veis que Lermontov, en su prefacio, se muestra casi completamente de acuerdo con Bielinsky: Pechorin es una enfermedad, un mal atroz de la sociedad. Pero las explicaciones del autor aparecen

¹ El héroe de la novela de Lermontov.

desprovistas de pasión y de fervor; y además comprobamos algo muy singular: la propia *enfermedad* que la sociedad padece le interesa enormemente; en cuanto a su tratamiento, no se ocupa del mismo casi nada, y hasta puede decirse que nada en absoluto.

¿Por qué entonces este hombre, que tan hábilmente supo descubrir y describir la enfermedad de su época, no experimenta ningún deseo de tratarla, de curarla? Y en general, ¿por qué fue escrito ese prefacio con semejante calma, si bien con fuerza?

La respuesta a esta cuestión... la encontraréis en la novela.

Allí, desde las primeras páginas, podréis comprender que si Pechorin es un enfermo, trátase de aquellas enfermedades que son más caras al autor que la más floreciente salud. Pechorin es un enfermo; ¿pero quiénes son, entonces, los que están bien de salud? ¿El capitán Máximo Maximovich, Gruchnitzky y sus amigos, o bien —si se toma en consideración a las mujeres— la encantadora princesa María o la salvaje Bella? Sólo con plantear esta cuestión comprenderéis en seguida por qué fue escrito *Un héroe de nuestro tiempo*, y por qué luego le agregó Lermontov el prefacio. En la novela Pechorin se nos aparece como un triunfador. Todos los personajes de la novela, todos sin excepción, se eclipsan ante él. Ni siquiera se halla entre ellos alguna Tatiana que, como en el *Onegin* de Puchkin, fuera capaz, una vez al menos, de recordar al héroe que existe alguna cosa superior a su voluntad, superior a él, Pechorin; que existe todavía el deber, la idea u otra cosa de

esta índole. Pechorin debe luchar contra la astucia y contra la fuerza; pero las vence gracias a su inteligencia y a su firmeza de carácter. ¡Intentad juzgar a Pechorin! No tiene defectos, salvo uno solo: la crueldad. Es osado, noble, inteligente, profundo, instruido, hermoso, hasta rico (lo cual también es una cualidad); en cuanto a su crueldad, él mismo se da muy bien cuenta de ella, y la menciona a menudo; pero he aquí que si un hombre tan colmado de dones manifiesta algún defecto, éste le queda muy bien y nos parece una cualidad, una cualidad preciosísima. Al hablar de su crueldad, Pechorin se compara a sí mismo con el destino. Pero si alguna gente insignificante es víctima de un gran hombre, ¿qué importancia tiene esto, en resumidas cuentas...? Lo principal es indicar la enfermedad; “en cuanto a la manera de tratarla, ¡Dios sólo la conoce!”

Esa pequeña mentira que remata el breve prefacio de una novela larga es característica en extremo. Y encontraréis sus semejantes no sólo en el caso de Lermontov. Todo poeta grande, el propio Puchkin, le arroja apresuradamente al lector —de paso y de tiempo en tiempo—, cuando la “enfermedad” se vuelve demasiado seductora, alguna mentira de ese género, a manera de tributo al cual quedan sometidos aun los espíritus privilegiados. Acordaos, en el caso de Puchkin, de los Impostores, del relato de Pugachev¹ a propósito del águila y el cuervo, y de la respuesta que le da Grinev. Allí donde los críticos ven una enfermedad, los artistas inconscientes

¹ Célebre bandido del siglo XVIII que, bajo Catalina II, se hizo pasar por el emperador Pedro III, y sublevó las poblaciones del Volga. Trátase del cuento de Puchkin *La hija del capitán*.

perciben una especie de anomalía que ofrece ciertas faces misteriosas y terribles. La crítica no tiene cuidado más que de la enfermedad, y se esfuerza inmediatamente por fijar el tratamiento; mientras que el artista no piensa en esto de ningún modo, y se conforma justificando su indiferencia mediante cualquier lugar común...

Surge de todo esto que, si se pretende hablar de “creación inconsciente”, es preciso aplicar esta expresión no a los artistas, sino más bien a los críticos que se esfuerzan siempre por superponer, a los hechos descritos en la obra de arte, ideas tan sólo elaboradas y aceptadas no sin cierta temeridad. Los artistas no tendrían ideas, es verdad. Pero es ahí precisamente donde se manifiesta su hondura: el objetivo del arte no consiste en manera alguna en someterse a un reglamento y a normas imaginadas debido a tales o cuales razones por cierta gente; sino, al contrario, en romper las cadenas que traban al espíritu humano, ávido de libertad. “Los Pechorin son una enfermedad, y Dios sabe cómo tratarla”. Modificadla solamente en su forma, y encontraréis en esta frase el pensamiento más íntimo, más caro de Lermontov: por difícil que sea la existencia con los Pechorin, el poeta no los sacrificaría a la mediocridad, a la norma. El crítico quiere curar la enfermedad, tiene o debe tener confianza en las ideas modernas, en la felicidad futura de la humanidad, en el advenimiento de la paz sobre la tierra, en el monismo, en la necesidad de destruir todas las águilas que, de acuerdo con la expresión de Pugachev, se nutren de carne viva, a fin de

salvaguardar a los cuervos que se nutren de cadáveres... Las águilas, es lo anormal.

¡Lo anormal!... He aquí la palabra terrible que sirvió y aun sigue sirviendo a los sabios para descorazonar a todos aquéllos que no quieren renunciar a la esperanza de descubrir en el mundo alguna cosa que no fuera la estadística y la “necesidad”. El que intente considerar la vida de otra manera que la exigida por la concepción moderna del universo deberá atenerse a que se le trate de anormal. Y esto no será nada todavía; lo terrible es que nadie, absolutamente nadie hoy en día tenga fuerza suficiente, según parece, para sobrellevar durante mucho tiempo la idea de una concepción distinta del universo. Cada vez que acude a nuestra mente la idea de que, en resumidas cuentas, las verdades modernas no son más que las verdades de nuestra época, y que nuestras “convicciones” acaso sean tan falsas como las creencias de nuestros más remotos antepasados, se nos antoja acto seguido que estamos abandonando el único camino regular y que ya caemos en lo anormal.

El ejemplo del conde de Tolstoi es sorprendente en este sentido. ¡Cómo detestaba el pensamiento moderno, cómo le repugnaba! Ya en su juventud decía siempre “no” allí donde la ciencia decía “sí”, y no retrocedía siquiera ante el peligro de decir algún absurdo. Estaba dispuesto a creer a cualquiera, a un *mujik* iletrado, a una vieja, a un niño, a un mercadercillo vestido de caftán, con tal que contradijese a los hombres de ciencia. Ahora bien, para terminar, aceptaba todo lo que enseña la ciencia y se atenía a los ideales “positivos”, al igual

que la mayor parte de los reformadores europeos. Su cristianismo es el ideal de la humanidad organizada. Quiere que el arte nos enseñe el bien, y que la ciencia dé buenos consejos al *mujik*. Afirma que no entiende por qué los poetas sufren y se esfuerzan por expresar los matices más delicados de sus sentimientos. Esos buscadores inquietos que, errantes por las regiones polares, observan durante noches enteras el cielo estrellado, se le antojan sumamente extraños. ¿Para qué esa sed de lo desconocido? Todo eso es inútil y, por consiguiente, anormal. El espectro terrible de lo anormal frecuenta constantemente a este espíritu inmenso, y le obliga a pactar con la mediocridad, a buscarla en sí mismo. Su terror es comprensible: aunque la ciencia moderna haya vuelto a acercar entre sí el genio y la locura, seguimos, no obstante, temiendo a la locura más aún que la muerte. Y aunque haya parentesco el genio continúa siendo genio y la locura sigue como locura. Y la locura comprometerá más al genio de lo que el genio justificará a la locura. Podemos dudar de todo, mas esto es un axioma para nosotros; y las diferentes experiencias que intentamos efectuar sobre nosotros mismos se detienen siempre allí donde se cierne la amenaza de la locura. Los estudios de Lombroso no han despejado en manera alguna las tinieblas de que nuestra ceguera y el espíritu positivista moderno han rodeado a la locura. Cierto es que Lombroso no fue, en absoluto, el hombre indicado para esta obra. Él también es, al fin y al cabo, un experimentador, que juzga los estados del alma nada más que por sus signos exteriores. Quizás los resultados de sus investigaciones hubiesen sido más fecundos si hubiera tenido, en sí mismo, un destello siquiera de genio o

un grano de locura. Pero carecía de lo uno tanto como de lo otro. Él no es más que un positivista de talento. La teoría no puede obligar al hombre a traspasar el límite tras el cual le acecha la locura; el propio conde de Tolstoi se ha desviado hacia los ideales positivistas. Es éste un dominio del espíritu humano donde jamás ha penetrado nadie voluntariamente: los hombres no entran allí sino defendiéndose a capa y espada.

Y ése es, precisamente, el dominio de la tragedia. Quien en él haya penetrado, comienza a pensar, a sentir, a desear de una manera distinta que los demás. Todo aquello que es caro a los hombres, todo lo que anhelan, se le vuelve inútil y totalmente extraño. Queda aún hasta cierto punto ligado, es verdad, a su pasado. Ha conservado ciertas creencias a las cuales se le había habituado desde su edad más tierna; aun permanecen vivos en él sus antiguos temores, sus antiguas esperanzas. Más de una vez despiertan en él la conciencia torturante de su situación atroz y el deseo de reencontrar el pasado apacible. Pero es imposible volver atrás. ¡Las naves están quemadas, vedado el camino del regreso! Es preciso avanzar, ir adelante, hacia un porvenir desconocido y terrible siempre. Y el hombre avanza, casi sin preguntarse siquiera qué es lo que le espera. Los sueños de su juventud, que se han tornado irrealizables, comienzan a parecerle embusteros y falsos; y arranca de sí, con odio y crueldad, todo aquello en que en otro tiempo creyó, todo lo que en otro tiempo había amado. Ensaya comunicar a los hombres sus nuevas esperanzas, pero todo el mundo lo mira perplejo y temeroso. Sobre su rostro, donde dolorosamente se refleja su inquietud, en los ojos que brillan

con una extraña luz, pretenden los hombres discernir los signos de la demencia, a fin de arrogarse de este modo el derecho de renegar de él; y entonces invocan el apoyo de su idealismo y esas teorías del conocimiento que les han permitido vivir, apaciblemente, en medio de enigmas misteriosos y de los terrores que los rodean. Ese idealismo, que permitió olvidar y apartar tantas cosas, ¿ha perdido acaso su poder y su encanto? ¿No podrá resistir al ataque de su nuevo enemigo? Y con una irritación, a la cual se mezcla cierta mal disimulada inquietud, se plantean una vez más la antigua pregunta: ¿pero quiénes son todos estos Dostoievski y estos Nietzsche que hablan como si tuvieran el poder a su disposición? ¿Qué nos enseñan?

No nos “enseñan” nada. No hay error más grande que la opinión, tan difundida entre el público, de que el escritor existe para el lector. Es, bien al contrario, el lector quien existe para el escritor. Dostoievski y Nietzsche no escriben para difundir sus convicciones entre los hombres e instruir al prójimo. Son ellos mismos los que buscan la luz; no pueden creer que la luz que ellos distinguen sea la verdadera luz, y no un fuego fatuo, o algo mucho peor todavía: una alucinación de su imaginación enfermiza. Se dirigen al lector como a un testigo; quieren obtener de él el derecho a pensar de su propia manera, de tener esperanza, de existir. El idealismo y la teoría del conocimiento les declaran abiertamente: sois unos dementes, unos seres inmorales; estáis condenados, irremediablemente perdidos. Y helos aquí apelando de ese juicio ante la última instancia, con la esperanza de que esa terrible condenación les sea

levantada... Puede ser que la mayor parte de los lectores no quieran saberlo; empero las obras de Dostoievski y de Nietzsche no contienen una respuesta, sino una pregunta: aquéllos que han rechazado la ciencia y la moral, ¿pueden aún abrigar alguna esperanza? Dicho de otro modo: la filosofía de la tragedia, ¿es posible?

... *Aimes-tu les damnés?*

*Dis-moi, connais-tu l'irrémissible?*¹

CH. BAUDELAIRE

I

“Me sería muy difícil relatar cómo se han transformado mis convicciones, más aun no siendo ello, probablemente, muy interesante”, anota Dostoievski en *El diario de un escritor*, en 1873. Esto sería, por cierto, muy difícil; pero nadie admitirá que tal relato podría no ser interesante.

¡La historia de la transformación de las convicciones! ¿Existe acaso, en todo el dominio de la literatura, historia alguna de un interés más palpitante? La historia de tal transformación sería ante todo, es evidente, la historia del despuntar de las convicciones. Éstas se transforman, nacen en el hombre bajo su mirada y por segunda vez, a una edad en que posee experiencia y una facultad de observación suficiente para seguir con atención ese misterioso y profundo proceso. Dostoievski no habría sido psicólogo si ese trabajo interior hubiera podido escapar a su atención; y no habría sido escritor si no hubiese comunicado a *otros* los resultados de sus ob-

¹ ¿Amas a los condenados?
Dime, ¿conoces lo irremisible?

servaciones. Es evidente que la segunda parte de la frase que acabo de citar fue dicha tan sólo para guardar las formas, ya que los convencionalismos exigían al escritor que manifestara, al menos exteriormente, cierto desdén por su propia persona.

En realidad, Dostoievski conocía de sobra la importancia decisiva que para nosotros podía tener la cuestión del nacimiento de las convicciones; sabía asimismo que el único medio de que dispone un escritor para esclarecer por poco que fuese aquella cuestión, consistía en contarnos su propia historia. Recuérdense las palabras del protagonista de *Natas desde el subterráneo*: “¿De qué puede hablar con máximo placer un hombre honrado?... Respuesta: de sí mismo. Voy a hablar, pues, de mí”.

Las obras de Dostoievski realizan casi por completo ese programa. A medida que los años pasan, a medida que su talento va madurando y desarrollándose, habla con una franqueza y audacia siempre crecientes de su propia persona. Pero, al mismo tiempo, continúa hasta el fin de su vida disimulando, escondiéndose, tras los personajes de sus novelas. Es cierto que no se trataba, en este caso, de conveniencias literarias o de otra índole. Hacia los fines de su carrera Dostoievski no hubiera vacilado en infringir las reglas más severas que nos imponen las relaciones sociales. Pero se ve constantemente obligado a decir, por interposición de sus héroes, cosas que en su propio espíritu no hubieran adquirido forma tan categórica, tan definida, si no se le hubiesen presentado con el aspecto ilusorio de los juicios y deseos que

no eran juicios y deseos de su propio yo, sino de un héroe de novela.

Ello se observa muy especialmente en la aclaración que agregó a *Notas desde el subterráneo*.

Dostoievski insiste en que “el autor del diario, tanto como el diario mismo, son una ficción”, y que su solo fin ha sido el de pintar “a uno de los representantes de una generación que se va extinguiendo”. Semejantes procedimientos tienen evidentemente un resultado exactamente contrario: a partir de las primeras páginas, el lector se convence de que la ficción es esa nota explicativa, y no el Diario y su autor. Y si Dostoievski se hubiese atenido a ese sistema de notas explicativas en las obras que siguieron a aquélla, sus libros no se prestarían hoy día a comentarios tan diversos y opuestos. Pero la nota explicativa no fue para él una simple fórmula. Temía él mismo que el subterráneo, descrito con tanta fuerza, no le fuese del todo extraño. Sentía miedo él mismo de los monstruos que descubría, y puso en tensión todas las fuerzas de su alma para disimulárselos de una manera o de otra, mediante el primer “ideal” que se presentaba. Así fueron creados los personajes del príncipe Michkin y de Aliocha Karamázov. De ahí provienen también los apasionados sermones que llenan *El diario de un escritor*. Todo eso tiene por objeto recordarnos que los Raskólnikov, los Iván Karamázov, los Kirílov y otros hablan todos en su propio nombre y no tienen nada de común con su autor. Bajo otro aspecto, esto sigue siendo la parte explicativa de *Notas desde el subterráneo*.

Por desgracia, está tan estrechamente ligada al texto esta vez, que ya no es posible separar mecánicamente los sentimientos reales de Dostoievski de las ideas que él imaginó. Se puede, cierto es, indicar hasta qué punto y en qué dirección debe de operarse dicha separación. Así, por ejemplo, las trivialidades y los lugares comunes no nos revelan nada del propio Dostoievski. No son sino cosas postizas, préstamos. Ni siquiera es difícil adivinar cuáles son las fuentes donde ha ido a buscarlos, a extraerlos a veces a manos llenas. El segundo indicio nos lo suministra el lenguaje de Dostoievski: en el momento en que se perciben en el discurso de Dostoievski notas histéricas, voces que estallan, gritos, puede concluirse con certeza que ahí comienza la “nota explicativa”. El mismo Dostoievski ya no tiene confianza en sus propias palabras y se esfuerza por reemplazar su carencia de fe con el “sentimiento”, con la elocuencia. Esa elocuencia exaltada, ese frenesí, actúan posiblemente con gran poder sobre oídos groseros. Pero a un oído más fino le dicen cosas muy distintas.

Claro está que los indicios arriba mencionados no constituyen un procedimiento absolutamente riguroso para dilucidar la cuestión que aquí nos ocupa. Queda aún bastante lugar para dudas e incertidumbres. Es evidente que uno puede equivocarse al comentar ciertos pasajes de la obra de Dostoievski o aun novelas enteras. ¿Pero en qué vamos, pues, a fundar nuestras esperanzas? ¿En nuestro sentido crítico? El lector no quedará satisfecho con tal respuesta: tiene algo de mitológica, huele a decrepitud, a mentira y aun a mentira premeditada. Y bien, entonces no disponemos más que de lo

arbitrario. Puede ser que esta palabra, debido a su franqueza, conquiste los favores de los espíritus exigentes que dudan de los derechos del sentido crítico..., sobre todo si adivinan que, *après tout*¹ esa arbitrariedad no es de ninguna manera tan arbitraria como todo aquello.

Como quiera que fuese, nuestra tarea está bien definida. Es necesario que cumplamos la faena indicada, ¡mas no ejecutada por Dostoievski! Es necesario contar la historia de la transformación y del segundo nacimiento de sus convicciones. Me contentaré con indicar aquí que aquella metamorfosis fue verdaderamente extraordinaria. Ni rastro quedó en Dostoievski de sus antiguas convicciones, de todo lo que había sido objeto de sus creencias en su juventud, cuando penetró por primera vez en el círculo de Bielinsky. Generalmente, los ídolos derribados considéranse todavía como dioses, y los templos caídos son venerados todavía a pesar de todo. Pero Dostoievski, no sólo quemó todo aquello que había adorado: lo cubrió de lodo. No se contentaba con odiar su antigua fe, la despreció. La historia de la literatura conoce pocos ejemplos de esta índole. Aparte de Dostoievski, sólo se puede nombrar, en los tiempos modernos, a Nietzsche. En efecto, Cosa idéntica se produjo con Nietzsche: éste se separó de sus ideales y de los educadores de su juventud tan brutalmente, con tanto estruendo y dolor, como el escritor ruso. Dostoievski habla de la transformación de sus convicciones, mientras que, en Nietzsche, se trata de la transmutación de todos los valores. En

¹ En francés en el texto ruso. (N. del T. francés.)

resumen, las dos expresiones sirven tan sólo para designar un proceso idéntico. Si esto se toma en consideración, no parecerá extraño que Nietzsche haya tenido en tan alta estima a Dostoievski. He aquí sus palabras textuales: “Dostoievski... el único psicólogo del que he podido aprender alguna cosa; veo en el hecho de haberlo conocido uno de los sucesos más hermosos de mi existencia”¹. Nietzsche reconoció en Dostoievski a uno de sus semejantes.

Y, en efecto, si lo que enlaza entre sí a los hombres no es la familia, o la existencia en común, o la similitud de caracteres, sino la identidad de su experiencia interior, Dostoievski y Nietzsche pueden ser considerados, sin exageración alguna, como hermanos, y aun como hermanos gemelos. Pienso que si hubieran vivido juntos habrían sentido el uno hacia el otro aquel odio particular que se profesaban mutuamente Kirílov y Chátov (en *Los poseídos*), después de su viaje a América, donde pasaron cuatro meses durmiendo el uno junto al otro, muriéndose de hambre, en un cobertizo. Pero Nietzsche conoció a Dostoievski sólo a través de sus obras y cuando el escritor ruso ya había dejado de existir. A un muerto puede perdonársele siempre, aunque haya conocido ese misterio revelado a Kirílov y a Chátov en el cobertizo. Los muertos no traicionarán...

No obstante, Nietzsche se equivocó: nada, nadie es capaz de traicionarlo más que Dostoievski. Por otra parte, también lo contrario es cierto: a veces, lo que aparece oscuro en las

¹ *Obras*, tomo VIII, edición francesa.

novelas de Dostoievski, se aclara a la luz de las obras de Nietzsche.

Observemos en primer lugar una cosa sumamente extraña: sábase que a Dostoievski le gustaba sobre manera profetizar. Entre otras cosas anunció que Rusia estaba predestinada a resucitar en Europa (que ya la había olvidado) la idea de la fraternidad humana. Uno de los primeros rusos que adquirieron influencia sobre los europeos fue Dostoievski. Ahora bien, ¿tuvo algún éxito su predicción? Se habló de ella, hasta consternó a las gentes; pero acto seguido fue olvidada. El primer obsequio que Europa aceptó con gratitud de Rusia fue la “psicología” de Dostoievski; es decir, al hombre subterráneo y sus encarnaciones: los Raskólnikov, los Karamázov, los Kirílov. ¿No encierra ello una profunda ironía del destino? Pero el destino se burla gustoso de los ideales y de las profecías de los mortales, y es lícito creer que así manifiesta su gran sabiduría.

II

En la actividad literaria de Dostoievski pueden distinguirse dos períodos: el primero se inicia con *Las pobres gentes* y concluye con las memorias de *La casa de los muertos*; el segundo comienza con *Notas desde el subterráneo*, y termina con el discurso pronunciado con motivo de las fiestas del

centenario de Puchkin, y que constituye una suerte de apoteosis lúgubre de toda la obra de Dostoievski.

Durante la lectura del diario del hombre subterráneo, libro que se halla en el límite común a los dos períodos, el lector advierte bruscamente y de una manera del todo inesperada, de que mientras Dostoievski escribía sus otras obras, producíase en él una de las crisis más atroces que el alma humana fue capaz de forjarse a sí misma y de experimentar.

¿Cuál fue la causa de ello? ¿El presidio? Aparentemente, no; o en todo caso, no lo fue directamente. Al salir del presidio escribió Dostoievski toda una serie de artículos en los cuales no sólo no renunciaba a sus antiguas convicciones, sino que las afirmaba con una fuerza y un talento que jamás hubiera podido pretender en la época de sus comienzos. Después del presidio, escribió *La casa de los muertos*, libro unánimemente considerado, hasta el día de hoy y aun por los adversarios de las tendencias nuevas de Dostoievski, como obra particularmente digna de admiración, como obra que ocupa un lugar absolutamente destacado entre las de Dostoievski. Volvemos a encontrar todavía, en este libro, a ese mismo Dostoievski cuyo primer cuento tuvo un éxito tan grande en el círculo de Bielinsky y sus amigos. Por su “idea”, por las convicciones que la animan, *La casa de los muertos* es evidentemente la obra de un discípulo fiel del frenético

Vissarion¹, de Jorge Sand y de los idealistas franceses de la primera mitad del siglo pasado.

Reina ahí casi el mismo espíritu que en *Las pobres gentes*. Sin embargo, algo nuevo se percibe en las *memorias*: es el sentido de la realidad, el deseo de ver la vida tal cual es: ¿Pero quién hubiera podido creer que el sentido de la realidad pudiese constituir una amenaza cualquiera contra las convicciones y el idealismo? Nadie, ni Dostoievski mismo habría admitido semejante suposición. La realidad es ciertamente triste y fea, sobre todo en el presidio; mientras que los ideales son claros y luminosos. Pero esta oposición favorecía precisamente el surgir de los ideales; no los contradecía, sino, antes bien al contrario, los justificaba. No se trataba sino de empujar y de “espolear” a la realidad, hasta que la distancia que la separara de los ideales fuese reducida a casi nada, a cero. Conforme a esta concepción, la descripción de la triste realidad tenía por objeto único la lucha contra ella y su destrucción en un porvenir lejano que, sin embargo, parecía próximo.

En ese aspecto, podría decirse que *Las pobres gentes* y *La casa de los muertos* han salido de la misma escuela y persiguen el mismo fin; la diferencia estriba sólo en la maestría del autor que, en el curso de quince años transcurridos entre estas dos obras, había hecho grandes progresos en su arte.

¹ Vissarion Bielinsky, célebre crítico ruso. (N. del T. francés.)

En *Las pobres gentes*, lo mismo que en *El doble* y en *La patrona*, aparece un aprendiz poco diestro todavía; pero bien dotado, y que populariza con talento al gran artista interpretado por Bielinsky¹.

Al leer esos cuentos recuérdase ciertamente *El manto*, el *Diario de un loco*, la *Terrible venganza*, y se piensa íntimamente que no fue necesario popularizar dichas obras. Es probable que el lector no hubiera perdido gran cosa si los primeros relatos de Dostoievski no hubiesen sido publicados; pero el autor mismo tuvo necesidad de ello. Ya desde su juventud, como si presintiera su sino, Dostoievski se ejercitaba en la pintura de cuadros lúgubres y penosos. Al principio copia; pero su hora llegará, y abandonará a su maestro y se pondrá a escribir afrontando sus propios riesgos y peligros. Asombra, cierto es, comprobar en un hombre joven una simpatía particular por los tintes grises y tristes. Ahora bien, Dostoievski jamás conoció otros. ¿No se atrevía realmente, se pregunta uno, a volverse hacia la luz, hacia la alegría? ¿Experimentaba en verdad, desde su juventud, una necesidad instintiva de sacrificarse por entero a su talento? Sí, así es realmente: el talento es un *privilegium odiosum*; es raro que permita a su poseedor disfrutar de los placeres terrenales.

Hasta los cuarenta años Dostoievski lleva pacientemente la carga de su talento. Esa carga le parece liviana, ese yugo le parece un bien. ¡Con qué entusiasmo evoca en *Humillados y ofendidos* el recuerdo de sus primeras producciones literarias!

¹ Trátase de Gógol, que tuvo gran influencia sobre Dostoievski.

Según sus propias palabras, experimentaba la dicha suprema no al publicarse la obra, al recabar las apreciaciones más lisonjeras, a propósito de ella, de parte de los mejores escritores y de aficionados esclarecidos de la época. No, las horas más dichosas de su existencia fueron, de acuerdo a lo que él expresa, aquéllas en que, totalmente desconocido todavía, trabajaba solitario en su manuscrito, vertiendo lágrimas abundantes sobre una ficción, sobre la suerte de un desdichado pequeño funcionario) perseguido, Makar Dievuchkin¹.

Yo no sé si al hablar así fue Dostoievski completamente sincero, y si verdaderamente experimentó una dicha tan grande al llorar sobre una ficción. Puede que ahí haya cierta exageración. Pero aunque así fuese, aunque Dostoievski pagara su tributo a una disposición de espíritu muy difundida en su época y de la que él mismo participaba, aun en tal caso, sus palabras han de despertar en nosotros cierta inquietud y ciertas sospechas. ¿Qué hombre es éste, qué gentes son éstas, que consideran su deber experimentar alegría tan intensa con motivo de las desdichas ficticias de un Makar Dievuchkin? ¿Y cómo puede unirse la alegría a estas lágrimas que ellos mismos aseguran haber vertido sobre esa ficción atroz? Nótese que *Humillados y ofendidos* fue escrita en el mismo estilo que *Las pobres gentes*. Los quince años que han transcurrido entre estas dos obras, no corrigieren a Dostoievski, de ninguna manera, en este sentido. Otrora vertió su llanto abundante sobre Dievuchkin, ahora derrama sus lágrimas sobre Natacha².

¹ *Las pobres gentes*.

² La heroína de *Humillados y ofendidos*.

En lo que concierne a los *goces* de la creación artística, el escritor jamás carece de ellos, como bien se sabe.

A primera vista parecería que no puede haber nada más monstruoso, más innoble —permítaseme esta palabra—, que esta mezcla de lágrimas y goces. ¿De dónde proceden, pues, estos goces? El escritor debe relatar cómo se ultrajó a Dievuchkin o bien a Natacha, cómo se les persiguió, cómo se les humilló: parecería que en ello no hay nada que fuese muy gozoso. Pero Dostoievski deja pasar meses, años enteros sobre estos relatos, y luego declara pública y francamente, sin incomodarse y hasta con orgullo, que fueron ésas las horas más bellas de su existencia. Y al público que leerá esos relatos se le exige el mismo estado de espíritu; *se* le exige que se deshaga en lágrimas, sin olvidarse al mismo tiempo regocijarse con tal lectura.

Tales exigencias tienen, es cierto, sus razones. Uno supone que, de esta manera, se logra despertar los buenos sentimientos: “el alma es transportada, y reconoces que el último de los hombres es también hombre y hermano tuyo”¹. Es, pues, el caso que, para divulgar esta idea entre los lectores, es necesario que haya cierta clase de personas que durante toda su vida se ocupen muy especialmente en contemplar en su imaginación los horrores y las monstruosidades que existen en tan elevado número sobre la tierra, y los describan en sus libros. Los cuadros que ellos pinten deberán chocar a los espíritus y trastornarlos; deberán obrar con un misterioso

¹ *Humillados y ofendidos.*

poder sobre los corazones. De otro modo, se les juzgará severamente; de otro modo, no producirán impresión alguna.

Dejemos a un lado a los lectores, su corazón y sus buenos sentimientos. ¿Cuál es entonces la situación del escritor que se ha impuesto la triste tarea de despertar la conciencia del prójimo pintando toda clase de horrores? Feliz de él si logra embaucar por algún tiempo a su propia conciencia, a fin de que los cuadros destinados a actuar sobre otros, pasen inadvertidos para él mismo.

Esto es ciertamente monstruoso, empero psicológicamente, según lo hemos dicho ya, posible. Aunque Dostoievski exagere al referirnos sus primeras pláticas con la “musa”, en todo caso contiene su relato, incontestablemente, cierta dosis de verdad. Debió agradecerle a Makar Dievuchkin horas muy dulces. La juventud, la inexperiencia, el ejemplo de los mayores —gente incontestablemente superior—, todo esto colaboraba en la formación de ese extraño estado de espíritu. Téngase presente cuánto están dispuestos a arriesgar los hombres cuando distinguen, delante de ellos, a lo lejos, la “idea” aureolada de luz. Uno se olvidaría de todo, estaría dispuesto a sacrificarle todo, y si se tratara de servir a la idea, se abandonaría no solamente a Makar Dievuchkin, ser ficticio al fin y al cabo, sino a seres reales y bien vivos. ¿Es asombroso entonces que sea capaz de sentirse feliz al contemplar esa imagen fantástica del funcionario perseguido? Pero sea como fuese, y sean cuales fueren las razones, el papel de pintor de la realidad sombría es tanto más peligroso y grave cuanto más talento tiene el que lo haya asumido, y cuanto más sincera y

fervorosamente se le entregue. El talento, lo repito, es un *privilegium odiosum*, y Dostoievski, lo mismo que Gógol, tarde o temprano debió reconocer cuán pesada es esta carga.

III

“Se reconoce que el hombre más desgraciado, el último de los hombres, es también hombre y hermano tuyo”.

Esta frase agota totalmente el contenido de la idea que inspiraba a Dostoievski al comienzo de su carrera literaria. Bien puede verse que esta idea no brilla por su novedad, no era nueva ni siquiera en la época en que Dostoievski empezaba a escribir. Él no ha sido el primero en proclamarla. Alrededor del 1850, y aun mucho tiempo después, dominaba a los más grandes espíritus rusos. Su campeón más notable en aquella época fue Bielinsky, quien la había recibido de Occidente, bajo el nombre, entonces lleno de prestigio, de “humanitarismo”. Si bien Bielinsky fue crítico, las tendencias de su espíritu hacían de él, en realidad, un maestro, un predicador. En efecto, consideraba las grandes obras literarias a la luz de cierta idea moral. Sus estudios sobre Puchkin, Gógol, Lermontov, constituyen en sus tres cuartas partes un himno en honor del humanitarismo. Bielinsky se esforzaba en proclamar, por lo menos en literatura —ya que las otras esferas, más amplias, estaban vedadas a su actividad—, aquella declaración de los derechos del hombre que en su día provocó sublevación tan

formidable en Francia; y de la cual, como se sabe, nos vinieron principalmente las ideas nuevas. Simultáneamente con esta declaración de los derechos del hombre frente a la sociedad, habíase introducido entre nosotros, a manera de complemento, a manera de postulado necesario de dicha declaración, según entonces se creía, la idea de que el orden universal es naturalmente explicable.

Esta “explicabilidad” natural había “ejercido en Occidente, en efecto, una acción liberadora. Para tener las manos libres, los reformadores debieron proclamar que el antiguo régimen social no era sino el resultado de un juego de fuerzas ciegas. Entre nosotros, naturalmente, pensábase lo mismo.

Pero no se conocía entonces el valor utilitario de la verdad. Ésta antepóníase a todas las cosas: era la Verdad. La necesidad natural fue, pues, elevada a la categoría de dogma, al mismo tiempo que el humanitarismo. La significación trágica de esta unión no saltaba todavía a la vista de nadie (excepto, en parte, Bielinsky; pero sobre este punto volveremos). Nadie presentía aún que se había introducido entre nosotros, simultáneamente con la declaración de los derechos del hombre frente a la Sociedad (el humanitarismo), la declaración de su impotencia frente a la naturaleza. Y Dostoievski lo comprendía menos que nadie. Él se arrojaba sobre las ideas nuevas con todo el ardor de un joven entusiasta. Conocía ya desde hacía mucho tiempo a Bielinsky, por sus artículos en las revistas; las relaciones personales que luego tuvo con este escritor fortificaron más aún su fe juvenil. Más tarde, muchos años después, nos cuenta en *El diario de un escritor*: “Bielinsky no me quería en

absoluto, pero yo me consagraba apasionadamente a sus ideas”. Dostoievski no explica por qué no lo quiso Bielinsky; se conforma con arrojar al respecto algunas frases generales que, no obstante, son significativas: “nos separamos por diversas razones; por otra parte, muy poco importantes en cualquier aspecto”. Por lo que se sabe, no se produjeron entre ellos, en efecto, divergencias muy serias. Pero, por otro lado, según ciertos testimonios, sabemos que Dostoievski no se sintió jamás a sus anchas en el círculo de Bielinsky. Todo el mundo, comenzando por el mismo Bielinsky, lo mortificaba en aquel ambiente. Y es de creer que aquellas ofensas actuaban de un modo muy doloroso sobre ese joven extremadamente sensible. Causaron en él impresión tan profunda que bastante más tarde, veinticinco años después de la muerte de Bielinsky, echó mano de la primera ocasión para vengarse.

En el mismo número de *El ciudadano* que contiene la frase arriba citada encontraremos cantidad de reflexiones venenosas dirigidas contra Bielinsky. Las antiguas heridas, las ofensas que alimentaba en su alma desde hacía mucho tiempo, evidentemente hacían sufrir mucho a Dostoievski, si lanzaba semejantes flechas a la memoria de su maestro, muerto desde hacía cintos años.

Pero Dostoievski tenía razón. Hay cosas que no es dado al hombre perdonar; hay, pues, ofensas que no pueden olvidarse. Es imposible admitir que el maestro del cual se ha aceptado la enseñanza con un regocijo tan grande, con una confianza tan entusiasta, os rechace y se ría de vosotros. Y es precisamente esto lo que sucedía entre Bielinsky y Dostoievski. Mientras el

joven y ardiente discípulo acudía a su maestro para *recoger* sus enseñanzas sobre el “último de los hombres miserables y perseguidos”, el maestro jugaba a las cartas y hablaba de cualquier cosa. Esto hacía sufrir a un ser tan sensible y creyente como lo era en aquella época Dostoievski. Pero para Bielinsky, por otra parte, Dostoievski fue un discípulo bastante molesto. ¿Sabéis que para ciertos maestros no pueden existir tormentos más grandes que los que les procuran sus discípulos en exceso fieles y que sacan de las ideas del maestro sus últimas consecuencias?

Bielinsky acababa ya su carrera literaria, mientras que la de Dostoievski sólo comenzaba. Siendo hombre sazonado por la experiencia, Bielinsky se daba cuenta perfectamente de los peligros que implicaba todo entusiasmo excesivamente apasionado por las ideas. Sabía ya que las ideas entrañan siempre en sus profundidades cierta insoluble contradicción; por eso trataba de mantenerse en su superficie. Comprendía que el orden natural se ríe del humanitarismo, el cual no puede más que inclinar la cabeza humildemente ante su invencible enemigo. Se recordará seguramente la célebre carta de Bielinsky, en la que éste exige que se le rindan cuentas por cada una de las víctimas de la historia. Esto significa que ya había percibido claramente la contradicción y que el humanitarismo ya no lo satisfacía. Pero Dostoievski no lo comprendía, no podía comprenderlo; y con todo el ardor de un neófito volvía constantemente, en sus conversaciones y en sus escritos, sobre ese “último hombre”. Fácil es imaginar en qué disposición de espíritu escuchaba Bielinsky a su joven amigo, más aún si se

piensa que ni podía confesarse a sí mismo sus pensamientos y sus sentimientos.

Finalmente el discípulo abandona, sin “razones serias”, a su maestro, a quien irritaban *Las pobres gentes*, y el cual llamó a la obra siguiente de Dostoievski (*El doble*) “un galimatías enfadoso”. La historia no es jocosa; pero, como suele decirse, “la caza salta al paso del buen cazador”. Los dos amigos se separaron, llevándose cada uno de sus breves relaciones un recuerdo muy penoso. Bielinsky murió poco después; en cuanto a Dostoievski, conservó en su fuero interno por más de treinta años todavía el recuerdo del maestro que lo había rechazado, y durante años debatióse contra las contradicciones dolorosas que junto con el humanitarismo le había dejado en herencia el frenético Vissarion. Indicaré aquí que en sus últimas obras Dostoievski ya no emplea la palabra “humanitarismo” más que en un sentido irónico y la pone siempre entre comillas. Por lo tanto, hay que creer que aquello le costó bastante caro. ¿Hubiera podido preverlo en la época en que lloraba sobre la figura de Makar Dievuchkin y se abrazaba con Bielinsky, Negrássov y Grigorovich¹?

La ruptura con Bielinsky fue la primera prueba que Dostoievski tuvo que soportar. Y la soportó con honor. No sólo no traicionó su fe, sino que parece habersele entregado, haberse abandonado a ella con una pasión mayor aun, si bien

¹ Negrássov, célebre poeta ruso. Grigorovich, prosista, autor de relatos y cuentos.

ya desde su comienzo se le había consagrado con ardor extremo.

La segunda prueba que debió soportar Dostoievski fue su detención, su encarcelamiento, como cómplice de Petrachevsky¹. Dostoievski fue condenado a la pena capital, que luego se le conmutó por la de trabajos forzados. Pero permaneció firme e inflexible, y no sólo exteriormente: como bien lo prueban sus propios recuerdos, ninguna duda vino a turbar su alma. Su testimonio se refiere a 1873; a la época por tanto en la cual ya no sentía frente a su pasado más que odio y disgusto, y hasta estaba dispuesto a calumniarlo. Este testimonio encierra, pues, un valor particular, y creemos será bueno citarlo por entero.

“Aquel veredicto que nos condenaba a ser fusilados y que nos fue leído antes de la ejecución, no era en modo alguno un simulacro; casi todos los condenados estaban persuadidos de que serían ejecutados, y durante unos diez minutos, por lo menos, experimentaron los horrores de la expectación de la muerte. Durante aquellos minutos, algunos de nosotros (yo lo sé de manera pertinente) descendieron instintivamente hacia sus fueros internos, y, examinando en esos cortos instantes su existencia tan breve, es posible que lamentaran algunas de sus acciones (de aquéllas que pesan en secreto sobre la conciencia de cada cual); pero aquello por lo cual se les condenaba, los pensamientos, las ideas que dominaban nuestro espíritu, no sólo no nos imaginábamos que debían provocar en nosotros

¹ Revolucionario ruso; Dostoievski formaba parte de su grupo.

remordimientos, sino que considerábamos, bien al contrario, que nos purificaban y nos convertían en mártires, y que por su causa mucho nos sería perdonado. Y esto duró mucho tiempo. Los años de presidio, los sufrimientos, no nos quebraron; no hubo nada que pudiera quebrarnos; todo lo contrario: nuestras convicciones sostenían a nuestras almas, conscientes del deber cumplido”.

Así habla de su pasado Dostoievski un cuarto de siglo después de los acontecimientos. “El último de los hombres” se hallaba, pues, bien arraigado en su corazón, y las ideas de Bielinsky permanecían profundamente ancladas en él. Es lícito, entonces, creer completamente falsa esa opinión generalmente acreditada en estos últimos tiempos, según la cual el acercamiento entre Dostoievski y el círculo de Bielinsky aconteció sólo al abrigo de un equívoco, y que el escritor pertenecía ya desde su juventud a un ambiente totalmente distinto. En resumen, ¿qué falta nos hace esta explicación? ¿Para salvaguardar el honor de Dostoievski? ¿Pero en qué puede quedar afectado su honor? ¿Es realmente indispensable para el hombre tener ya desde su primera infancia ciertas convicciones inmutables, preparadas de antemano para toda su existencia? En mi opinión, esto no es indispensable en manera alguna. El hombre vive, y la vida le enseña muchas cosas. Y aquél que llegue a la vejez sin haber aprendido nada nuevo, no nos infundirá respeto; sino más bien nos causará asombro, debido a su insensibilidad.

Por otra parte, no pienso ni en sueños elogiar a Dostoievski por su sensibilidad; y, en general, éste no es lugar para

determinar sus cualidades morales. Lo cierto es que fue una personalidad del todo extraordinaria; sin duda lo fue a los ojos de quienes se deciden a estudiarlo y a hablar de él tantos años después de su muerte. Pero tanto más inútil es entonces inventarle todavía cualidades morales peculiares. En este caso, más rigurosamente aun que en cualquier otra circunstancia, es preciso saber dejar a un lado simpatías y antipatías y no aplastar al lector bajo el peso de las convicciones propias, por nobles y elevadas que sean.

Para nosotros, Dostoievski es un enigma psicológico. Para encontrar la clave de este enigma, no hay más que un solo medio, que es el de seguir, tan cerca como nos sea posible, a la verdad y a la realidad. Y si él mismo ha confesado francamente que sus convicciones se transformaron, toda tentativa de rodear de silencio este hecho importante, por temor a que nos imponga ciertas conclusiones inesperadas y extrañas, toda manera semejante de proceder, debe ser severamente condenada. Aquí el temor está fuera de lugar. Dicho de otro modo, es menester encontrar, en uno mismo, la fuerza de triunfar sobre él.

Toda verdad nueva, descubierta por primera vez, ofrece a los ojos un aspecto tan feo y penoso como un recién nacido. Pero en este caso habría que apartarse de la vida de Dostoievski y de toda su actividad; puesto que, durante toda su existencia, no cesó de buscar esa cosa deforme de la cual aquí se trata. No en vano ha pasado decenas de años en el subterráneo y en el presidio; ¡no en vano desde su juventud, no distinguió la luz del día y no vio más que a sus Dievuchkin,

Goliadkin, Natacha, Raskólnikov, Karamázov! ¡No existe, pues, otra vía para llegar a la verdad que la que conduce a través del presidio y el subterráneo!... Pero, ¿son todas las rutas que conducen a la verdad rutas subterráneas? ¿Y toda profundidad es oscura? Y bien, ¿qué otra cosa nos dicen las obras de Dostoievski?

IV

Después de salir del presidio, Dostoievski vuelve a escribir inmediatamente y con fervor. Su primera obra importante fue el cuento *La aldea de Stepanchikovo y sus habitantes*. Ni el ojo más perspicaz hubiera podido adivinar que este relato era obra de un hombre que acababa de abandonar el presidio. Al contrario, el narrador nos parece hombre apacible, bondadoso y espiritual, hasta tal punto bondadoso y apacible que su historia, embrollada en extremo, termina en un desenlace feliz. Después de haber sufrido y soportado largamente todos los caprichos de Foma Opiskin y de su madre —la generala—, el tío, en el momento decisivo, da muestras de una energía extraordinaria y de una fuerza física más extraordinaria aún. De un solo puñetazo lanza el tío a Foma Opiskin, a través de una puerta cerrada, a la galería, primero, y luego al patio; y el “tirano”, que atormentaba hacía ya tanto tiempo a toda la familia, se halla bruscamente derribado y aplastado. Pero esto no le basta todavía a Dostoievski. No desea castigar tan dolorosamente ni siquiera al tirano. Pronto vuelve Foma a

Stepanchikovo; pero, naturalmente, deja de provocar escándalos, aunque el autor lo autoriza, a fin de no causarle excesiva pena, a fastidiar todavía de vez en cuando a quienes lo rodean. Todo el mundo queda satisfecho, y el tío se casa con Natacha. Jamás, en ninguna de sus obras, ni antes ni después del presidio, manifestó Dostoievski semejante optimismo. Acontecen a sus héroes las cosas más diversas; se les mata, o bien matan; se vuelven locos, se ahorcan, mueren tísicos; pero aquello que sucede en Stepanchikovo (el último capítulo se titula: *Foma Fomich arregla la felicidad de todos*) no vuelve a encontrarse jamás en las novelas de Dostoievski. La conclusión es un verdadero idilio pastoril.

El lector, asombrado, no puede menos que preguntarse: ¿es posible que el presidio no haya tenido influencia alguna sobre el espíritu del autor? ¿Será posible que haya idealistas hasta tal punto incorregibles que, contra todo lo que les suceda, transportan consigo a todas partes sus ideales y llegan así a transformar el mismo infierno en paraíso? En el presidio Dostoievski tuvo ante sus ojos los espectáculos más atroces; sin embargo, se muestra en sus novelas tan ingenuo como un joven de veinte años, y hace que el bien triunfe sobre el mal. ¿No lo ha castigado bastante todavía su destino?

Por extraño que pueda parecer, Dostoievski, al salir del presidio, experimentaba un solo sentimiento y abrigaba un solo deseo: el sentimiento de la libertad y el deseo *de olvidar* los pasados sufrimientos. ¿Qué le importa que allí donde él había estado otro se encuentre todavía? Se ve librado del fardo que sobre él pesaba, y triunfa; se regocija y se precipita en los

brazos de esta vida que otrora tan duramente lo rechazó. Bien se ve que la ficción difiere por completo de la realidad. Puede uno llorar sobre la ficción y hacer de Makar Dievuchkin el héroe de una obra poética, pero es necesario *huir* del presidio. Puede uno pasarse noches enteras en compañía de las creaciones de su fantasía, en ese estado de beatitud que se designa con el nombre de inspiración poética. Ahora bien, cuanto más ásperamente se describa la ofensa sufrida, con cuanta más fuerza se exprese el dolor, cuanto más triste aparezca el pasado y sin remedio el porvenir, tanto más bella será la obra, tanto más grande la gloria del escritor. “Aprehendió y expresó un instante verdaderamente trágico”, éste es el elogio más alto que pueda hacerse de un artista. Pero los que expresan los instantes trágicos temen las tragedias reales, las tragedias de la existencia, exactamente tanto como los demás humanos...

Esto no lo digo para acusar a Dostoievski. Y, en general, estaré muy agradecido al lector si quisiera tomar nota, de una vez para siempre, de que para mí no se trata de condenar ni de absolver a nadie. Aunque yo escriba a propósito de Dostoievski, el tema de este libro no es, o en todo caso no lo es solamente, el propio Dostoievski. Lo que me interesa es establecer la proposición siguiente: como todo hombre, Dostoievski no sentía afición alguna hacia la tragedia y evitaba lo trágico, cuanto le era posible, en su propia existencia; si, no obstante, no logró eludirlo, fue contra su voluntad y bajo la presión de circunstancias independientes de su deseo. Se esforzaba por olvidar el presidio, mas el presidio no lo olvidó a

él. Ensayaba sinceramente reconciliarse con la vida, mas la vida rehusaba reconciliarse con él. Surge esto, no solamente del cuento que acabo de citar, sino asimismo de todas las obras que escribió en el transcurso de los primeros años subsiguientes a su salida del presidio.

Su experiencia nueva había enseñado simplemente que hay sobre la tierra tragedias terribles y sufrimientos atroces y —para un escritor esto no es mucho— que es necesario huir de ellos en lo posible. Esto es exactamente lo mismo que ocurre en un barco que naufraga: ¡sálvese quien pueda! A lo largo de las reflexiones solitarias que nos relata tan elocuentemente *La casa de los muertos*, ¿qué es lo que le da alas a Dostoievski, qué es lo que derrama sobre él la esperanza, la energía, la confianza? La conciencia neta de que él ya no tendrá que participar, definitivamente, de la suerte de sus camaradas de presidio, y de que una vida nueva lo espera. Acepta lo que le sobreviene, se somete a su destino, porque espera algo distinto. He aquí sus propias palabras: “¡De qué esperanzas llenábase entonces mi corazón! Pensaba, resolvía, me juraba que ya no habría errores semejantes en mi existencia, caídas como las que antes se habían producido. Trazaba el programa de mi porvenir y decidía seguirlo fielmente. Con una fe ciega creía yo de nuevo que cumpliría estas decisiones y que bien podía cumplirlas. Esperaba con impaciencia, evocaba la libertad para recobrar conciencia de mis fuerzas empeñadas en una lucha nueva. A veces me poseía una impaciencia convulsiva”.

Tal era la disposición de espíritu que el presidio producía en Dostoievski. Quiso y pudo considerarlo una prueba temporal solamente, que le traía esperanzas nuevas, inmensas. Veía sus años de presidio sólo a la luz de esas esperanzas, y es esto lo que explica el colorido tan suave de las *memorias*¹ y la situación privilegiada que ocupan éstas en el espíritu de los críticos, y aun en el de aquellos lectores que encuentran inútilmente crueles las obras posteriores de Dostoievski. En *La casa de los muertos* hay exactamente tanta crueldad como hace falta, como hace falta al lector, se entiende. Contiene descripciones atroces, escenas de crueldad y de violencia. Pero todos estos episodios tienen cierta significación “moral”. Se recuerda allí a los lectores que el condenado es, él también, “un hombre y un hermano”. Con este fin, a las escenas de violencia suceden cuadros conmovedores, en los cuales se describen los buenos sentimientos de los habitantes de la casa de los muertos. El teatro de Navidad, la compra del caballo bayo, los animales del presidio —el macho cabrío y el aguilucho—, esas escenas idílicas pintadas por Dostoievski con tanto arte y sinceridad, le han forjado su reputación (muy justificada) de gran artista y de hombre de corazón noble. Si su alma no se debilitaba en el presidio, si en medio de sufrimientos físicos y morales insoportables, conservaba una sensibilidad semejante, es porque guardaba en su entraña fuerzas inmensas. Y se llegaba, pues, a la conclusión filosófica de que ningún presidio, ninguna prueba es capaz de vencer a una convicción honda y sincera. Pero ese entusiasmo y esas

¹ Se trata de *La casa de los muertos*, presentada por el autor como “*Memorias*”.

conclusiones hacían olvidar a los lectores “al último hombre”, que quedaba en el presidio y que allí concluía su vida, encadenado, bajo la vigilancia de los soldados; ese condenado a trabajos forzados a perpetuidad, que Dostoievski mismo comparó (la comparación es bella, ¿no es cierto?) con un hombre enterrado vivo. Y uno se olvidaba de preguntarse también qué era lo que, justamente, había protegido al corazón de Dostoievski del óxido. ¿Era realmente oro puro, o había para ello alguna otra causa? Cuestión muy interesante en verdad. Es necesario no dejar verificar jamás la leyenda de los corazones de oro, aunque fuera tan sólo para descubrir una nueva prueba de su verdad.

Ya el fragmento arriba citado es susceptible de provocar en el lector ciertas sospechas: el corazón de oro cuenta un poco demasiado con los beneficios del hado. La expectación de una vida nueva no cesaba de sostener a Dostoievski en el transcurso de sus años de presidio. En *La casa de los muertos* se trata de la vida nueva cada vez que el personaje, en nombre del cual habla el autor, experimenta con agudeza singular su triste situación. Así, durante la noche que sigue al primer espectáculo organizado para los detenidos, Goriánchicov¹ se despierta sobresaltado: “Espantado —cuenta—, me incorporo y a la luz de la pequeña bujía recorro con una mirada circular a mis compañeros dormidos. Miro sus rostros pálidos, sus pobres lechos, toda esta miseria, como si quisiera persuadirme de que lo que estoy viendo no es la continuación de mi horrible

¹ El héroe de *La casa de los muertos*.

sueño, sino la verdadera realidad”. ¿Y qué hace Dostoievski para resistir a tan espantosa visión? He aquí una oportunidad excelente para deshacerse en llanto: ninguna ficción podrá compararse con la realidad que tiene ante sus ojos. *Pero en el presidio no se llora*. Esto, Dostoievski mismo nos lo dirá más tarde. Veamos, no obstante, su respuesta inmediata: “No estoy aquí para siempre, sino sólo por algunos años, me digo; y doy descanso a mi cabeza, sobre la almohada”. ¿Lo entendéis? Es la única respuesta que pueda darse a la cuestión, así planteada; espero que habéis reparado en la cuestión. Ya no se trata de invocar el teatro, el macho cabrío, el bayo, ni esas reflexiones humanitarias que vuelven a encontrarse en otros pasajes de las *memorias*. El único medio de reconciliarse con la realidad es recordar que el presidio no durará eternamente, sino que un día tocará a su fin. Dostoievski no lo olvidó jamás en el transcurso de su condena. “Seguiré viviendo todavía, después de la cárcel”, dice.

V

Lo que perjudicó en mucho la comprensión exacta de *La casa de los muertos* fue el prefacio que Dostoievski le agregó. ¿Qué necesidad había de escribirlo? ¿Qué necesidad hubo de contar que esas *memorias* pertenecían a la pluma de cierto Alejandro Petróvich Goriánchikov, condenado a trabajos forzados por el asesinato de su mujer? ¿Fue a causa de la censura? Sin embargo, de las *memorias* se desprende

claramente que Goriánchikov había sido deportado por delito político. Así, por ejemplo, cuando quiso participar en la protesta de los presos, los otros deportados políticos le recordaron que la intervención suya podía echar a perder el asunto: “Acuérdese usted —le dijeron— de por qué estamos aquí”. Y también en otras circunstancias más se alude claramente al hecho de que el autor de esas *memorias* no es un preso común, sino político. En suma, el prefacio no podía engañar a la censura. Si engañaba a alguien, ese alguien era el lector, a quien presentaba a Goriánchikov bajo falsas apariencias y en forma equívoca. De acuerdo con el prefacio, tenemos que habérmolas en la persona de Goriánchikov con un hombre irremediamente perdido por toda su vida. No habla con nadie, ni siquiera lee nada, y concluye sus días en un rincón perdido de Siberia, no saliendo de su choza sino para dar algunas miserables lecciones. Y allí muere solo, abandonado por todos, tras haber olvidado él mismo a todo el mundo. No sólo en el presidio es donde se encuentra a seres enterrados vivos. Pero esa gente no escribe memorias, y si les da por escribirlas, su tono es completamente distinto del que tienen las de *La casa de los muertos*. ¿Cómo hubieran podido advertir ellos, con sus ojos, los juegos y distracciones de los presidiarios? ¿Dónde hubieran podido extraer la vitalidad necesaria para conmovirse con las diversas manifestaciones de la bondad descubiertas por Dostoievski? Goriánchikov no habría sido capaz de describir (si en general hubiese podido describir cualquier cosa, pues aquella gente, lo repito, no escribe sino rara vez) más que un infierno eternamente negro. Ya no hay esperanza para él; ¿no significa esto que el mundo

entero ha perdido toda esperanza? Lo que aquí introduzco no es *ningún* principio nuevo — ¡esperen un *poco* los lectores antes de protestar!—, hablo tan sólo colocándome en el punto de vista psicológico.

Al tiempo que escribía esas memorias, y a todo lo largo de su permanencia en el presidio, era Dostoievski todo lo contrario de Goriánchikov. Era entonces ante todo un hombre lleno de esperanzas, y de esperanzas inmensas; y su filosofía era una filosofía de la esperanza. Y era esto lo que impedía que su corazón se cubriese de óxido; lo que le daba la posibilidad de conservar intacto aquel “humanitarismo” que llevaba en su interior al llegar al presidio. ¿Si hubiese sobre su corazón una maldición eterna, semejante a la que aplastaba el alma de Goriánchikov, habríale ayudado su humanitarismo a soportarla? Las “convicciones”, ¿habrían sostenido a su espíritu, tal como él lo contó? ¿No son, al contrario, estas convicciones las que necesitaban ser sostenidas por él, a pesar de lo que tenían de elevado? Es necesario que esta cuestión quede planteada aquí. Goriánchikov no hubiera escrito *La casa de los muertos*; pero Dostoievski, sí, la escribió. Y si de tiempo en tiempo resuena alguna disonancia en esta novela, si encontráis a veces en ella escenas y observaciones que rompen con brusquedad la armonía general de esta obra impregnada de espíritu “humanitario”, le incumbe la falta a ese elemento de inconstancia y de inestabilidad que toda esperanza oculta. Ésta, en efecto, es cosa muy caprichosa: viene, pasa, según se le antoja. Es probable que la esperanza abandonara a Dostoievski muchas veces durante su condena, y por largos

períodos. Y es precisamente en tales momentos cuando sentía que se había hundido para siempre, para toda la eternidad, que había descendido al nivel del “último de los hombres”; es entonces cuando germinaban en él aquellos elementos espirituales nuevos, aquellos pensamientos terribles que más tarde, al desarrollarse, iban a dar nacimiento a una filosofía completamente distinta; a la verdadera filosofía del presidio, de la desesperación, a la filosofía del hombre subterráneo. Aun tendremos que ver muchas veces con ella. Mas, por el momento, todo esto permanece oculto; hasta ahora Dostoievski se aferra firmemente al “humanitarismo”, y no piensa más que en una sola cosa: recobrar su antigua existencia, realizar de nuevo su trabajo; pero realizarlo mejor todavía, con mayor pureza, sin debilidades, sin ninguna concesión. Aun no se trata de la “transformación” de las convicciones. El orden natural de las cosas no levanta todavía su voz, y triunfa el humanitarismo.

En este sentido, los artículos de Dostoievski que se refieren a aquel período son significativos en extremo. Son poco numerosos y fueron publicados en la revista *El tiempo*, en 1861. Aunque en su mayor parte tienen carácter polémico, su tono tranquilo, el respeto que el autor demuestra a sus adversarios, al mismo tiempo que conserva el sentimiento de su propia dignidad, todo esto es sumamente extraordinario, no sólo para el caso de Dostoievski cuyas polémicas suelen ser, dicho en una palabra, sencillamente inconvenientes (véase, por ejemplo, su discusión con Gradovsky), sino en toda la literatura rusa.

De ordinario, desde el momento en que se trata de polémica, se olvida bien pronto el propio objeto de la discusión, y los adversarios ya no piensan sino en superarse mutuamente haciendo brillar su espíritu, su dialéctica, su saber. Nada de eso hay en los artículos de Dostoievski. Él no desea la guerra; sólo piensa en la paz. La paz con Dobroliúbov¹ a quien estima debido a su talento y pese al extremismo de sus convicciones; la paz con los eslavófilos, a los cuales reprocha su desprecio fanático por todos los escritores que no pertenezcan a su partido.

Lo que es particularmente significativo a este respecto es el esfuerzo hacia la conciliación que hace Dostoievski, ese mismo Dostoievski que arrojó la máscara humanitaria inmediatamente después de su discurso en honor de Puchkin, en el cual proclamaba con semejante fervor, aun incapaz de tolerar la menor contradicción, la unión de todos los partidos.

Pero es menester no olvidar tampoco su polémica contra los eslavófilos a propósito del diario *El día* que comenzaba a aparecer entonces; y sobre todo, deberían de recordarlo quienes creen en el don profético de Dostoievski. O, más bien, ¡no! Harían mejor, tal vez, en olvidar completamente su polémica con *El día*, pues ésta compromete gravemente los talentos proféticos del escritor. ¡Extraño profeta, en efecto, el que no pudo prever su propio porvenir, un porvenir tan próximo! ¡El cual en 1861 reprochaba sincera y seriamente a

¹ Crítico ruso que ejercía gran influencia hacia los años 60 y 70 del siglo pasado.

los eslavófilos el que no estimaran en su justo valor los méritos del partido de los occidentales, y que defendía con semejante fervor a estos últimos, a los cuales más tarde despreciaría, no queriendo ver en ellos más que a liberales bromistas y chanceros! A todo hombre, por genial que sea, le está permitido errar; pero un profeta no es profeta sino mientras predice con exactitud el porvenir.

El artículo del que aquí hacemos cuestión es muy poco conocido. Me parece, pues, interesante reproducir dos o tres fragmentos del mismo. Convencerán definitivamente al lector de que Dostoievski no perdió en el presidio su fe. Cito casi al azar, pues todo el artículo está concebido en idéntico espíritu:

“Digámoslo abiertamente: los dirigentes eslavófilos son conocidos como gente honrada. Si es así, ¿cómo pueden ellos decir de toda la literatura (esto es, de la literatura con tendencias occidentales) que es «indiferente a los sufrimientos del pueblo?» ¿Cómo se osa decir que «cuando esta literatura critica a nuestro pueblo, lo hace *no por su amor ardiente a este pueblo* — (subrayado por Dostoievski) —, *sino por impiedad*, por odio instintivo hacia todo lo que es sagrado, hacia el honor y el deber?» ¡Qué fanatismo! ¡Esto sólo puede decirlo quien haya llegado al último grado del fanatismo frenético!... Esto huele a hoguera y torturas”.

La frase subrayada la toma Dostoievski del diario *El día*. Esta frase indigna a Dostoievski; no puede olvidarla, y citándola una vez más, exclama: “¿cómo ha podido trazarla vuestra mano?” Más tarde, la mano de Dostoievski estampó

frases mucho más terribles aún. Pero Dostoievski no sospecha siquiera hasta dónde iría él mismo más tarde. Entretanto, apoya con convicción a los occidentales: “como si los occidentales no poseyeran tanto como los eslavófilos *el instinto del espíritu nacional, el sentido del genio ruso*. Sí lo poseían; pero los occidentales se negaban a taparse ojos y oídos, a la manera de los faquires, ante ciertos fenómenos incomprensibles; se negaban a dejarlos sin solución, a evitarlos hostilmente tal como lo hacían los eslavófilos; no cerraban sus ojos a la luz, y se esforzaban por alcanzar la verdad mediante la razón, el análisis, la comprensión... Los occidentales volvíanse hacia el *realismo*, mientras que los eslavófilos continuaban aferrándose a su ideal turbio e impreciso”. Y Dostoievski agrega todavía: “El occidentalismo emprendió el camino del análisis inexorable, y fue seguido por todos los que en nuestra sociedad eran capaces de alguna actividad. Los realistas no temen los resultados de su análisis”.

Este artículo no tiene nada de excepcional. Las revistas de los años cercanos al 1860 abundaban en artículos de ese género. Lo que es importante a nuestros ojos es que en aquella época Dostoievski ni siquiera sospechase hasta qué punto se alejaría él de esas ideas, si bien tenía por entonces cuarenta años, aunque ya había conocido y experimentado tantas cosas: la ruptura con Bielinsky, el presidio, el servicio militar. Ni siquiera se atreve a detenerse durante un instante ante la idea de que su fe pudiera abandonarlo. Glorifica el realismo, el análisis, a los occidentales. Y sin embargo, ya se halla en vísperas de una profunda revuelta espiritual. Paga su último

tributo al humanitarismo; pero bien pronto el antiguo ideal, minado por un enemigo invisible, se derrumbará. Será el período del subterráneo...

VI

¿Cuándo comienza ese período? ¡Hecho notable!: precisamente en el instante en que las más caras esperanzas de la generación del cincuenta y tantos parecen realizarse, la servidumbre ha tocado a su fin. Todo un conjunto de reformas, proyectadas y en vías de llevarse a cabo, hace creer que pronto se convertirá en realidad el sueño que tanto atraía a Bielinsky y que hacía llorar a Natacha (en *Humillados y ofendidos*) al leerle Iván Petróvich su primera obra. Solamente en los libros habíase hablado hasta ese momento del “último de los hombres”; por fin, sus derechos son proclamados abiertamente. El humanitarismo no había sido más que una idea abstracta; ahora esta idea es llamada a desempeñar un papel activo en la vida. Los más extremados idealistas no podían menos que reconocer, a comienzos del sesenta y tantos, que la realidad, de ordinario pasiva e inerte, ya no permanecía tan a la zaga de sus sueños. La literatura estaba de fiesta.

Únicamente Dostoievski no participaba de esta alegría. Se mantiene a distancia, como si nada de extraordinario se hubiese producido. Hace más aún: se oculta en su subterráneo;

las esperanzas de Rusia no son las suyas. A él no le conciernen...

¿Cómo explicarse esta indiferencia del más grande de los escritores rusos frente a los acontecimientos considerados en nuestra literatura como el comienzo de una era nueva de la historia rusa? La explicación generalmente admitida es muy simple: Dostoievski fue un gran artista, pero bastante pequeño como pensador. Ya se conoce el valor de tales explicaciones corrientes. Ésta no vale más que las otras; no obstante, como todo lugar común, es digna de atención. No ha surgido gratuitamente; llegó a ser indispensable, no para allanar a los hombres el camino de la verdad, sino, al contrario, para cerrar ante ésta todos los caminos, para sofocarla, para impedir que se difunda. No hay por qué asombrarse si se piensa de qué clase de “verdad” se trata aquí. ¿Cómo no sofocarla, si Dostoievski mismo le tuvo horror? No citaré más que un breve fragmento del diario del hombre subterráneo. He aquí lo que éste le dice a esa muchacha de una casa pública, que ha acudido a él en busca de un “apoyo moral”:

“¿Sabes lo que yo quiero en realidad? Que os vayáis todos al diablo. Yo sólo necesito esto. Necesito tranquilidad. Soy capaz de vender el universo entero por un copec, con tal que se me deje en paz. ¿Que perezca el mundo entero, o que yo no tome mi té? Pues diré: que perezca el mundo entero con tal que tome siempre mi té”.

¿Quién habla de esta manera? ¿Quién concibe la idea de poner en boca de su héroe frases tan monstruosamente cínicas?

Ese mismo Dostoievski que, poco tiempo atrás, pronunció con semejante ardor, con semejante sentimiento, aquellas palabras sobre el “último de los hombres”, que ya varias veces he citado. ¿Comprendéis ahora cuánta debió ser la fuerza del golpe que arrojó a Dostoievski tan lejos? ¿Comprendéis ahora cuál fue esa verdad que se le reveló? Tenían mil veces razón nuestros críticos para reemplazar esa verdad por un lugar común.

La voz que habla desde el subterráneo: he aquí un alarido de espanto desgarrador, escapado a un hombre que, de pronto, descubre que durante toda su vida *había mentado* y representado una comedia, al asegurar a los demás y al asegurarse a sí mismo que el objetivo supremo de la existencia era hacerse servidor del “último de los hombres”. Hasta entonces se consideraba él señalado por el destino, designado para una gran obra. Ahora se percata bruscamente de que él en nada es mejor que los demás hombres; de que las ideas le son tan indiferentes, en suma, como al más ordinario de los hombres. ¡Que triunfen, pues, las ideas!, ¡que sean emancipados los campesinos!, ¡que se establezcan tribunales justos y humanitarios!, ¡que se ponga fin al antiguo sistema de reclutamiento!... El alma suya no se sentirá por ello más ligera, ni más dichosa. Se ve obligado a confesarse a sí mismo que, si en lugar de todos esos acontecimientos felices hubiesen caído sobre Rusia catástrofes, él no se habría sentido peor por eso; al contrario, se habría sentido quizás aún mejor...

¿Qué debe hacer, decidlo vosotros, qué debe hacer un hombre que ha descubierto en sí un pensamiento tan

monstruoso, tan innoble? Sobre todo un escritor, acostumbrado a creer que es su obligación dar parte al lector de todo lo que acontece en su alma. ¿Decir la verdad? ¿Salir a la plaza y declarar, franca y públicamente, que toda su vida anterior, que todas las palabras que antaño pronunció, no eran más que mentira, hipocresía; que en el instante mismo en que lloraba por Makar Dievuchkin, no pensaba de ninguna manera en ese desgraciado; sino que pintaba, simplemente, cuadros conmovedores para enternecer al público y enternecerse a sí mismo? ¡Confesar esto a los cuarenta años, cuando es imposible recomenzar una vida nueva, cuando romper con el pasado equivale a hacerse enterrar en vida...!

Dostoievski intenta seguir escribiendo como antes: casi simultáneamente con *Notas desde el subterráneo*, compone *Humillados y ofendidos*, haciendo un esfuerzo por escudarse tras la idea de la abnegación; cuyo peso, sin embargo, lo aplasta. ¿Pero dónde hallar las fuerzas que exige esa sistemática sarta de patrañas, esa mentira frente a sí mismo? A duras penas logra sostener el tono en *Humillados y ofendidos*; y ya hay en esta obra páginas donde se enciende de pronto la luz de una nueva revelación. Son poco numerosas, es verdad. El hombre subterráneo hace su aparición sólo en la conversación entre el príncipe e Iván Petróvich (por la noche, en el restaurante); pero ello basta para hacernos adivinar la tempestad que va cerniéndose en el alma de Dostoievski. El príncipe no cesa de burlarse, con impudencia, de los “ideales”, de “Schiller”, mientras que el pobre Iván Petróvich permanece allí completamente cohibido, y no sabe defenderse y ni

siquiera consigue conservar cierta dignidad. Permitir, aunque no sea más que a un personaje de novela, que se mofe tan ásperamente de todo aquello que es para uno lo más sagrado, equivale ya a mostrarse dispuesto a renunciar a ello. Es verdad que Dostoievski no permite que el príncipe triunfe, a no ser una sola vez y por un instante solamente. Pues en seguida se dirá que todos los personajes de la novela luchan entre sí, movidos por su nobleza de alma y su generosidad. Empero, “una cuchara de alquitrán echa a perder un tarro entero de miel”, tanto más si es miel adulterada. El énfasis de Dostoievski se ha desvanecido. El bien ya no lo inspira.

En *Notas desde el subterráneo*, reniega Dostoievski públicamente de sus ideas, pero no lo hace abiertamente. “No puedo seguir fingiendo, no puedo vivir por más tiempo al abrigo de las ideas engañosas; mas no tengo otra verdad. ¡Sucedá lo que suceda!” He aquí lo que afirma el diario, haga Dostoievski lo que haga por repudiarlo, en la nota que añade a la obra.

Jamás la palabra de un escritor ruso ha resonado con desesperación semejante. Y es esto lo que explica la audacia única (el conde de *Tolstoi* hubiera dicho: la “impudencia”, tal como se expresó respecto a Nietzsche) con que Dostoievski se permite escupir sobre los sentimientos humanos más caros, más sagrados.

Ya he indicado que Dostoievski nos relata aquí su propia historia. Ello no significa, por cierto, que él mismo hubiera obrado tan innoblemente con una ocasional compañera. La

historia de Lisa es evidentemente inventada. Pero lo que causa horror en este libro es que Dostoievski se viera obligado a llevar a cabo un acto tan atroz, aunque tan sólo fuese en su imaginación. No es a Lisa a quien echó de su lado. Estoy seguro de que él hubiera tenido piedad suficiente para con ella a fin de reprimir sus explosiones de cólera y de irritación. Pero el caso es que tuvo necesidad del personaje de Lisa únicamente con el fin de envilecer, de sumergir en el lodo, a aquella misma idea de la que había sido durante años fiel servidor.

Para encabezar el capítulo en que nos cuenta esa historia atroz, cita Dostoievski, a manera de epígrafe, el comienzo del célebre poema de Nekrássov: “Cuando las tinieblas del error...”. Y son justamente esos versos, y el ideal sagrado de aquéllos cuyas ideas él abrazó apasionadamente en otro tiempo, los que Dostoievski injuria y ridiculiza ahora en forma sacrílega. No le quedaba otra salida. Le era imposible callar. Algo había despertado en su alma, algo monstruoso, formidable, y que escapaba ya a su dominio.

Había hecho todos los esfuerzos posibles —lo hemos visto—por conservar su antigua fe. Continuó elevando preces a su antiguo Dios, aun cuando ya no le quedaba esperanza alguna de que pudieran ser escuchadas. No cesaba de creer que sus dudas pasarían, que eso no era más que temporal tentación. Continuó murmurando a flor de labios su antigua fórmula de conjuro: “Se reconoce que el último de los hombres es también hombre y hermano tuyo”... Pero las palabras de esta fórmula ya no le traían consuelo alguno; envenenaban a Dostoievski,

aunque se las considerara entonces y se las considere ahora todavía inofensivas, y aun más bien útiles y confortadoras para el alma... ¡Feliz de aquel que no percibe en esa frase más que la poesía de la fraternidad humana! ¿Pero qué le cuadra hacer con ella al que se halla de pronto ante la absurdidad y la nada de la existencia del último de los hombres? ¿Cómo soportar esa frase, cuando se ha conocido por experiencia propia el horror de dicha existencia, cuando está obligado uno mismo a hacerse cargo del papel de Makar Dievuchkin, ese objeto de enternecimiento de almas elevadas, en tanto que la poesía de la fraternidad universal se destina a satisfacer a las almas jóvenes, recientemente llegadas a la existencia? ¿Qué nos dará entonces la gran idea humanitaria?... ¿Ensueños de porvenir, cuya realización se presenta muy remota, claro está?, ¿la esperanza de la felicidad futura de la humanidad?... Y por el momento, hay que conformarse con el papel hipócrita y detestable de sacerdote de “todo lo que es sublime y noble”... Lo sublime y lo noble —entre comillas—; no soy yo el que lo ha inventado: lo encontré en las *Notas desde el subterráneo*. Todos los “ideales” son presentados allí con ese aspecto: Schiller, la poesía de Negrásov, el humanitarismo, el palacio de cristal; en pocas palabras, todo lo que llenaba otrora de enternecimiento y entusiasmo el alma de Dostoievski es objeto ahora de las burlas y los sarcasmos más ponzoñosos que él pueda imaginar. Los ideales y el enternecimiento que los acompaña ya no provocan ahora en Dostoievski más que hastío, asco y horror.

No es que niegue la posibilidad de realizar los ideales. No piensa en eso, no quiere pensar en eso. Si los sueños generosos de su juventud no se realizan jamás... tanto peor. La felicidad humana será alcanzada posiblemente sobre *la tierra; peco Dostoievski la maldice por anticipado. Lo diré abiertamente: nadie, hasta Dostoievski, había osado emitir pensamientos semejantes, ni aun agregándoles cualquiera nota explicativa. Hacía falta atravesar una desesperación tremenda para que tales pensamientos pudieran nacer en un cerebro humano; hacía falta una audacia sobrehumana para presentarse con tales pensamientos ante los hombres.*

Por eso Dostoievski no los reconoció jamás como suyos, y tenía siempre en reserva, para muestra, ideales que proclamaba con tal frenesí, porque estaban en profundísima contradicción con sus deseos esenciales, con las aspiraciones de todo su ser. Sus obras del segundo período reflejan, todas, esta dualidad, y ahora se plantea la cuestión: ¿qué hemos de buscar, qué hemos de estimar en ellas? ¿Las exigencias de su alma que se manifestaban violentamente en contra “de la razón y de la conciencia” (para emplear el vocabulario preferido por Tolstoi); o las recetas de vida noble y elevada, preparadas de acuerdo con fórmulas corrientes? ¿Dónde está la verdad? Hasta el presente la conciencia moral y la razón eran consideradas jueces supremos. Ellas solas creaban los ideales y las esperanzas de que nosotros disponíamos. Pero ahora que, por encima de estos jueces, se eleva otro, ¿qué debemos hacer? ¿Es menester prestar oído a su voz, o bien acallarla de nuevo, como sumisión a antiguas tradiciones?

Digo “de nuevo”, pues muchas veces han escuchado los hombres esta voz; pero siempre, sobrecogidos por el horror, la han sofocado bajo cánticos solemnes, en honor a los antiguos jueces. Y Dostoievski mismo obró igual; si bien sus obras, a ese respecto, recuerdan a menudo las peroratas de aquellos predicadores que, bajo el pretexto de luchar contra la inmoralidad, describen cuadros que inducen a los oyentes a caer en la tentación... Digan lo que quieran los partidarios de la tradición, no puede haber dudas a ese respecto: hay que escuchar al hombre tal cual es. Perdonémosle por anticipado todos sus pecados con tal que diga la verdad. Puede ser — ¿quién sabe?— que esa verdad, tan horrenda a primera vista, contenga alguna cosa muy superior a los encantos del engaño más magnífico. Es posible que la energía de la angustia y de la desesperación no deba servir en manera alguna a la preparación de ideales y de doctrinas adaptadas a la vida cotidiana, tal como procedían hasta ahora los maestros de la humanidad, que disimulaban siempre a los ojos extraños, celosamente, sus propias dudas, sus sufrimientos. Puede que sea necesario renunciar al orgullo y a la belleza de la muerte y a todos los atuendos exteriores, para probar el volver a ver la tan calumniada verdad. ¿No podría, acaso, ser falsa la antigua creencia de que el árbol del conocimiento no era el árbol de la vida? Valdría la pena verificar este prejuicio y, a un tiempo, la teoría del desarrollo natural, por la cual está condicionado. El alma, profundamente ofendida en lo que tiene de más sagrado, encontraría, tal vez, fuerzas para una lucha nueva.

VII

Así nacen las convicciones; desvaneciéronse las esperanzas de una vida nueva a la par que aquellos sueños que en el presidio acariciaba Dostoievski. Y, al mismo tiempo, pierde su fe en esta verdad que otrora pareció incommovible y eterna. No puede haber dudas al respecto: no era la verdad la que sostenía las esperanzas del escritor, sino, bien al contrario, sobre estas últimas se fundaba su verdad. El reino milenarío de “la razón y la conciencia moral” tocó a su fin entonces; y una era nueva se inició: la de la “psicología”, que entre nosotros, en Rusia, inauguró Dostoievski.

Este antagonismo directo entre “la razón y la conciencia moral”, por una parte, y “la psicología”, por otra, poca gente consiente en admitirlo abiertamente. Por lo general, considérase posible conservar la jerarquía antigua, en la cual la “psicología” ocupa un puesto subalterno. Su función es la de hacer conocer aquello que acaece en el alma humana; pero el poder soberano pertenece, tal como ha sido en el pasado, sólo a “la razón y a la conciencia moral”; y éstas, únicamente, decretan lo que “debe ser”, y condenan. Este punto de vista es compartido aún por aquéllos a quienes debemos más en el progreso de la psicología. Y así, el conde de Tolstoi —quien, al menos tanto como Dostoievski, viene minando desde hace decenios nuestra confianza en el derecho de diversos valores

absolutos—, no cesa, sin embargo, de exaltar los derechos de “la razón y de la conciencia moral”¹.

Tolstoi posee en el más alto grado el arte de pronunciar estas palabras en un tono tal que todas nuestras dudas en cuanto a su carácter sagrado e inviolable aparecen como sacrílegas. En este sentido Dostoievski jamás pudo igualar a Tolstoi. Sin embargo, ni el uno ni el otro lograron juntar estos dos elementos irreconciliables. Los esfuerzos inquietos que ejecutan por volver a las antiguas “buenas palabras consoladoras”, atestiguan simplemente que la obra de destrucción no sólo no es más fácil, sino que es mucho más difícil aún que la acción constructora. Sólo aquél que se halla frente a la imposibilidad de continuar viviendo de otra manera, se atreve a afrontar el riesgo de destruir. Y si por este camino Dostoievski ha avanzado más lejos que Tolstoi, no es porque fuera más concienzudo, más honrado, más sincero. No, en esta clase de cosas el grado de la decisión y de la audacia es determinado por leyes totalmente diferentes. El hombre se esfuerza con todos sus medios para conservar intacta la fe que ha heredado y no renuncia a sus derechos a menos que le sea absolutamente imposible el salvaguardarlos.

Según lo prueba el epílogo de *Un adolescente*, aspiraba Dostoievski a un arte próximo al espíritu de Tolstoi: “Ya Puchkin —dice— pensaba tomar los temas de sus novelas futuras de las *tradiciones de la familia rusa*; y, creedlo, en

¹ Tolstoi vivía aún cuando apareció *La Filosofía de la tragedia*. (N. del T. francés.)

estas tradiciones es, en efecto, donde se halla todo lo que nosotros poseemos de bello hasta ahora, o al menos lo que poseemos hasta ahora de más o menos acabado”. Y luego, al hablar del novelista que desarrollaría el tema indicado por Puchkin, agrega: “una obra semejante, realizada con talento, ya no pertenecería tanto a la literatura rusa como a la historia rusa... El descendiente de los héroes que figurara en el cuadro que, en unión con la historia rusa, representaría a tres generaciones consecutivas de una familia perteneciente a la alta clase medía, ese descendiente no podría ser descrito sino con el aspecto de un personaje un tanto triste, misántropo y solitario. Hasta debería tomar los rasgos de un hombre estrafalario”.

Si se recuerda que más tarde, a propósito de *Ana Karenina*, llama Dostoievski a Tolstoi el “historiador de la alta clase media”, surge claramente que en las frases que acabo de citar trátase precisamente de *La guerra y la paz* y de los personajes que allí figuran. La belleza y el carácter completo y acabado de los tipos de Tolstoi encantan a Dostoievski. Él también aspira a formas claras de vida, bien determinadas y cabales; pero se ve forzado a reconocer que esa “felicidad” está absorbida para siempre por la historia, y que el hombre contemporáneo debe contentarse con guardar el recuerdo de ese hermoso pasado que ya jamás se podrá hacer renacer. Resignado con su destino, se vuelve hacia sus tipos estrafalarios, solitarios y misántropos.

Sin embargo, Dostoievski no siempre ve justo cuando razona de esta suerte. Él mismo no tiene nada que ver,

evidentemente, con los héroes de *La guerra y la paz*; para él pertenecen a la historia, nada más que a la historia. En cambio su creador, Tolstoi, los veía de una manera muy distinta; éste no quiso hacer de ellos un espejismo histórico. Deseaba, al contrario, considerarlos como siempre presentes, actuales, inmutables; a sus ojos Pedro Besujov, Natacha, Rostov, la princesa María, no eran en manera alguna seres cuyo tiempo ya había pasado y que debían ceder su lugar al hombre nuevo, solitario y misántropo; dicho de otra manera: al “hombre subterráneo”. Insiste, al contrario, en que aquéllos son los protagonistas de nuestra época. Insiste en ello hasta con cierta exageración, subrayándolo demasiado, tanto que acaba por traicionarse, hasta cierto punto.

La guerra y la paz es la obra de un hombre que no sólo necesita acordarse de muchas cosas y relatarlas, sino que también debe olvidar y callar ciertas otras. Ya no se siente ahí ese equilibrio natural, esa solidez, que se perciben en *La hija del capitán*, de Puchkin. Tolstoi no se conforma, como Puchkin, con el papel del narrador, del artista. Verifica constantemente la sinceridad y la verdad de casi todas las palabras que pronuncian sus personajes. Le es preciso saber si creen verdaderamente en lo que hacen, si saben a dónde van. Él también es “psicólogo”, tanto como Dostoievski, y busca las raíces. Ahora bien, las raíces todas están profundamente hundidas en la tierra: el conde de Tolstoi conocía, pues, también el trabajo subterráneo, oscuro y silencioso.

Esa homérica ingenuidad patriarcal, que generalmente se le atribuye, no la logra por más que se esfuerce. En estas cosas el

libre albedrío traiciona al esfuerzo del hombre: él anhela la fe, pero se ocupa de la verificación que mata toda fe. Únicamente gracias al inmenso don artístico de Tolstoi, el público no ha comprendido cuánto arte —hasta estoy dispuesto a decir: cuánto artificio— ha sido menester al gran escritor para crear sus novelas admirables. No es solamente la obra, es toda la vida de Tolstoi la que lleva los vestigios de su lucha incesante contra la psicología, contra lo subterráneo. Pero aún no ha llegado el momento de juzgar su vida. En cuanto a su actividad literaria, revela un esfuerzo obstinado por vencer, por todos los medios —por la fuerza, por la astucia, por la mentira— a ese enemigo tenaz que mina los fundamentos mismos de toda existencia dichosa y clara. Y hasta cierto punto, Tolstoi tuvo éxito en esto. Paga su tributo al subterráneo, un tributo constante, regular, al hacerlo aparecer de todos modos, no como tributo obligatorio, sino como donación voluntaria, autorizada por la “razón y la conciencia moral”.

En el caso de Dostoievski, en el momento en que el hombre subterráneo se percata de la mentira de su existencia, rompe, presa de horror e inmediatamente, con todo su pasado. Los héroes de Tolstoi, en cambio, no cesan jamás de creer en lo “bello”, en lo “noble”, aun cuando el desacuerdo entre la realidad y los “ideales” se les presenta en todo su significado: permiten a la realidad que reasuma sus derechos, pero no cesan de venerar los ideales. Así, la derrota de los ejércitos rusos, la caída de Moscú, etcétera, no producen una impresión particularmente abrumadora en aquellos personajes de *La guerra y la paz* que no toman parte directa en los acontecimientos

militares. Tolstoi señala más de una vez esta circunstancia, que por cierto debería producir en el lector un efecto semejante al de la frase del hombre subterráneo dirigida a Lisa: “Diré: que perezca el mundo entero con tal que tome siempre mi té”. Empero, con la lectura de Tolstoi, tal efecto no se produce.

Nicolás Rostov, por ejemplo, charla con la princesa María y, naturalmente, su conversación toca por un instante la cuestión del día. ¿Cuál es pues la actitud de ellos frente a la terrible tragedia que se está desarrollando ante su vista?

“La conversación fue la más sencilla y la más insignificante (!). Hablaron de la guerra como todo el mundo, y, sin quererlo, exageraron su aflicción con motivo de este acontecimiento”. Y un poco más adelante Tolstoi todavía explica: “Veíase que ella — (la princesa María) — podía charlar sobre las desdichas de Rusia fingiendo interés, pero que su hermano le era demasiado caro para que quisiera, para que pudiera hablar de ellas a la ligera”.

Tales observaciones son en extremo características de *La guerra y la paz*. En todas partes donde esto le es posible, el conde de Tolstoi no deja de recordarnos que para los mejores espíritus de la época las desdichas tenían menos importancia que sus preocupaciones personales. Pero al proceder así, lo hace conservando exteriormente una calma asombrosa, como si nada extraordinario se hubiese producido, como si la razón y la conciencia moral pudieran considerar sin agitarse un egoísmo tan monstruoso. Y, en efecto, la razón y la conciencia moral conservan su calma. Es, pues, suficiente demostrarles

cierto respeto exterior; es suficiente hablarles en un tono particular, semejante al que se utiliza con los déspotas arbitrarios, y se amansan completamente. ¡Qué alboroto hubieran levantado si, en lugar de “fingir”, la princesa María hubiera declarado abiertamente a la manera del hombre subterráneo: “que perezca Rusia con tal que yo pueda tomar mi té!” En suma, es precisamente así como hablan Tolstoi, la princesa María y Nicolás Rostov; y los otros personajes de la novela (evidentemente los mejores y sobre todo los mejores, pues los otros no se permiten jamás franqueza semejante) no los superan en materia de patriotismo. Tolstoi, en resumidas cuentas, lo reduce todo, mediante rodeos, a las manifestaciones del egoísmo humano. Pero lo bello y lo noble, no obstante, no se ve nombrado entre comillas como en el caso de Dostoievski, y conserva su situación privilegiada.

El conde de Tolstoi encuentra el medio de aceptar sin exasperación alguna la vida tal cual es. Con prudencia, y sin que el lector se dé cuenta de ello, priva a la razón y a la conciencia moral de sus derechos soberanos y hace de su propia persona o, para hablar con mayor sencillez, del hombre, la medida de todas las cosas. Pero anda en busca de una victoria teórica completa (“la sanción de la verdad” como decía Dostoievski), y por eso no suprime abiertamente las autoridades antiguas, sino que, de hecho y poco a poco (Tolstoi obra siempre poco a poco), las priva de toda injerencia en la realidad. Y sabe lo que hace. Le es necesario todavía conservar intacto, para ciertos casos, el prestigio y el encanto de las autoridades antiguas. Ya no las servirá él, por cierto,

pero pueden todavía servirle ellas para algo. En todos los casos en que sus propias fuerzas le resultan insuficientes, acude a sus antiguas autoridades, que lo sostendrán en los momentos difíciles con todo el peso de su prestigio.

VIII

Al analizar *Ana Karenina*, dice Dostoievski entre otras cosas: “Ana Karenina no es de ningún modo una obra inocente”. ¡Ya lo creo! Hay que ser bastante inocente e ingenuo para no distinguir sino la poesía en esta obra de Tolstoi. Sin embargo, es interesante observar que poco tiempo antes, cuando la última parte de *Ana Karenina* no había aparecido aún, llamara Dostoievski a Levín: “un hombre de alma pura”. En determinados casos, ¿no es cierto?, no habría que emplear las locuciones corrientes sino con la mayor prudencia. ¡Un hombre de alma pura!; se trata, pues, de inocencia; y, siendo Levín el protagonista de la novela, es él quien nos revela la significación de la obra. Pero al asumir el papel de crítico literario, Dostoievski consideraba un deber el sostener, *a pesar de todo*, los ideales, y por eso aplica a Levín un epíteto tan infantil y dulzón. En realidad Dostoievski sabía bien qué pensar de Levín, y si se proponía guardarse ante todo este conocimiento para sí mismo, es porque tenía para ello razones importantes.

En la publicación de la última parte de *Ana Karenina*, Tolstoi se permitió mofarse de los voluntarios rusos que iban a reunirse a los insurrectos balcánicos contra Turquía; estos capítulos enfurecieron a Dostoievski y lo impulsaron a decir más de lo que le permitían su situación literaria y los deberes de un crítico bien pensante. Y por otra parte Tolstoi había dado excesiva libertad al hombre subterráneo en *Ana Karenina*. Levín, por ejemplo, declara abiertamente que nadie experimenta ni puede experimentar sentimientos sinceros de compasión hacia los pueblos perseguidos, y estas palabras de Levín son enérgicamente apoyadas por el viejo príncipe (personaje muy simpático al autor, según lo prueba la novela). “Yo tampoco —dice el príncipe— llegué a comprender por qué todos los rusos sintieron de golpe un amor semejante hacia sus hermanos eslavos, mientras que yo mismo no he experimentado nada que se le parezca... Pero llegado aquí me tranquilicé; veo que existen otras personas más que se interesan por Rusia y no se interesan por sus hermanos eslavos. Constantino, por ejemplo”.

Dostoievski considera inconvenientes tales reflexiones, puestas por Tolstoi en boca de sus héroes positivos. Todo esto puede decirse, pero agregándosele ciertas observaciones o, cuando menos, procediendo de la misma manera que Tolstoi empleó en *La guerra y la paz*. Allí, aquéllos a quienes los designios de su propia patria dejaban indiferentes, fingían al menos un interés grande por la guerra, y así reconocían, hasta cierto punto, su “falta”.

Pero en este caso, Levín declara sin miramientos que nada le interesan los sufrimientos de los hermanos eslavos. No quedaba sino agregar: con tal de que todo marche bien para mí... Peto Tolstoi no se atrevió a ir tan lejos; aunque. Dostoievski se permite hacerle pronunciar algunas palabras en este sentido.

El conflicto que estalló entre los dos grandes escritores rusos, con motivo de la cuestión de la ayuda a los insurrectos eslavos, es muy significativo. ¿Cómo es posible que “la razón y la conciencia moral”, jueces infalibles y que Tolstoi no cesa de exaltar, hayan inspirado a dos hombres igualmente notables soluciones tan distintas? Dostoievski experimenta fuertemente ese desacuerdo, y concluye en un tono de amargura, diciendo: “Hombres tales como el autor de *Ana Karenina* son nuestros maestros, nosotros no somos más que sus discípulos. ¿Qué nos enseñan, pues?”

Y no obstante, el desacuerdo entre los dos profetas fue obra del azar. Sí no hubiese existido esa cuestión de los insurrectos eslavos, Dostoievski hubiera podido reencontrar en *Ana Karenina* esas cualidades que lo encantaron en *La guerra y la paz*, y los lectores no habrían podido saber que “la razón y la conciencia moral” no hablan siempre el mismo lenguaje. Pero Dostoievski, según parece, no tuvo razón para enojarse. Levín, cierto es, había expresado, con un poco más de brutalidad que la necesaria, su indiferencia con respecto a los eslavos; reveló, por cierto, el “secreto del poeta”; mas para desquite, cuando se presenta la oportunidad y ello ocurre con bastante frecuencia, rinde, solícito, homenaje a otros ideales elevados, caros a

Dostoievski. El que traicione la causa eslava, no significa de ninguna manera que se disponga a zaherir los derechos soberanos de “la conciencia moral y de la razón”. Al contrario, si Tolstoi arriesga cualquier temeridad, es, según su costumbre, con el consentimiento y la gracia de aquéllas.

Acordémonos, por ejemplo, de la conversación de Levín con su mujer, en el capítulo III de la parte sexta. Levín no está satisfecho de sí mismo; se considera defectuoso y peor que los demás, hasta peor que Sergio Ivanovich Koznicheff (a quien en su fuero interno detesta y se esfuerza en despreciarlo); en pocas palabras, la conciencia moral más exigente, la razón más severa deberán quedar satisfechas con los sentimientos de leal abnegación que él manifiesta. El enternecimiento de Levín, su extraordinaria dulzura de alma, llegan en esa escena a rayar en lo cómico. Las “lisonjas” que tributa al Bien llevan a pensar en cómo le hacía la corte a Soloka el diácono de Gógol (en la *Feria de Sorochinsk*). Pero Tolstoi trata a Levín sin ironía alguna. No, él sigue muy serio, aunque parece comprender que esta manera de obrar frente al Bien disimula la audacia. Cuanto más estrechamente se encierra Levín en el círculo de sus intereses personales, más descaradas (esta expresión fue empleada a propósito de Nietzsche y de Dostoievski, y es justo aplicarla aquí a Levín) se vuelven las loas que canta al Bien...

Sí, *¡Ana Karenina* no es de ningún modo una obra inocente! Levín se desespera; siente que se halla sobre esa ruta que conduce al subterráneo del que uno ya no escapa —al presidio—, y lucha por su salvación, no retrocediendo, a fin de alcanzarla, ante ningún medio, con tal de quedar libre. “¡Un

hombre de alma pura!” No en vano Dostoievski lo alaba: el cuervo ha sentido olor a cadáver y no oculta su alegría. Reflexionando por un instante en la existencia de Levín, os convenceréis de que no sólo engañaba al Bien, al tiempo que le manifestaba su profunda gratitud, sino que engañaba también a la “dicha”, al asegurarle a Kity y al persuadirse a sí mismo de que él era dichoso. Esto no fue más que mentira. Levín no había sido feliz jamás, ni cuando novio de Kity, ni más tarde, cuando se casó con ella. El solamente fingía ser feliz. Y en efecto, ¿convenía por compañera a un Levín una “mujercita buena y tontuela” como Kity? ¿Podía amarla realmente? Y, en general, ¿podía convenir a un Levín la atmósfera de familia?

Las escenas que nos describen este extraño suceso, aunque estén escritas con talento y aplicación grandes, nos pintan a Levín como hombre resuelto a ejecutar todo lo que en ciertas circunstancias ejecuta la gente feliz y enamorada. Llega la víspera de las bodas, y Levín no duerme durante toda la noche; y tal como cuadra a un novio, pierde completamente la cabeza: en su entusiasmo quiere besar a todo el mundo, etcétera. Kity está encinta; Levín vela por cada uno de sus pasos, tiembla, se agita. Los jóvenes esposos reciben la visita de Vasenka Veslovski, y el feliz marido, como si sólo hubiese esperado con impaciencia esta ocasión, fe hace a su mujer una ridícula escena de celos, con todos los atributos que corresponden en este caso: ojos chispeantes, puños cerrados, etcétera. La apoteosis: expulsión de Vasenka. El muy cristiano y muy tierno Levín, que no desea hacer mal a los turcos, pone sin vacilación alguna a Vasenka, muy brutalmente, en la puerta. Y

no lo lamenta más tarde; y se regocija, no por su audacia en la que ya no piensa, sino porque él pueda, *como todo el mundo*, ser celoso y rebasar, en medio de la explosión de sus celos, todos los límites.

En una de sus cartas cuenta el conde de Tolstoi que escribía *Ana Karenina* con desagrado. Pienso que esto puede creérsele, si se considera el problema que le planteaba Levín. ¿Puede haber cosa más fastidiosa que verse obligado a describir como feliz y bueno a un hombre que permanece tan extraño al bien como alejado de la felicidad? Ahora bien, precisamente en esto consistió la tarea de Tolstoi. Era necesario instalar a Levín, contra todo, en la existencia ordinaria; dicho de otra manera: darle ocupaciones, familia, etcétera. Con motivo de las elecciones provinciales, Levín cambia algunas palabras, insignificantes a primera vista, pero dignas de atención, con un propietario de los alrededores.

“—He sabido que se ha casado usted —dice el propietario.
—Sí —responde Levín con orgullosa satisfacción”.

¡Con orgullosa satisfacción! ¿De qué presume? ¿Qué hay de extraordinario en el hecho de casarse? Pero para Levín el matrimonio no tiene el mismo significado que para el resto de los hombres. A él le suministra la prueba de que no es distinto a los demás. Por eso, en contra de su costumbre, se ocupa menos de verificar su amor por Kity que de hallar las formas de expresión adecuadas a este amor. Por eso perdona a Kity su pasado y consiente en seguir *los rastros* de Vronsky, tal como se expresa en *La guerra y la paz* el príncipe Andrés

Bolkonsky. Renunciar a la familia, significaba para Levín *capitis deminutio maxima*, equivalía, para él, a la pérdida de lo que se considera unánimemente uno de los principios fundamentales de la existencia. Y esto era, para él, particularmente terrible. Se casó con Kity como se hubiera casado con Dolly o con cualquier otra mujer de su ambiente que no fuese demasiado desagradable, pero capaz de conferir a su existencia un aspecto conveniente. Su amor, sus celos, sus preocupaciones, no son más que una comedia representada para los demás y para sí mismo.

Matrimonio semejante provoca evidentemente, en Levín, un sentimiento de orgullo: yo también, se dice, siento el suelo bajo mis pies. Y todo, absolutamente todo lo que hace Levín tiene una sola finalidad: persuadir a los demás y persuadirse a sí mismo de que él está profundamente enraizado en la tierra, y que ninguna tormenta podría arrancarlo. La tarea que le toca cumplir a Levín es también la tarea que se impone Tolstoi. El gran escritor sabe que hay hombres que caen para no volver a levantarse. A menudo habla de ellos; concibe teorías que justifiquen su caída. Pero si se trata de formar parte, él mismo, de estos seres caídos, de aceptar la *capitis deminutio maxima* y de perder su derecho a la protección de las leyes humanas y divinas, a eso no accede Tolstoi voluntariamente. Cualquier cosa antes. Más vale casarse con Kity, administrar sus propiedades, hacer el hipócrita ante el Bien, andar con astucias frente a sí mismo y ser como todo el mundo, que separarse de sus semejantes y verse enterrado en vida. Pasa exactamente lo mismo que en el caso de Dostoievski. La única diferencia es

que a Tolstoi le quedaba aún la posibilidad, si bien exterior, de volver a habitar entre los hombres, mientras que Dostoievski estaba privado de ella. A Dostoievski le era ya todo igual (*El sueño de un hombre ridículo*); sabía que no iba a eludir su destino; Tolstoi, en cambio, conserva aún una esperanza y hasta el fin de su vida luchará contra el espectro de la desesperación, que no cesó de perseguirlo jamás.

IX

Esta lucha determina el carácter de la obra de Tolstoi, que nos ofrece un ejemplo único de un hombre de genio esforzándose con todos los medios a su alcance para colocarse al nivel de la mediocridad, para llegar a ser mediocre él mismo. Naturalmente, no tuvo éxito.

Hiciere lo que hiciere por defenderse contra las exigencias de su naturaleza, éstas se manifiestan, cada vez, con terribles explosiones. Bien podría parecer que, en *La guerra y la paz*, establece el balance definitivo de sus reflexiones y de su experiencia. Todo lo que ha visto, ha quedado bien fijado en su debido lugar; y, sobre todo, dispuesto de tal manera que el escritor obtiene un cuadro placentero y alegre, aun sin olvidar ninguno de los horrores de la existencia que destruyen nuestra confianza en Dios y en los hombres. El príncipe Andrés muere en medio de sus sufrimientos, luego de una existencia dolorosa; Petia Rostov es fusilado por los franceses; la

condesa se transforma ante nuestros ojos en una vieja medio idiota; el conde Ilya Andreievich, tras haber arruinado a sus hijos, desaparece silenciosamente; Sonia vive como parásita junto a su prima, etcétera. Pero todo está dispuesto de tal manera en el cuadro que la impresión general que de él se desprende no se halla por ello disminuida; sino, al contrario, aumentada. Dostoievski no alcanzó a comprender jamás en qué consistía, a ese respecto, el secreto del arte de Tolstoi.

Dostoievski se imaginaba que era posible llegar al fondo de la inquietud que vivía en él y que vive en el corazón de todo hombre, por amenazas y con una voz de mando; mediante afirmaciones categóricas o palabras virtuosas y piadosas. Así, en *El idiota*, donde el príncipe Michkin asume el papel de apaciguador, se lee el diálogo siguiente: Hipólito, enfermo de tisis y condenado a morir, encuentra en el jardín al príncipe Michkin y le hace esta pregunta: “Dígame usted francamente —le pide— ¿cómo debería yo morir, según usted, para que resulte lo más virtuoso posible? Vamos, ¡dígalo!”

¿Qué os parece esta pregunta? De acuerdo con la idea de la novela, el príncipe Michkin debe decir siempre cosas notables; debe saber comprenderlo todo y salir airoso de las situaciones más difíciles. Pero en este caso hay que creer que Dostoievski, al provocar su encuentro con Hipólito, quería sencillamente burlarse de su héroe. De otra manera, ¿pueden acaso hacerse preguntas semejantes, a las cuales, dígame lo que se quiera, no podrá darse ninguna respuesta satisfactoria? Y nótese la forma de esa pregunta: “para que resulte lo más virtuoso posible”. Parecería que, obedeciendo al hábito inveterado del hombre

subterráneo, no hubiera podido resistir Dostoievski al deseo de sacarle la lengua a su propia sabiduría. Y en efecto, si la pregunta de Hipólito es osada, la respuesta del príncipe Michkin es ya escandalosa: “Váyase, y perdónenos nuestra felicidad —respondió el príncipe Michkin con tierna voz—”. Hipólito se echó a reír en sus narices. Dostoievski no tuvo la audacia de obligar al pobre muchacho a que se inclinara ante la impudente santidad del príncipe. Y la voz tierna, que en tales circunstancias no deja de surtir efecto nunca, no dio en este caso resultado alguno, al igual que la palabra mágica “perdone”.

¡Oh, no! Dostoievski no sabía en absoluto cómo era menester emplear los colores sombríos. Creía que bastaba encontrar un título piadoso para su cuadro para que así quedara justificado el tema. O para decirlo mejor, deseaba obtener una respuesta real a la pregunta hecha por Hipólito, y no solamente ofrecer al público una obra de arte. Tolstoi, en cambio, se halla en situación diferente: está profundamente convencido de que no hay respuesta posible y de que, por consiguiente, *es* necesario levantar entre la realidad, por una *parte*, y el lector y él mismo, por otra, una ficción artística. *La guerra y la paz* es, en este sentido, una obra maestra. Todo está allí calculado; todos los acontecimientos, pequeños o grandes, encuentran su lugar. Las cuestiones osadas no se descartan; mas no sólo no turban al lector, sino que, al contrario, ya durante la lectura, parecen resueltas. Nadie se acerca al príncipe Andrés para ilustrarlo con voz tierna acerca de los misterios del más allá. Los que lo rodean, al contrario, se callan y no hacen otra cosa

que callarse, espantados, aplastados por el terrible misterio del suceso. Se le rinden al príncipe Andrés todos los honores que pueda desear el que parte para el otro mundo; nadie osa irritarlo con sus exigencias. Y es precisamente éste el único medio, el medio más seguro, de enterrar definitivamente a un hombre que muere antes de su hora. Tolstoi debe este procedimiento a la práctica de la vida corriente. Las manifestaciones del dolor, las lágrimas, la sumisión, la solemnidad... todo esto prepara el camino para una vida nueva; todo esto, para concluir, nos reconcilia con las pérdidas más grandes. Pero esto no le basta aún a Tolstoi.

A los muertos los despacha tan bien al otro mundo que ya nada significan para los vivientes. Y a fin de lograr tal objeto echa mano de la filosofía de Schopenhauer, apenas modificada conforme a las exigencias artísticas. El príncipe Andrés, al morir, no desaparece en la “nada”... no: reingresa en el seno del Ser del cual ha salido, es *solamente* la individualidad la que desaparece; pero ésta desaparece tan por completo que, poco tiempo antes de la muerte definitiva del príncipe Andrés, todo lo que es vivo en él —hasta el amor a su propio hijo— se le vuelve absolutamente indiferente y extraño. Esta inmortalidad a lo Schopenhauer en la pluma de Tolstoi causa en los que rodean al moribundo una impresión de extraordinaria paz y dulzura. La muerte es un despertar, el término del sueño de la vida... “Y con respecto a la duración de la existencia, ese despertar no le parecía —al príncipe Andrés— más lento que el despertar común con respecto a la duración de los sueños”. Tolstoi ha sacado estas líneas casi textualmente, de *El mundo*

como voluntad y como representación, a la par que toda su teoría de la muerte.

Esto es muy extraño. Por lo general Tolstoi no experimenta agrado alguno por los préstamos; se trata de una excepción. La doctrina de Schopenhauer parecía responder perfectamente a las exigencias de la situación. Promete una falsa inmortalidad, destinada no a los muertos, sino a los que quedan en vida. Por otra parte, ¡quién piensa en los muertos! ¡Que descansen en paz en sus tumbas, y que los vivientes aprovechen la existencia! Por eso la muerte debe ser enfrentada, no desde el punto de vista de los que se van, sino desde el punto de vista de los que se quedan.

En este sentido el cuadro pintado por Tolstoi es una verdadera obra maestra. Parecería que allí se han alcanzado los límites del conocimiento humano; un instante más, así parece, y el misterio de la vida quedará revelado a nuestros ojos. Pero esto no es más que una ilusión óptica. Todo, al contrario, está arreglado allí de manera que el misterio permanezca por siempre inviolado. La muerte nos es presentada como una cosa esencialmente diferente de la vida y, por consiguiente, inconcebible en absoluto para los vivientes. Al morir, el príncipe Andrés pierde su personalidad humana que, disociándose poco a poco, se disuelve en alguna cosa que difiere en absoluto de todo lo que conocemos sobre la tierra. Ese algo, ese *Ding an sich*¹ o esa “voluntad”, cuyo origen kantiano y schopenhaueriano es evidente, constituye

¹ Cosa en sí. (N. del T.)

precisamente la inmortalidad que nos espera... Para los vivientes, el horizonte inmenso que así se abre ante ellos ofrece un espectáculo interesantísimo. Mas para el moribundo carece en absoluto de valor. Los últimos versos de Heine (poeta que Tolstoi amaba particularmente, dicho sea de paso) pueden enseñar, en este sentido, muchísimas cosas a los espíritus curiosos: el gran lírico alemán supo ser veraz y sincero. Pero el conde de Tolstoi no quiso tener nada de común con las gentes privadas de esperanzas terrenales. La causa del príncipe Andrés no es la suya. Él, sencillamente, hace partir al príncipe Andrés guardando las conveniencias. Es necesario enterrarlo lo más hondo posible y colocar sobre su tumba una piedra pesada para que el muerto no pueda levantarse y venir a turbar el sueño nocturno de los vivos; o bien, cosa que vale más aún, es necesario convertirlo en un *Ding an sich*.

Tal es la finalidad del arte de Tolstoi, tal la tarea del idealismo kantiano: todos los problemas perturbadores de la existencia deben ser transferidos, de una manera o de otra, al dominio de lo incognoscible. Sólo entonces podrá establecerse sobre la tierra aquella quietud que los hombres, aterrorizados por los espectros, estiman por encima de todo.

En Kant esto todavía no es tan aparente; su inquietud reviste todavía un carácter puramente teórico, abstracto. El fantasma que lo perturbó era aquel escepticismo de Hume que venía a amenazar el carácter apodíctico de la ciencia, Pero Tolstoi tenía que habérselas con otro escepticismo: ante sus pasos habíase abierto un abismo que amenazaba devorarlo. Veía el triunfo de la muerte sobre la tierra; veíase a sí mismo

como si fuese un muerto viviente. Presa de terror, maldijo de los arrebatos superiores de su alma; fue a la escuela de los mediocres, de los hombres del término medio; se volvió hacia esos seres triviales, pues había comprendido muy justificadamente que tan sólo sobre esos elementos podía elevarse la muralla capaz de disimular a los ojos de los humanos la terrible “verdad”; si no para siempre, al menos por mucho tiempo. Y descubrió su *Ding an sich* y sus juicios sintéticos a priori; es decir, aprendió cómo llegar a desembarazarse de todo lo que es problemático y a establecer principios sólidos que permitan al hombre vivir. Pienso que a nadie se le ocurrirá discutir lo lícito de este “es decir”: lo esencial en los juicios a priori no es su procedencia, sino su carácter apodíctico; dicho de otra manera: universal y necesario. En cuanto al *Ding an sich*, todavía volveremos a hablar de él.

X

El Zaratustra de Nietzsche dice a sus discípulos: “A fin de que nadie pueda contemplar el abismo de mis razones y de mi última voluntad... he inventado mi largo y claro silencio. A más de un hombre maligno he encontrado que velaba su faz y enturbiaba sus profundidades, a fin de que nadie pudiera atravesarlos con la mirada y ver hasta el fondo. Pero justamente hasta éstos se llegaron las gentes astutas y desconfiadas, amantes de las dificultades: ¡y les pescaban sus

peces más ocultos! Mientras que aquéllos que permanecen claros y graves y transparentes, son los menos traicionados por su silencio: tan profundos son que el agua más clara no revela lo que hay en su fondo”¹.

Nietzsche mismo no formaba parte de estos sabios silenciosos; pero las palabras que acabo de citar son perfectamente aplicables al conde de Tolstoi. Es claro, luminoso, osado; ¿quién podría creer que aún hace falta alcanzar el fondo de su alma, un fondo habitado por monstruos? A él mismo le gusta repetir que su vida fue “feliz exclusivamente desde el punto de vista del mundo”. Y cuando, siendo joven, lee uno sus obras, ¡con qué alegría contempla esa transparente y luminosa profundidad! Parece que Tolstoi lo sabe todo y todo lo comprende; parece que todo lo que hay en la existencia de problemático y de contradictorio, no es más que mentira que enturbia, y que el carácter precario de la realidad es sólo una ilusión. “Precario” —una expresión que no existe para Tolstoi. Acordaos, por ejemplo, del epílogo de *La guerra y la paz*...

No hay más dudas ni incertidumbres en el tibio y apacible comedor de Nicolás Rostov alrededor de esa mesa donde se hallan reunidos, satisfechos y alegres, los miembros de la gran familia. Es cierto que Pedro ha traído de San Petersburgo un puñado de ideas que amenazan, al parecer, con trastornar la vida pacífica de los habitantes de los “Montes Calvos”. Pero el

¹ Así habló Zaratustra: En el Monte de los Olivos.

conde Tolstoi, habiendo renunciado a *Los decembristas*¹, escribió *La guerra y la paz*. *Los decembristas* son expedidos, junto con Andrés Bolkonsky, al dominio del *Ding an sich*, donde, según Kant, deben quedar relegadas todas las antinomias del espíritu humano. Para la existencia real guárdanse los juicios apriorísticos; éstos son puestos en boca de Nicolás Rostov, el personaje que encarna mejor este papel.

¿Queréis escuchar la voz del apriorismo? Pedro Besuji comienza a contar, con voz arrastrada, lo que sucede en San Petersburgo: “Se roba en los tribunales; en el ejército reinan el garrote y el paso de desfile; los destacamentos militares hacen sufrir al pueblo, la instrucción se ve ahogada. Todo lo que es joven y honrado tiene que perecer. Todo el mundo ve que esto no puede durar mucho tiempo así. La cuerda está demasiado tirante, va a partirse bien pronto —decía Pedro (tal como siempre hablan, desde que los gobiernos existen, las personas que los juzgan)”.

Comprendéis que ahí aparecen los discursos del escepticismo, de Hume. Dejadles el campo libre, y todos los esfuerzos realizados por el autor en *La guerra y la paz* resultarán vanos. Es, pues, necesario orientar la conversación en otro sentido. Y se le da la palabra a Nicolás Rostov.

En su calidad de hombre apriorístico, éste tiene poco respeto por las demostraciones, y no estima sino la

¹ Novela que Tolstoi había comenzado y cuyos protagonistas debían ser aquellos revolucionarios que, en diciembre de 1826, se sublevaron contra Nicolás I. (N. del T. francés.)

universalidad y la necesidad. Le dice con toda franqueza a Pedro: “Yo no puedo probártelo: dices que todo va mal cutre nosotros, pero no lo veo... Y si Arakcheieff me ordenara marchar contra vosotros (esto es, contra Pedro y sus amigos) a la cabeza de mi escuadrón y acuchillaros, no vacilaría ni un segundo e iría”. ¿No está esto bien dicho? ¿Pero será posible acaso demostrar cualquier cosa a Pedro? Y además, ¿no tiene razón Kant? ¿Podemos existir nosotros sin juicios apriorísticos; esto es, sin juicios fundados, no sobre consideraciones científicas siempre contradictorias y dudosas, sino sobre una fuerza constantemente igual a sí misma, dicho de otra manera: sobre la necesidad?

Algún tiempo antes de *La guerra y la paz* realizó Tolstoi toda una serie de experimentos con su conciencia moral, no con la conciencia kantiana y rostoviana portadora de sus principios, sino con su propia conciencia de hombre genial. Conocéis el resultado: casi todos los juicios se desvanecieron, y no sólo los juicios apriorísticos. ¿Pero cómo podría vivir el hombre sin juicios, sin convicciones? El gran escritor descubrió por fin cómo *nacían* las convicciones, y comprendió el gran privilegio que distinguía a los Rostov frente a los Bolkonsky. A Bolkonsky no se le puede dejar vivir. ¿En dónde, pues, meterlo? Mientras que Rostov, en cambio, por más tiempo que viva, no os arrastrará jamás en una dirección desconocida y falsa (desconocido y falso son en este caso, como se sabe, sinónimos). ¡Y mirad un poco el profundo respeto que el conde de Tolstoi manifiesta por Rostov! “Mucho tiempo después de su muerte —nos cuenta— el

pueblo conservaba el piadoso recuerdo de su administración”. ¡El piadoso recuerdo! ¡Conservado por mucho tiempo! Releed todo lo que ha escrito Tolstoi: jamás habló de ninguno de sus héroes con un sentimiento tal de gratitud y de ternura. ¿Y por qué, después de todo? preguntaréis. ¿Debido a qué mérito pudo obtener ese ser ordinario una recompensa tan alta? Precisamente, porque fue ordinario. Rostov sabía cómo había que vivir y por eso permanecía siempre firme. En todo el transcurso de su actividad literaria, nada estimó Tolstoi tanto como un conocimiento cabal y la firmeza de carácter, pues en sí mismo no hallaba ni uno ni otra. Él sólo era capaz de *imitar* a Rostov, y se veía, pues, obligado a colmar a su modelo de alabanzas.

Este “piadoso recuerdo”, a la par que todo el epílogo de *La guerra y la paz*, es un desafío enrostrado por Tolstoi a todas las personas instruidas; o bien, si queréis, a la conciencia moral de nuestro tiempo. Sí, un desafío lanzado a sabiendas: el conde de Tolstoi comprendía perfectamente lo que hacía: “Yo me inclino ante Rostov, y no ante Puchkin o Shakespeare, os lo declaro abiertamente”. Tal es el sentido del epílogo de *La guerra y la paz*. Nótese bien que en la época de la *Revista Pedagógica* de Yasnaia Poliana y de los primeros artículos sociales, cuando Tolstoi negaba tanto a Puchkin como a Shakespeare, les oponía al menos el pueblo ruso entero, y no a un latifundista poco inteligente. Aquello, de todas maneras, parecía menos extraño: el pueblo ruso es una gran “idea”, un mágico corcel, montado en el cual más de un lector y más de un escritor llevaron a cabo muchos viajes fantásticos. Pero en

Rostov no hay el menor elemento de una “idea”; es la materia bruta, la inmovilidad, la inercia. Y, sin embargo, Tolstoi se atreve a hablar, refiriéndose a él, de un “piadoso recuerdo”. ¿Cómo es posible admitir después de esto que Tolstoi sea ingenuo, inocente; que es transparente su profundidad, que se percibe el fondo de su corazón?

No, Dostoievski evidentemente superaba en perspicacia a los demás lectores de Tolstoi: “*Ana Karenina* no es de ninguna manera una obra inocente”.

Al cabo de la discusión entre Pedro y Nicolás, el conde de Tolstoi nos introduce por algunos instantes en el dormitorio de los felices cónyuges.

Tolstoi suele dar un carácter muy particular a las conversaciones que tienen lugar en los dormitorios. Los esposos están tan de acuerdo, tan estrechamente ligados, que se entienden con medias palabras, nada más que con alguna que otra alusión. Es allí únicamente donde se capta la melodía fundamental de la dicha familiar: *Wir treiben jetzt Familienglück, was höher lockt, das ist vom Übel.*¹ Y Tolstoi, una vez más, describe este idilio casi apasionadamente. “Que los Shakespeare pinten tragedias; yo nada quiero saber de eso”. Puede ser que esta idea la haya concebido mientras conducía a sus cónyuges de vuelta a su cuarto correspondiente. Pero no lo dice. Al contrario, escribe la apoteosis de esa dicha

¹ “Practicamos ahora la dicha familiar; lo que a cosas superiores aspira, trae malas consecuencias”. (N. del T.)

familiar que considera “todo lo que es elevado” como procedente del demonio. Naturalmente, a esa apoteosis se entremezcla una gota de ironía; Tolstoi no pudo negársela a sí mismo. Pero, ¡he aquí que esta ironía no se dirige contra Rostov, sino contra Pedro; y no concierne a sus asuntos familiares, sino a sus proyectos de San Petersburgo! Y por otra parte, es apenas perceptible: por dos veces, hablando de Pedro, deja Tolstoi caer la palabra “suficiencia”.

En el dormitorio de los Rostov, todo sucede de la mejor manera del mundo. La condesa María le hace leer a Nicolás sus escritos piadosos, y durante la lectura del diario de su mujer, Rostov cobra conciencia de su propia mediocridad, comparada con la elevación moral de la condesa María. Además, esta última, volviendo sobre la discusión entre Pedro y Nicolás, propone a su marido un nuevo argumento en favor del apriorismo, aunque en resumidas cuentas Nicolás no tiene necesidad alguna de argumentos, y en esto precisamente reside su fuerza... La condesa María dice: “Pienso que tienes absolutamente razón. Es lo que le dije a Natacha. Dice Pedro que todos sufren, se desesperan y se pervierten, y que nuestro deber es ayudar a los pobres. Evidentemente — (este “evidentemente” es admirable) — tiene razón; pero él olvida que aún tenemos otros deberes, más próximos, que Dios mismo nos ha indicado: podemos sacrificarnos nosotros, pero no podemos sacrificar a nuestros hijos”. ¡He aquí cómo se escribe la historia! Pero esto aun no es todo. El hombre apriorístico coge al vuelo el argumento de la condesa María y pasa inmediatamente de sus hijos a sus asuntos, a su

propiedad, a sus riquezas. Tal transición parecióle demasiado brusca a la condesa María: “Ella sintió deseos de decirle que no sólo de pan vive el hombre, que él daba demasiada importancia a *esas cosas* —(subrayado por Tolstoi)—; pero sabía que no era menester, que sería inútil hablar así. Se contentó, pues, con coger su mano y besarla. Y él entendió ese gesto como una aprobación y confirmación de sus pensamientos...”.

He aquí una audacia realmente prodigiosa, ¿no es cierto? Decidme, si no, ¿quién de los escritores, salvo Tolstoi, osó jamás jugar abiertamente juego tan peligroso? La condesa María que “anhelaba siempre lo infinito, lo eterno, lo perfecto”, consiente, como si eso no fuera nada, en la hipocresía más completa; a pesar de que su instinto la previene de que la solidez de su unión espiritual con su marido está corriendo grave riesgo. Un paso más, y la hipocresía quedará elevada a la categoría de ley; y, es terrible decirlo: de ley de la conciencia moral. Si así lo queréis, ese paso está dado ya, según lo prueban las últimas palabras de la condesa María. Pero lo más curioso es que Tolstoi hiciera como si no pasara nada, como si no viese qué abismo acababa de trasponer en un solo salto. Permanece como siempre claro, luminoso, transparente.

¡Qué “psicología” hubiera acumulado alrededor de todo esto Dostoievski! Tolstoi, en cambio, está escarmentado. Sabe que cada vez que se aproxima uno a una antinomia, es necesario poner cara infantil, ingenua y piadosa; de otra manera, adiós al apriorismo, la universalidad, la necesidad, el

suelo firme, los principios... Y en este arte diplomático no tiene igual. Puede que aquí se manifieste la influencia de la “raza”, del origen, de la larga fila de antepasados que, al servicio del Estado, aprendieron a exhibir, en todas partes y siempre, un semblante de circunstancias...

Merced a este procedimiento logra Tolstoi un fin doble: dice la “verdad”, y la verdad no llega a subminar la vida. Hasta Tolstoi, el idealismo no conocía estos procedimientos refinados. Para obtener sus efectos, el idealismo tenía siempre necesidad de mentiras burdas, de sentimientos ardientes, de elocuencia, de brillantes oropeles y vistosos colores.

Si Dostoievski se hubiera acordado del epílogo de *La guerra y la paz*, habría comprendido que era un anacronismo enfadarse con Tolstoi por la indiferencia que revelaba frente a los insurrectos eslavos. Había que enfadarse con él ya mucho antes, ya en la época de *La guerra y la paz*. Y si se acepta esta obra, se está obligado a aceptar también *Ana Karenina*, por entero, tal cual es, con su última parte. En suma, estos asuntos eslavos ofrecen grandes complicaciones; encubren una de las antinomias: “¿hay que matar o no hay que matar?” ¿Por qué no relegarlos entonces al dominio del *Ding an sich*? ¿Por qué no remitirse en cuanto a ellos tal como lo propone Levín, al gobierno, siguiendo el ejemplo de los antiguos que en otro tiempo entregaban los cetros del poder a príncipes extranjeros venidos de allende los mares?

La actividad íntegra de Tolstoi, incluyendo los últimos artículos filosóficos y aun la novela *Resurrección* (la única de

sus obras relativamente poco logradas), no se aparta de los límites de la tarea que he indicado. Se esfuerza con todos los medios por domesticar esas bestias feroces que se designan con los nombres de escepticismo y pesimismo. No los oculta a nuestros ojos, pero los tiene encerrados en jaulas cuya apariencia es muy sólida; y lo hace tan bien, que el más desconfiado de los hombres llega a imaginarse que ya han dejado de ser peligrosas, que se las ha amansado por completo.

La última fórmula de Tolstoi, en la cual se condensa su pensamiento y que él proclama solemnemente en su libro *¿Qué es el arte?*, reza así: “El bien, el amor fraternal, eso es Dios”. No me detendré aquí en esta fórmula, pues ya he tenido oportunidad de explicarla en otro lugar, y señalar su importancia¹. Quiero simplemente recordar al lector que esta “convicción” engendrada, según nos lo asegura obstinadamente Tolstoi, por la razón pura y la conciencia moral verídica, no tiene en manera alguna origen tan noble. Nació de aquella misma preocupación del *Ding an sich*, de aquel arranque casi instintivo, “de retorno a Kant” (tal como exclamaban a coro y hace algunos años los representantes de la filosofía moderna alemana), que provocaran el destierro del príncipe Andrés en el otro mundo, la apoteosis de Nicolás Rostov, etcétera. Por eso la doctrina considerada por el conde de Tolstoi como la verdad más elevada, más noble, podía aparecer a los ojos de Dostoievski, según veremos más adelante, como el más vil, el más sacrílego de los embustes.

¹ *La idea del bien en Tolstoi y Nietzsche*. (París, 1925. Éditions du Siécle.)

XI

Así pues, uno de los medios de luchar contra el pesimismo y el escepticismo consiste en crear esos juicios a priori y esos *Ding an sich*; dicho brevemente: ese idealismo que Tolstoi formula de la manera siguiente: “el bien, eso es Dios”. Mas, al mismo tiempo, surge de lo que precede que el idealismo tiene necesidad de un apoyo exterior. Levín debió desposarse con Kity, administrar sus tierras, ir de caza, etcétera. La razón sola no bastó para construir ese edificio fantástico: hacía falta disponer de una base material, hasta enteramente material. Pero los cimientos se hallan siempre profundamente ocultos en la tierra; nadie los ve. Esta circunstancia fue siempre en extremo favorable a los triunfos de “lo noble y lo sublime” sobre la tierra.

Recordad, por ejemplo, a los antepasados del idealismo europeo: Sócrates y Platón, y su doctrina del bien. Parecía estar compuesta dicha doctrina de las ideas más puras, que despreciaban todo contacto con lo que no proviniese de la razón. Y, no obstante, el contrabando había penetrado en el dominio de las ideas; ¡y qué contrabando! Resultó que la doctrina de la superioridad del bien sobre el mal no puede —yo casi diría: no quiere— fundarse únicamente sobre la dialéctica, por “divina” que ésta fuese. Para mantenerse sólidamente tiene necesidad de una creencia tan grosera, tan material como la creencia en las recompensas y castigos futuros. Mas, en resumen, ¿qué necesidad hay todavía de esta creencia, cuando se ha demostrado que más vale soportar una injusticia que cometerla? Y, sin embargo, esto es insuficiente.

Platón, en sus Diálogos (*Gorgias, la República, Fedón*), para acudir en ayuda del bien, echa mano de medios muy simples, puramente humanos. Queda declarado ahí que los malos serán castigados tarde o temprano (en la vida futura), mientras que los buenos serán recompensados...

Ya que el bien se ve predestinado a semejante triunfo, podría renunciarse, en suma, a toda dialéctica. La inteligencia menos desarrollada es capaz de comprender las ventajas que ofrece el bien al disponer de un defensor, lejano, cierto es, pero organizado a la manera de los poderes terrenales y, además... todopoderoso. ¡Pero he aquí lo extraño! La recompensa que nos prometen Sócrates y Platón la encontraréis en casi todos los sistemas de idealismo moral. Todos los moralistas consideraron indispensable hacer de Dios mismo el protector del bien o, según lo hace Tolstoi, identificar el bien con Dios (y esto en la época moderna, en la época del positivismo, de la evolución, etcétera). Evidentemente, el bien de los moralistas no ofrecía por sí mismo nada que no fuese particularmente tentador, y los hombres lo aceptaban sólo por el temor de provocar la cólera de un ser todopoderoso. El idealismo no es, pues, en manera alguna tan ideal como pudiera creérselo, conforme al tono solemne y elevado de sus predicadores. En resumen, se nutre de esperanzas bien terrenales, y su apriorismo y sus *Ding an sich* no son más que altas murallas, tras las cuales se sustrae a los más difíciles problemas de la existencia terrenal.

En este sentido, es semejante el idealismo a los estados despóticos orientales: por fuera todo parece espléndido y

construido para la eternidad; pero su interior es atroz. He ahí la causa de ese fenómeno, incomprensible a primera vista, de que una doctrina, al parecer inocente, se vuelva objeto de odios terribles entre gentes insospechables de tendencias hacia el mal. Puede decirse con certeza que los peores enemigos del idealismo fueron, como Nietzsche, como Dostoievski, idealistas extremos, y que la “psicología” que tan magníficamente se desplegó en estos últimos años fue obra de los apóstatas del idealismo.

En efecto, ¿por qué se metería el hombre, sin más ni más, a sondear las profundidades de su propia alma y a verificar creencias que son, ciertamente, bellas, luminosas, interesantes? El principio de Descartes *De omnibus dubitandum* no sirve para el caso: jamás consentirá un hombre en perder pie por una simple regla metodológica. Lo que se produce es más bien lo contrario: el hecho de perder pie es el comienzo de la duda. Pero cuando se da el caso de que el idealismo es incapaz de ofrecer resistencia al asalto de la realidad, cuando por voluntad del destino tropieza el hombre con esa realidad, y descubre con horror grande que todos los bellos apriorismos no fueron sino mentiras, por vez primera, sólo entonces, las dudas arraigan en él y derriban en un solo instante las murallas de los antiguos castillos en el aire. Sócrates, Platón, el bien, la fraternidad, las ideas, todo el coro de santos y ángeles que protegían al alma inocente contra los demonios malignos del escepticismo y del pesimismo, desaparecen sin dejar rastro; y el hombre, cara a cara con sus enemigos mortales, experimenta por primera vez esa soledad

terrible de la cual ni el corazón más amante, más adicto, jamás podrá librarlo.

Es aquí donde comienza *la filosofía de la tragedia*. La esperanza se ha desvanecido para siempre; pero es necesario vivir, y vivir mucho tiempo todavía. Aunque se quisiera, es imposible morir. Equivocóse ese antiguo príncipe ruso al decir que los muertos no sienten vergüenza. ¡Preguntádselo a Dostoievski! Él os hablará de un modo muy distinto, por boca de Dimitri Karamázov: “Muchas cosas he aprendido esta noche. He aprendido que no sólo es imposible vivir, sino hasta morir como un hombre vil y miserable...”. ¿Comprendéis esto? Todos los apriorismos han desaparecido; la filosofía de Kant y de Tolstoi es vuelta del revés; es la región del *Ding an sich* la que ante nosotros se abre. ¿Queréis penetrar en ella con Dostoievski y con Nietzsche? No es de ninguna manera obligatorio. El que quiera puede emprender el “retorno a Kant”. No podéis estar seguros de encontrar allí lo que os hace falta, la “belleza”, cualquiera que sea. Puede que no haya allí más que monstruosidades y fealdades. Mas una cosa es cierta, y es que hay allí una *realidad*, nueva, inaudita, escondida hasta ahora, y los hombres, obligados a considerarla como suya y que ya no pueden recuperar su antigua existencia —en la que las inquietudes con motivo de la salud de Kity, las discusiones con Koznicheff, la administración de las propiedades, la confección de libros, etcétera, hacen entrar a Levín (con todo, bastante experimentado) en el trajín de la vida humana ordinaria—, esos hombres verán las cosas todas con ojos distintos a los nuestros. Podemos renegar de ellos: pues, ¿qué

tenemos con ellos de común? Y esto es lo que hacemos, es lo que hasta ahora hemos hecho siempre.

En un artículo muy conocido, y muy notable en más de un aspecto, Mijailovsky¹ llama a Dostoievski “un talento cruel”. Definición muy justa, y pienso que ha de mantenerse. Sin embargo, al caracterizar de esta manera al escritor, el crítico se proponía no sólo definir su arte, sino también condenarlo.

“Cruel”, esto es anormal, enfermizo y, por consiguiente, inútil. Y Mijailovsky no puede menos que expresar su pesar porque Dostoievski, tan ricamente dotado, no se hubiera puesto al servicio de las ideas humanitarias. Semejante juicio se funda en el principio de que los sentimientos humanitarios son ciertamente superiores a la crueldad. ¿Pero es esto verdad? ¿Qué se hizo entonces de la regla de Descartes más arriba citada: “*De omnibus dubitandum*”? Mijailovsky, naturalmente, la conocía; pero como de costumbre, esta regla quedó sin aplicación; ya que, si quiere ser bien acogida, sabe que debe presentarse tan sólo en último lugar.

En otro de sus artículos, ese mismo Mijailovsky, al hablar de Proudhon, relata toda una serie de hechos que dejan claramente establecido que este célebre escritor, considerado en Rusia como uno de los mejores campeones de las ideas humanitarias, no se mostraba extremadamente correcto en la vida diaria. Y el crítico ruso concluye de esta manera: “No es nada agradable reunir estos detalles penosos; pues al hacerlo,

¹ Célebre crítico ruso.

arranca uno algo de su corazón”. Y en seguida, por una extraña asociación de ideas, añade: “esto no es meramente un modo de decir”.

Yo no sé cómo lo han comprendido los demás lectores; pero, en lo que a mí respecta, pensé, bien al contrario, que eso era precisamente un modo de decir. Mijailovsky no arrancó nada de su corazón. Esto no significa que fuese indiferente en cuanto a las ideas de Proudhon. No pretendo siquiera decir que Mijailovsky tuviese tendencia a la exageración: en sus obras, al contrario, las frases huecas son tan raras como en la mayoría de los escritores... los pensamientos serios. Pero esta vez el embuste era evidente, y es esto lo que hizo necesaria la última frase. Es claro que ese descubrimiento inesperado —el hecho de que el autor de ideas tan nobles fuese poco correcto— no pudo sorprender a Mijailovsky. Pero él mismo se ve turbado por su propia tranquilidad de alma y, no teniendo tiempo para reflexionar sobre tan extraño fenómeno, se apresura a disimularlo con una frase trivial que había conservado en la memoria.

Este hecho psicológico, a primera vista poco importante, entraña una significación profunda. Para Mijailovsky (por más que en su artículo trate de probarnos lo contrario) la persona propiamente de Proudhon no tenía importancia alguna. A sus ojos Proudhon no fue más que la encarnación de la gran idea humanitaria (séame permitido emplear esta palabra en su acepción más vasta); mas aunque fuesen un ejército, los Proudhon ladrones, los Proudhon bandidos, ¿serían acaso capaces de arrojar la menor sombra sobre las grandes ideas?

Las ideas humanitarias no se fundan sobre la autoridad de los escritores franceses; forman parte del alma misma de Mijailovsky y son en ella el elemento menos destructible. Lo afirma él mismo en el prefacio a la nueva edición de sus obras, donde traza, por así decirlo, el balance de su actividad literaria: “Cada vez que pienso en la palabra «verdad¹» no puedo menos que admirar su belleza interior. Según creo, ninguno de los idiomas europeos dispone de una expresión semejante: es en ruso solamente, según parece, donde con la misma palabra se designa a la verdad y a la equidad, las que así se confunden en un todo único grandioso. La verdad, en el sentido más amplio de la palabra, fue siempre la meta de mis búsquedas... Jamás he podido creer, y tampoco lo admito ahora, que sea imposible descubrir un punto de vista desde el cual la verdad científica y la verdad moral aparecieran marchando de la mano, completándose mutuamente”.

Estas palabras explican por qué las faltas de delicadeza de Proudhon no podían quitarle su calma a Mijailovsky, aunque supiera perfectamente que en tales casos era necesario experimentar una pena grande. ¡Qué importa Proudhon cuando el hombre posee en su alma una idea inmovible como el granito, *aere perennius!*

Justamente es esta fe inalterable en la idea, en la verdad, en el hombre, y que el caso Proudhon es incapaz de perturbar (es probable que en el transcurso de su existencia Mijailovsky hiciera más de un descubrimiento de este jaez y que muchas

¹ En ruso *pravda*, que significa “verdad” y, al mismo tiempo, “justicia”.

veces quedara asombrado ante su propia frialdad, y puede ser que hasta se la reprochara), es esta fe la que le impidió al crítico detenerse, sobrecogido, ante este caso extraordinario: “¡un talento cruel!” No es cruel la incapacidad, ni la impotencia, sino el talento, ese don al hablar del cual ni los positivistas más inveterados se avergüenzan de invocar al cielo. ¡Y he aquí que ese talento se halla al servicio de la crueldad!

Pertenecía Mijailovsky a aquella categoría de hombres felices a quienes les es dado servir fielmente la idea. Ésta, entonces, les sirve también a ellos, protegiéndoles de los choques más terribles. Pero el caso de Dostoievski era del todo distinto: no podía permanecer fiel a la fe de sus años jóvenes, fue condenado a la existencia del tráfuga, del traidor. Las ideas se vengan de tales servidores; se vengan inexorablemente. Ningún oprobio interior, invisible, ninguna humillación les es ahorrada. No son cuatro años los que Dostoievski pasó en el presidio; se ha quedado allí para toda su vida.

Mijailovsky, no cabe duda, tiene razón cuando ve en las pruebas que Dostoievski soportó la explicación de sus concepciones de la vida y el universo. Pero la cuestión es saber si tales pruebas impiden a los hombres ver la “verdad”. ¿No ocurrirá más bien lo contrario? Es posible que una existencia trivial en un ambiente de personas ordinarias dé nacimiento a una filosofía de la vida trivial y ordinaria. ¿Pero quién podrá garantizar que es precisamente esa filosofía la que le hace falta al hombre? ¿No será posible que para descubrir la verdad sea

menester precisamente librarse de lo ordinario, de lo cotidiano, de lo trivial? El presidio, en este caso, no refuta ni desmiente las convicciones; sino que, al contrario, las justifica; y la verdadera filosofía es, por lo tanto, la filosofía del presidio...

Si es así, las ideas humanitarias, surgidas en medio de los hombres libres, no tienen derecho de llevar la crueldad a la picota, ni de reprocharle su origen bajo, vergonzoso; antes bien deben de ceder a su adversario humillado todas las infinitas prerrogativas de que ellos gozaron hasta ahora en el mundo, y sobre todo esa corte brillante de poetas, filósofos y predicadores que durante siglos cantaron sus loas.

En todo caso, la equidad exige que escuchemos atenta e imparcialmente al hombre cruel, al hombre subterráneo, sin dejarnos embargar por los terrores de Tolstoi ni por la confianza incommovible de Mijailovsky.

XII

El escepticismo y el pesimismo provocan en el hombre subterráneo el mismo terror místico que en Tolstoi; pero aquél ya no puede volver a entrar en la existencia cotidiana, común, ni aparentar siquiera un regreso a ella ante sí mismo y los demás (¡aunque bien puede ser que mucho lo hubiera querido!). Sabe que el pasado está muerto, que el granito, que

el *aere perennius*, que lo inalterable, en una palabra todo lo que servía a los hombres como fundamento de su apriorismo y de su “solidez”... que todo esto ya no existe para él. Y con esa temeridad que caracteriza sólo a aquéllos que han perdido toda esperanza se decide bruscamente a atravesar el límite fatal, a ejecutar ese salto terrible contra el cual le prevenían las tradiciones del pasado y su propia experiencia de estos cuarenta años de existencia. No pudo salvar, con ayuda del idealismo, sus dudas ni sus desdichas; ninguno de los esfuerzos que en este sentido intentó ha conducido a nada: “Lo noble y lo bello gravitaban ya muy pesadamente sobre mi nuca hacia mis cuarenta años”, dice el hombre subterráneo de Dostoievski. Ya no le queda por hacer más que una sola cosa: seguir el camino del escepticismo y del pesimismo y ver un poco a dónde podrá conducirlo. Se dirá entonces: “todo lo que uno veneraba, todo lo que uno consideraba, en la otra existencia, *bello y noble*, es fruto prohibido para mí. Pero vivo y viviré mucho tiempo todavía en estas condiciones nuevas y tremendas. Ya no tengo, pues, más remedio que crear mi propia belleza, mi propia sublimidad”.

Entonces comienza la “transmutación de todos los valores”. El idealismo, con estupor grande, pasa de pronto de la situación de juez supremo a la de acusado. Dostoievski siente vergüenza de acordarse que ha sido idealista alguna vez. Quisiera renegar de su pasado, y ante la imposibilidad de mentirse a sí mismo, intenta ver su vida pasada con otra luz y encontrar excusas para sí mismo:

“Entre nosotros, los rusos, no encuentra uno generalmente esos estúpidos románticos alemanes y sobre todo franceses, perdidos en sus sueños estelares, y a quienes nada es capaz de conmover aunque vacile la tierra bajo sus pies, aunque Francia perezca en las barricadas. Jamás cambian, ni siquiera por conveniencia, y continúan cantando himnos sublimes hasta su día final, porque son estúpidos. Entre nosotros, en nuestra tierra rusa, no hay imbéciles”¹.

¿Es que no los hay realmente? ¿Quién ha pasado entonces aquellas noches llorando por la historia de Makar Dievuchkin? ¿Quién sollozó por la suerte de Natacha a la hora misma en que la tierra temblaba bajo sus pies? Este pasado no puede ser arrojado de la memoria, hágase lo que se hiciera. De todos nuestros románticos, fue Dostoievski el de los sueños más sinceros, más alejados de la realidad y más sublimes.

Ahora bien, llegado el Juicio Final, cuando Dostoievski percibe que ese juicio sucede de una manera distinta a la que prometieron Sócrates y Platón, y que, a pesar de todas sus virtudes se le coloca entre los condenados, se le deja a un lado, mezclado con la muchedumbre de sus semejantes, intenta justificarse mal que bien. Tal vez se acordara entonces —en tales instantes la memoria es, como se sabe, inoportunamente servicial—, tal vez se acordara entonces de que había sido prevenido. Se le había prevenido de que, en el Juicio Final, causará alegría mayor un pecador arrepentido que cien justos. Debíó haber comprendido que los justos, “todos esos

¹ *Notas desde el subterráneo.*

soñadores románticos”, forman legión, y que por lo tanto, en su carácter de hombres comunes, no pueden contar con el perdón. Pero no había escuchado aquella voz que le prevenía, o bien no la había comprendido; y ahora ya es demasiado tarde, ya de nada sirven los remordimientos y los arrepentimientos. Está condenado, y para toda la eternidad, evidentemente: en el Juicio Final no puede haber otra clase de condenas. Ésta es cosa muy distinta de las divergencias que surgieron entre Tolstoi y su conciencia; la que sólo condena humana y condicionalmente, con indulgencia, y, sobre todo, dejando aún una esperanza de perdón. Allí ya no hay perdón posible. Y, lo que es mucho peor todavía, aquella resignación con la cual tanto cuentan los moralistas, no ofrece ya socorro alguno. A este respecto, he aquí el testimonio del hombre subterráneo, bastante entendido en este género de cosas:

“Ante el muro, los hombres inmediatos... ceden sinceramente. Para ellos el muro no es un pretexto, como lo es, por ejemplo, para nosotros... no es un motivo para volverse arras. No, ellos quedan ahí con toda sinceridad. El muro tiene para ellos algo de tranquilizador, de moralmente justificable... de definitivo, hasta puede ser que de místico”¹.

El lenguaje es otro, evidentemente, pero ¿quién no reconocerá en este muro el apriorismo de Kant, trazado ante el *Ding an sich*? Ellos satisfacían a los filósofos; pero Dostoievski, que sobre todo tenía necesidad de algo “tranquilizador, definitivo, de moralmente justificable”,

¹ *Notas desde el subterráneo.*

prefiere a sabiendas romperse la cabeza contra el muro a ceder ante el obstáculo. “¡Es terrible caer en manos del Dios viviente!” Veis que las verdades eternas han sido imaginadas por los sabios y destinadas, no a aquéllos que tienen necesidad de ser consolados, sino a lo consoladores, dicho de otra manera: a ellos mismos.

Este pensamiento llenó de espanto a Dostoievski. Toda su existencia, todo su pasado hacían de él, propiamente, la encarnación de la idea del consolador. Como novelista, enseñaba a los hombres que los sufrimientos de los humillados y ofendidos son redimidos por las lágrimas y por los buenos sentimientos de lectores y escritores. Su “felicidad”, su “inspiración”, nutriéndose de la idea del “último de los hombres” que es “tu hermano”... Sólo cuando Dostoievski descubrió que aquello que él conservaba piadosamente en su alma, aquello que él veneraba durante años como verdad sagrada, no era en realidad más que un monstruoso embuste, fue sólo entonces cuando comenzó a comprender que no puede tenerse confianza en las ideas, y que nuestros impulsos más bajos pueden revestir las formas más bellas, más atrayentes, al querer establecer su dominio sobre nuestra alma. En efecto, ¡qué cosa puede haber que supere en atrocidad a aquel cantor de *Las pobres gentes* que riega su jardín poético con las lágrimas de Makar Dievuchkin y de Natacha!

Claramente se ve ahora por qué es incapaz Dostoievski de recuperar su sitio junto a ese muro tan apacible y tan “definitivo” para los hombres inmediatos. Toda verdad, sea cual fuese, vale más que esta mentira, se dice él mismo; y de

ahí proviene el coraje con el cual escudriña frente a frente la realidad. Os acordaréis de esa frase casi absurda, si bien genial, del *Rey Lear*, de Shakespeare: “Huirás del oso, pero si en tu camino se levanta un mar enfurecido, te volverás hacia las fauces de la bestia”. Dostoievski quiso huir de la realidad, pero se encontró entonces frente al idealismo y se puso a desandar su camino: los horrores de la vida son menos espantosos que las ideas imaginadas por la razón y por la conciencia moral. En lugar de llorar por Makar Dievuchkin, más vale decir la verdad: perezca el mundo, con tal que yo tenga mi té.

No le ha sido fácil a Dostoievski aceptar esta “verdad”; por otra parte, ¿qué podrá hacer con ella el hombre que conoció en otro tiempo a Makar Dievuchkin y el presidio, que al presente sufre crisis de epilepsia y tiene que luchar, no siendo joven ya, contra las dificultades diarias que cualquier escritor principiante encuentra en San Petersburgo?

Pensábase otrora que la verdad consuela y fortifica al hombre, sosteniendo su ánimo, su coraje. Pero la verdad subterránea es totalmente distinta de las verdades generosas que la precedieron. Para nada tiene en cuenta al hombre y si, admitiendo la expresión metafórica, se puede suponer que tenga ciertas intenciones, éstas serán más bien malas. Para ella no se trata de tranquilizar, de apaciguar, tan sólo es capaz de burlarse y de herir... “Las leyes de la naturaleza, más que otra cosa, se han burlado siempre de mí”, dice el hombre subterráneo. No hay, pues, nada asombroso en el hecho de que Dostoievski no sienta ternura alguna ni por las verdades, ni por

los ideales, puesto que, tanto las unas como los otros, en su forma de leyes naturales, o en la de altas doctrinas morales, no han cesado jamás de humillarlo, de ultrajar a un ser inocente y confiado como un niño. ¿Cómo podría agradecerse nada a tales maestros? ¿Qué otros sentimientos, a no ser un odio irreconciliable, pueden abrigarse para con el orden natural y los sentimientos humanitarios? Spencer enseñaba la adaptación; los moralistas... la resignación. Pero todo esto tiene valor solamente cuando se supone que esa adaptación es posible aún y que la resignación podrá procurar cierto solaz. “¡Si se supone!” Pero la “psicología” nos ha revelado ya que todas las suposiciones han sido inventadas únicamente para las necesidades de aquéllos que supone, y que Tolstoi mismo toma parte en el complot contra los humillados y los ofendidos...

Por eso Dostoievski, para asombro de sus contemporáneos, rehusó, con extraña obstinación, adorar las ideas humanitarias que dominaban exclusivamente a los espíritus, allá por 1860 y 1870. Con razón tenía Mijailovsky por hombre que abrigaba malas intenciones. He aquí, por ejemplo, cómo habla el hombre subterráneo de la dicha futura de la humanidad, esta piedra angular sobre la cual se fundan todas las convicciones de los humanitarios: “Entonces... se verá que se establecerán relaciones económicas nuevas, fijadas también con una precisión matemática tal, que todos los problemas se desvanecerán de pronto, por la buena razón de que se habrán descubierto todas las soluciones. Edificaráse entonces un amplio palacio de cristal. Y entonces veremos el Pájaro de

Fuego, y entonces...”. El que así habla es evidentemente un hombre inspirado por malas intenciones y que atenta contra la tranquilidad y la felicidad de sus semejantes. Pero esto no es nada todavía; esto no es todavía más que ironía. Lo que sigue, contiene casi un llamamiento a una intervención activa.

“No me asombraría en absoluto que en medio de esta felicidad surgiera de pronto un caballero de apariencia poco noble, o más bien de aspecto retrógrado y burlón, y que, con los brazos en jarras, nos dijese: “¡Y bien, señores!, ¿no echaremos abajo de una sola patada, no arrojaremos en el polvo, a toda esa sabia felicidad, aunque más no sea para mandar al diablo los logaritmos y poder recomenzar la vida según se le antoje a nuestra loca fantasía?”

Es evidente que no tenéis que habéros las aquí con un dialéctico. Ni piensa Dostoievski en discutir. Las que él destruye no son las esperanzas de otro: son las suyas propias. “Si he hablado así, no es porque me guste tanto sacar la lengua — (asegura más adelante el hombre subterráneo) —. Puede ser que lo que justamente me irrita sea el hecho de que entre todos vuestros edificios no haya ni uno al cual no se le pueda sacar la lengua”.

El hombre de aspecto retrógrado y burlón no sirve pues aquí para nada. La cuestión es saber si el palacio de cristal del porvenir puede reconciliar a Dostoievski con su presidio pasado, presente, eterno. Y la respuesta a esta cuestión no puede ser sino rotundamente negativa. Si el objetivo del hombre es, por tanto, hallar la felicidad sobre la tierra,

entonces todo está perdido, irremediablemente perdido. Este problema no puede ser resuelto, ya que esa felicidad futura ¿es acaso capaz de redimir los sufrimientos del pasado y del presente? La suerte de Makar Dievuchkin, cubierto de salivazos en el siglo XIX, ¿mejorará acaso porque en el siglo XXII nadie podrá burlarse de su prójimo? No, todo lo contrario, su suerte se presenta más triste aún. Si así están las cosas, hasta valdría más que la desgracia habite eternamente sobre la tierra y que se continúe escupiéndoles a los Makar Dievuchkin del porvenir. Ahora Dostoievski, no sólo no quiere ya trabajar en la edificación del espléndido palacio de cristal del porvenir, sino que con odio, con rabia, con una especie de fruición secreta también, triunfa de antemano, gracias a la idea de que siempre se hallará algún caballero para impedir que la felicidad reine sobre la tierra. Tal caballero es evidentemente un personaje fantástico; a los ojos del que posee la fe, no es, por cierto, ningún argumento. Pero es que aquí no se trata de argumentos. La realidad es ésta: esa felicidad futura de la humanidad, Dostoievski *no la quiere*, él no quiere que tal futuro justifique a tal presente. Exige para el presente otra justificación, y prefiere destrozarse la cabeza contra el muro antes que hallar apaciguamiento en un ideal humanitario. Al inclinarse ante lo imposible, los hombres han elegido la mejor parre. Pero esa parre no le conviene a todo el mundo. El apriorismo no existe más que para las naturalezas inmediatas y espontáneas. ¿Qué le queda a Dostoievski?

XIII

En *Notas desde el subterráneo* reniega Dostoievski de sus ideales, de aquellos ideales que, según le parecía, había conservado intactos en el presidio. Digo: “según le parecía”, pues en realidad, lo que él tomaba por sus ideales durante su permanencia en el presidio y en el transcurso de los primeros años que siguieron a éste, consistía sólo —esto, espero, ha quedado aclarado ahora— en una fe engañosa que lo persuadía de que al cabo de su condena volvería a ser el hombre libre que había sido.

Como todo el mundo, tenía por ideal sus propias esperanzas y se apresuraba por arrojar de su memoria sus recuerdos de presidio; o, cuando menos, por adaptarlos a las condiciones de su nueva existencia. Pero estos esfuerzos no dieron resultado ninguno, o casi ninguno. Las verdades del presidio, pese a todo lo que hizo para arreglarlas y embellecerlas, conservaban demasiado evidentes los vestigios de su origen. Tras las apariencias *magnificas con* que Dostoievski los cubría, surgían los cráneos afeitados, los rostros marcados de los presidiarios. El ruido de las grandes palabras no llegaba a sofocar el rechinar de las cadenas. *La casa de los muertos* fue acogida por el público y por la crítica como una obra perteneciente al mundo de los hombres libres. Y, en efecto, por una vez siquiera hace alarde Dostoievski, en este libro, de un arte verdaderamente tolstoiano, a fin de reconciliar la realidad con los ideales. El lector concluía esas memorias muy enternecido, con el alma serena, dispuesto a luchar contra el mal, etcétera. Era esto exactamente lo que exigía la estética de

moda. Y estando esas memorias, con idéntica oportunidad, llenas de sentimientos elevados, obtuvo la obra juicios muy buenos, al igual que Dostoievski.

Y sin embargo, con un poco más de atención y un poco menos de entusiasmo, descúbrese en esas memorias cosas que ni siquiera podrían hallarse en *Notas desde el subterráneo*, Releed, por ejemplo, las últimas frases del libro: “¡Cuánta juventud yace aquí sepultada, cuántas fuerzas grandes han perecido en vano entre estos muros! Pues hay que decirlo enteramente: ¡estos hombres eran en verdad extraordinarios! Son, tal vez, los hombres *más ricamente dotados, los más fuertes* de todo nuestro pueblo. Pero estas fuerzas poderosas han perecido, vana e irreparablemente, en desmedro de toda justicia...”.

¿Qué ruso no conoce de memoria esas líneas? Además, ¿no les debe a ellas parte de su gloria el libro? Dostoievski logró, pues, engalanar en forma brillante ese pensamiento repugnante. ¿Cómo? ¿Los mejores del pueblo ruso se hallan en el presidio? ¿Los hombres más fuertes, los mejor dotados, los más inteligentes, son esos bandidos, esos asesinos, esos ladrones? ¿Y quién habla de esa manera? ¿El que había vivido con Bielinsky, con Nekrássov, Turguenieff, Grigorovich, con todos los que hasta ahora eran considerados el orgullo del país? ¿Y prefiere a los habitantes de la *Casa de los Muertos*?

¡Pero esto es demencia pura! Y, sin embargo, dos generaciones de lectores no han visto en ese criterio otra cosa que la expresión de los sentimientos humanitarios de

Dostoievski. Suponíase que de esa manera cantaba él al “último de los hombres” en la bondad de su corazón, en la humildad de su alma. No se señalaba siquiera, aunque no fuese más que por conveniencia, que esta vez el autor había ido un poco lejos en su entusiasmo. Sólo en estos tiempos recentísimos entrevióse (y esto sólo por azar) lo que esa humildad tenía de extraño. Sin embargo, no se osó reprochársela abiertamente a Dostoievski, hasta tal punto había quedado firmemente establecida la reputación de santidad de estas líneas. Únicamente se ensayó debilitar su alcance mediante una interpretación más estrecha, recalcando que en tiempos de Dostoievski los presidiarios no eran en rigor verdaderos criminales, sino más bien protestantes, que se habían levantado contra las monstruosidades de la servidumbre.

Esta explicación, si bien tardía, era indispensable. Por desgracia, carece en absoluto de fundamento. Dostoievski no amaba mucho en el presidio a tales protestantes; apenas los soportaba. ¡Acordaos de cómo habla de los presos políticos! Su admiración va hacia los verdaderos condenados a trabajos forzados de quienes su compañero de condena, el polaco M., decía: “¡Odio a estos salteadores!” Sólo hacia éstos. En ellos descubre poderes, talento, superioridad, a ellos los coloca por encima de Bielinsky, de Negrásov, de Turguenieff. Tenemos derecho a indignarnos a propósito de un juicio semejante, de burlarnos de él, de maldecirlo; pero es precisamente esto lo que Dostoievski quiso decir, y no otra cosa.

Al contrario del polaco M., Dostoievski, “si hay que decirlo todo” —y yo pienso que ya es verdaderamente hora—, veía en esos “salteadores” su ideal; del mismo modo que antes recibió de Bielinsky su doctrina de la vida, aceptó ahora la doctrina de ellos, que no se halla escrita en libro alguno; pero que no por ello es menos neta y bien definida. La aceptó sin gozo, es verdad, a despecho y defendiéndose contra ella, porque no podía obrar de otra manera, y sin pensar en lo que le aportaría: no cabe en este caso el *beneficium inventari...* No quiere confesarse a sí mismo que ha estado en la escuela de los forzados. Para defender sus concepciones nuevas, las refiere al pueblo... “Era otra cosa bien distinta lo que modificaba nuestros” puntos de vista, nuestras convicciones y nuestros sentimientos: nuestro contacto directo con el pueblo, nuestra unión fraternal dentro de nuestra común desdicha, el hecho de que habíamos llegado a ser semejantes a él, el que hasta habíamos descendido a su nivel más bajo”¹.

¿Pero qué clase de *pueblo* era ése con el cual vivía Dostoievski? Eran presidiarios, hombres que el pueblo mismo arrojaba fuera de su seno. Convivir con ellos no significa en manera alguna entrar en contacto con el pueblo; sino al contrario alejarse de él, más aún de lo que jamás se alejan de él esos absentistas nuestros que se pasan la vida en el extranjero. Esto no puede olvidarse ni por un instante. Pero, si es así, la veneración que Dostoievski profesaba al pueblo, veneración que tantos admiradores ardientes le atrajo, se dirigía a una

¹ *La casa de los muertos.*

divinidad enteramente distinta; y los lectores rusos, tan confiados, fueron cruelmente engañados por su maestro.

Verdad es que Dostoievski no ha sido el primer maestro que ha engañado a sus discípulos. Pero pocos habrían tenido el coraje de llevar a cabo una sustitución semejante. Pienso que, pese a toda su clarividencia y a toda su afinada sensibilidad por lo que concernía a los ideales y a la fe (es autor de *El Gran Inquisidor*), Dostoievski no se daba cuenta, en absoluto, de lo que estaba haciendo. No quería creer en los habitantes del presidio, y si en la frase de esas memorias que acabo de citar los levanta sobre un pedestal, es con la esperanza incierta de que de todos modos concluiría por someterlos a alguna idea grande. En todo caso, fue ésta la única vez que Dostoievski expresó en sus obras su admiración por sus compañeros de presidio. Por otra parte, debido a la atmósfera general que allí reina, *La casa de los muertos* aparta de antemano toda sospecha que pudiera concebir el lector. Se siente allí un amor tal por el bien, un arte tan perfecto, que el lector deja de prestar atención sostenida a cada una de las frases del autor: éste puede decir lo que quiera, todo lo que diga cobrará un sentido elevado.

Ahora bien, todas las pruebas sufridas por Dostoievski en el transcurso de su permanencia en Siberia, no fueron gran cosa comparadas con esa necesidad en que se veía de inclinarse ante la verdad de los forzados. “¿Conoces tú, amigo mío, esta palabra: desprecio? ¿Y los sufrimientos de tu justicia que te obliga a ser justo—con quienes te desprecian?”, pregunta Nietzsche. Y en efecto, no hay torturas mayores. Dostoievski,

pues, las ha conocido. Los presidiarios lo “despreciaban”: tal lo atestiguan aquellas memorias en casi cada página, pero su conciencia moral, su inteligencia, no le permitían oponer el desprecio suyo al ajeno. Él estaba obligado, exactamente como Nietzsche, a tomar el partido de sus inexorables enemigos, y a ver en ellos (no debido a su grandeza de alma, ni para rebajarse al nivel del “último de los hombres”, sino con toda conciencia) a sus maestros, a hombres superiores, que con su existencia venían a justificar todo lo que hay de bajo, de vil, de monstruoso en la vida; es decir a todos los Dostoievski, los Turguenieff, los Bielinsky.

Tal es el fardo terrible que Dostoievski llevó consigo al abandonar el presidio. Con los años, no sólo no se aligeraba el peso de ese fardo, sino que gravitaba cada vez más pesadamente sobre sus espaldas. Dostoievski jamás pudo desembarazarse de él. Debió llevarlo disimulándolo a los ojos de todos y, al mismo tiempo, enseñar y predicar. ¿Cómo llevar a buen término semejante tarea?

XIV

La respuesta a este interrogante nos la da toda la obra literaria de Dostoievski. No se ocupa ahora de los humillados y ofendidos más que de tiempo en tiempo y de paso, debido a la antigua costumbre. De ahora en adelante, su tema preferido será el crimen y el castigo. Una cuestión lo persigue, sobre

todo, incesantemente: ¿quiénes son pues esos hombres, esos forzados? ¿Cómo es que me han parecido, que me parecen todavía, estar en su derecho al despreciarme; y por qué me siento involuntariamente tan débil, tan insignificante, tan (es horrendo decirlo) *ordinario*, frente a ellos? ¿Será, pues, ésta la verdad? ¿Será esto lo que es necesario enseñar a los hombres? No es posible dudar de que Dostoievski se haya planteado esta cuestión. El artículo de Raskólnikov ¹ lo demuestra claramente. Raskólnikov divide a los hombres no en buenos y malos, sino en “ordinarios” y “extraordinarios”; y en la primera de esas dos categorías hace ingresar a todos los “buenos”, a los que se someten, en su mediocridad espiritual, a las leyes morales; los otros, los hombres extraordinarios, se crean sus leyes ellos mismos, y “todo les es permitido”. Rasumijin resume muy bien el pensamiento de Raskólnikov cuando le dice:

“Lo que es realmente *original* en todo esto —(es decir en el artículo y en las explicaciones dadas al respecto por Raskólnikov)—, lo que te pertenece verdaderamente a ti, para honor mío, es que *en tu conciencia* autorices que se vierta sangre; y hasta lo haces, perdóname, con cierto fanatismo... En esto consiste la idea fundamental de tu artículo. Esta autorización de la conciencia moral a verter sangre, es... es mucho más terrible, creo yo, que la autorización oficial, legal, de matar”. (Las palabras “original” y “en tu conciencia”, subrayadas por el propio Dostoievski.)

¹ *Crimen y castigo*.

Así, pues, la conciencia moral obliga a Raskólnikov a tomar el partido del asesino. La sanción de la conciencia, su aprobación, su simpatía, van hacia el “malo”, ya no hacia el “bueno”. Estos términos mismos, el “bien”, el “mal”, ya no existen. Son reemplazados por los de “ordinario” y “extraordinario”, asociando el primero a la idea de la trivialidad, de la vulgaridad y volviéndose el segundo sinónimo de grandeza. Dicho de otra manera, se colocó Raskólnikov “más allá del bien y del mal”, poco después de mediado el siglo XIX, cuando Nietzsche era estudiante todavía y soñaba con ideas sublimes.

Rasumijin dijo verdad: esa concepción es original y pertenece enteramente a Dostoievski. En esa época (hacia 1860), a nadie, ni en Rusia, ni en Europa, se le ocurría pensar nada semejante. El *Macbeth* de Shakespeare era considerado entonces como una pintura de remordimientos de conciencia, que amenazaban al criminal en la tierra (Brandes aun sigue explicando así el *Macbeth*; *fabula docet*).

Y ahora surge una cuestión: si la concepción de Raskólnikov es tan original, que antes de Dostoievski jamás acudió al espíritu de nadie, ¿por qué entonces se rebela éste contra ella? ¿Por qué le hace la guerra? ¿Contra quién combate? Respuesta: contra sí, contra sí mismo solamente.

Él fue el único en el universo entero que había envidiado el grandor moral del criminal; no osando expresar abiertamente sus pensamientos verdaderos, creó para ellos escenarios especiales. Comenzó manifestando, en *La casa de los muertos*,

su admiración por los presidiarios, en una forma que hacía caer en la tentación a los corazones mejores y más sensibles. Luego hizo pasar por representantes del pueblo a los habitantes del presidio. Después, durante toda su existencia, no cesó de combatir a aquéllos que teóricamente habían renegado del bien, si bien el único teórico de este género en toda la literatura fue Dostoievski mismo. Si el fin de Dostoievski hubiera sido realmente la lucha contra el mal, habría debido sentirse muy a sus anchas, puesto que todos sus camaradas de pluma perseguían idéntico fin. Pero Dostoievski tiene su idea propia, una idea muy original. En la lucha contra el mal, invoca en favor de éste argumentos de los cuales el mal jamás hubiera osado valerse. ¡Es la conciencia moral misma la que ahí toma bajo su protección la causa del mal!

La idea fundamental del artículo de Raskólnikov es desarrollada en sus detalles, pero en una forma muy distinta, por Nietzsche, en su *Genealogía de la moral*, tanto como en *Humano, demasiado humano*. No quiero decir que Nietzsche haya extraído de Dostoievski esta concepción. Cuando escribió *Humano, demasiado humano*, nada se sabía de Dostoievski en Europa. Pero, por cierto, se puede afirmar que si no se hubiera sentido sostenido por Dostoievski, el filósofo jamás hubiera llegado, en la *Genealogía de la moral*, a la audacia y franqueza de que da muestras.

En todo caso es evidente, pese a la intriga de la novela, que la tragedia de Raskólnikov no reside en el hecho de tener él audacia de violar la ley; sino que, al contrario, se desprende del hecho de que cobre conciencia de su incapacidad para

llevar a cabo un acto semejante. Raskólnikov no es un asesino, ningún crimen puede imputársele. La historia de la vieja usurera y de Lisaveta es pura invención, calumnia. E Iván Karamázov, más tarde, tampoco estaba mezclado en el crimen de Smerdiakov; él también fue calumniado por Dostoievski. Todos estos “protagonistas” son carné de la carne de Dostoievski; son soñadores, románticos, autores de proyectos de organización de la humanidad futura, amigos adictos de la humanidad, que de pronto se han avergonzado de su nobleza, de sus sublimes ensueños, y han comprendido bruscamente que todos esos discursos elevados no eran más que hueca palabrería y no agregaban ni un gramo al común tesoro de la humanidad. Su tragedia consiste en la imposibilidad en que se hallan de recomenzar otra vida, una vida nueva. Y esta tragedia es tan profunda, tan irremediable, que no le resultó nada difícil a Dostoievski motivarla por los tormentos de sus “héroes” del crimen. Pero, partiendo de este punto de vista, ninguna razón hay para considerar a Dostoievski conocedor de las almas criminales. Él había conocido a asesinos, pero no los había visto más que en el presidio. Su existencia pasada, la historia de sus crímenes, había quedado tan secreta para él como para nosotros. Los condenados no hablaban jamás de estas cosas. Se me dirá: ¿y la imaginación poética? Pero, en mi opinión, no cabe acordarse de ella a propósito de Dostoievski. Los poetas antiguos, sí tenían imaginación; las musas, en efecto, descendían durante la noche junto a ellos murmurando en su oído sueños divinos, que los poetas amados de Apolo describían por la mañana, al despertarse. Pero toda esa mitología no le cuadra en absoluto a Dostoievski, ese ex

presidiario, ese hombre subterráneo, ese literato ruso que pignoraba las enaguas de su mujer. Su pensamiento erraba a través de los yermos de su propia alma, y de estas peregrinaciones nos trajo la tragedia del hombre subterráneo, de Raskólnikov, de Karamázov, etcétera. Son los criminales que jamás han cometido crimen alguno, los remordimientos de conciencia sin que haya habido culpa, los que forman el tema de las múltiples novelas de Dostoievski. Es allí donde se vuelve a encontrar a él mismo; allí está su realidad y su verdadera vida. Todo lo demás, es “lo enseñado”. Todo lo demás no es más que una choza apresuradamente construida con los residuos de antiguas construcciones. ¿A quién puede ser ella útil?

Dostoievski mismo —de esto debe quedar constancia— acordaba una importancia grande a su doctrina, a la par que Tolstoi, a la par que Nietzsche, a la par que casi todos los escritores. Creía que era capaz de enseñar a los hombres lo que éstos debían hacer y cómo habían de vivir. Pero esta pretensión irrisoria quedó naturalmente sin realización. Los hombres no han vivido jamás, ni viven, según los libros.

Al final de *Crimen y castigo* leéis estas líneas muy promisoras: “Pero entonces comienza otra historia, la historia de la renovación de un hombre, la historia de su metamorfosis, de su travesía progresiva de un mundo a otro, del descubrimiento de una realidad completamente nueva, desconocida hasta ese momento. Esto podría constituir el tema de otro relato, pero el relato nuestro ha concluido”.

¿No suenan estas palabras como una promesa solemne? ¿No se ha comprometido Dostoievski a mostrarnos esta realidad nueva y las posibilidades nuevas que ante Raskólnikov se abren? Pero el maestro se ha quedado en la promesa. En el prefacio de *Los hermanos Karamázov*, la última novela del autor, volvemos a encontrar una vez más esta misma promesa. Para pintar a su verdadero protagonista, a Dostoievski todavía no le bastan *Los hermanos Karamázov*, que ocupan, no obstante, más de mil páginas; bien hubiera podido, sin embargo, hallar allí el lugar necesario para la descripción de la “vida nueva”. Ahora bien, entre *Crimen y castigo* y *Los hermanos Karamázov*, Dostoievski escribió tres novelas más, muy largas todas ellas: *El idiota*, *Un adolescente*, y *Los poseídos*; pero no se acuerda allí de su promesa.

El príncipe Michkin no puede ser tomado en cuenta, evidentemente. Si él es el hombre “nuevo”, si tal debe ser nuestro ideal... esa sombra lastimera, ese espectro congelado y tétrico, más vale dejar de pensar en el futuro. El ser más modesto, un súfrelotodo y hazmerreír, el mismo Makar Dievuchkin, apartaríanse de tales “esperanzas” y se zambullirían de nuevo en su pobre y triste pasado.

No, el príncipe Michkin no es más que una idea; dicho de otra manera: es la nada. Y por otra parte, ¡cuán lastimoso es su papel! Oscila entre dos mujeres, cual un muñeco chino, y se ladea ya hacia una, ya hacia otra de ellas. De cuando en cuando, es verdad, le permite Dostoievski que hable hasta hartarse; pero ese mérito no es grande. Es el autor quien habla por su boca. Además, el príncipe Michkin, al igual que

Aliocha Karamázov, posee el don profético. Pero esta clarividencia no significa gran cosa en un protagonista de novela, en la cual los sentimientos y las acciones de los personajes dependen del autor. Aparte de sus “cualidades”, el príncipe Michkin es un cero. Se conduce continuamente de cuantos lo rodean, pero no llega a consolar a nadie. Concluye por rechazar a Aglaia, mas no tranquiliza a Anastasia Filipovna. Se hace amigo de Rogoschin, prevé su crimen; pero no puede impedirlo. ¡Si, al menos, le fuese dado comprender la situación trágica de las personas que están cerca de él! Pero es incapaz de ello. Se compadece por deber. Por eso distribuye con tanta soltura palabras de solaz y de esperanza. Ofrece asimismo su jarabe literario a Hipólito; pero esta vez es recibido, o más bien despedido, tal como se merece. No, el príncipe Michkin es sólo un degenerado, aun entre los seres sublimes de Dostoievski, bien poco logrados todos.

Dostoievski no comprendía ni lograba describir sino a los espíritus sublevados y aventureros, a los buscadores. No bien ensaya describir a un hombre sosegado, a uno que ha hallado y ha comprendido, cae inmediatamente en engañosa vulgaridad. ¡Recordad, por ejemplo, los sueños del padre Zósima concernientes a la “unión futura y espléndida de todos los hombres”! ¿No hacen pensar en alguna trivial *Zukunftsmalerei*¹ la cual han renunciado ya desde hace mucho tiempo hasta esos socialistas tan ridiculizados por el hombre subterráneo? Peto en tales casos no pierde Dostoievski su

¹ Descripción utópica del futuro. (N. del T.)

tiempo en reflexiones. Con mano rápida extrae algo de todas las fuentes: de los esclavófilos, de los socialistas, hasta utiliza las recetas de la vida diaria común.

Probablemente veía él mismo que otra era su tarea; y también obraba, en dichos casos, con extraordinaria negligencia. Mas no podía renunciar a la moralización y a predecir el futuro. Era éste el único lazo que aún lo ligaba con el resto de la humanidad. Es lo que mejor comprendían en él, y con lo que hacía méritos a los ojos de los lectores, quienes veían en él un profeta. Ahora bien, es imposible vivir fuera de la humanidad, en soledad completa. “Es absolutamente necesario que todo hombre tenga un lugar cualquiera a donde ir; pues llega un momento en que siente la necesidad absoluta de ir a alguna parte”, dice Marmeládov¹. Precisamente para tales ocasiones es necesario tener un uniforme. Es imposible, ¿no es cierto?, presentarse ante la gente con todas las ideas “originales” que llenaban la cabeza de Dostoievski y ofrecerles los discursos del hombre subterráneo y el culto del presidio. Los hombres rehusarían escucharlo y lanzarían lejos de sí a quien les hiciera tales confidencias. A los hombres les hace falta un idealismo, sea el que fuese. Y Dostoievski les arroja idealismo a manos llenas; tanto y tan bien que concluye él mismo por imaginarse que su enseñanza tiene cierto valor. Pero lo cree tan sólo por instantes, para mofarse de ello un momento después.

¹ *Crimen y castigo*.

¿De qué se trata en la leyenda del Gran Inquisidor? ¿Quién es ese cardenal de cuyas manos el pueblo acepta sus propios alimentos? Esta leyenda, ¿no es acaso el símbolo de la actividad profética del propio Dostoievski? El milagro, el misterio, la autoridad... ¿no eran éstos los elementos de su propia enseñanza? Es verdad que Dostoievski no nos ha revelado, a sabiendas, lo principal: el Gran Inquisidor, que audazmente pretende corregir la obra del Cristo, es tan débil y lastimoso como los hombres a quienes trata con tanto desprecio. Se ha engañado horrorosamente en la estimación de su propio papel. No se atreve a decir más que una fracción de la verdad, la menos terrible. El pueblo ha aceptado de sus manos, sin verificarlos, sin discutirlos, los ideales que él le ofrecía; pero es que para el pueblo, los ideales no son más que una diversión, un adorno. Su fe infantil, ingenua, y que aún no conoce la duda, no exige nada más que unas cuantas fórmulas para expresarse; por ello el pueblo sigue con gusto a quienes pretenden conducirlo, y cambia tan fácilmente de ídolo: el rey ha muerto, ¡viva el rey!... Pero el viejo cardenal, torturado por sus pensamientos, habíase imaginado que su voluntad era capaz de dar una forma y dirección únicas a las desordenadas y caóticas masas, ¡y que podía *causar la felicidad* de millones de individuos...! ¡Qué bello y dichoso error!

Naturalmente, éste no es propio sólo del Gran Inquisidor de la novela de Dostoievski. En todas las épocas, los “maestros” se imaginaron que dirigían al mundo, que conducían a sus discípulos hacia la luz, hacia la felicidad, hacia la alegría. En realidad, antes bien son los pastores los que tienen necesidad

de la manada, y no la manada la que tiene necesidad de los pastores. ¿Qué se hubiera hecho del Gran Inquisidor si éste no se hubiese imaginado orgullosamente que la humanidad sin él habría perecido? ¿En qué hubiera empleado su existencia? Y he aquí, que este anciano, este profundo pensador que ha penetrado todos los misterios de nuestra vida, no puede, empero, comprender una cosa, la principal para él (o bien aparenta no comprenderla): que no es el pueblo el que le debe a él su fe, sino él mismo, al contrario, quien debe al pueblo esa fe que justifica en parte a sus propios ojos su existencia solitaria, larga, triste y dolorosa. Él había engañado al pueblo con sus milagros y misterios; imponiéndole la autoridad de su ciencia, se daba el título de representante de Dios sobre la tierra. El pueblo aceptó con toda confianza esta mentira, pues no *experimentaba la necesidad* de conocer la verdad; no quería conocerla. Pero el viejo cardenal, pese a toda su experiencia casi secular, pese a su inteligencia acendrada por largas meditaciones, no cayó en la cuenta de que era él la Cándida víctima de su propia mentira, al creerse el bienhechor de la humanidad. Esa mentira érale indispensable. Esa fe en sí mismo, de la cual tenía necesidad, no podía obtenerla sino de esa plebe miserable que él despreciaba.

XV

Dostoievski, en cambio, no podía conformarse con semejante fe en sí mismo. Por más que supiera hablar con

elocuencia grande de la orgullosa soledad de su Gran Inquisidor, comprendía perfectamente que esa mascarada y esas palabras altisonantes no eran necesarias sino a los demás, al pueblo.

¡La orgullosa soledad!... ¿Puede acaso el hombre moderno sentirse orgulloso al hallarse solo consigo mismo? Delante de los demás, cuando discurre, cuando escribe, ¡es cosa muy distinta! Pero mientras nadie le ve ni le escucha, cuando en la noche sombría, en medio del silencio, se examina y contempla su propia existencia, ¿se atreverá entonces a emplear siquiera una sola frase altisonante? Muy distinta fue la situación de Prometeo; éste jamás permanecía solo; siempre lo escuchaba Zeus. Se hallaba, pues, frente a un adversario a quien podía provocar con su firmeza, con su actitud de orgullo. Tenía así una “ocupación”. Pero el hombre de hoy día, Dostoievski, o Raskólnikov, no creen en Zeus. Cuando las gentes lo abandonan, cuando permanece solo, comienza involuntariamente a decirse a sí mismo la verdad. ¡Qué verdad atroz, Dios mío! Y cuán poco se asemeja a esas imágenes seductoras que, conforme a la tradición poética, nos parecen ser los fieles compañeros de los hombres solitarios. He aquí, por ejemplo, una de las meditaciones de Dostoievski (de Raskólnikov, pero nosotros sabemos que es lo mismo):

“Definitivamente, soy un piojo —agregó rechinando los dientes—; pues bien, puede que sea peor todavía, más innoble todavía que un piojo despachurrado, ya que presentía por anticipado que me diría todo esto luego de haber matado. ¡Qué hay que pudiera comparársele a este horror! ¡Oh, necedad!

¡Oh, vileza! ¡Qué bien comprendo al profeta a caballo, sable en mano! ¡Alá lo quiere, y tú, obedece, criatura temblorosa! ¡Sí, sí; razón tiene el profeta al colocar, atravesando la calle, una buena batería y ametrallarlos a todos, al justo y al culpable, sin dignarse siquiera explicar nada! ¡Obedece, criatura temblorosa, y no oses desear nada; pues éste no es asunto tuyo! No, no, ¡por nada en el mundo perdonaré a la viejecita!”¹.

¡Qué palabras! ¡Qué imágenes humillantes e innobles! Para satisfacer las exigencias de la poesía fue necesario, por lo tanto, hacer que Raskólnikov matase a dos mujeres, a fin de suministrar al lector una explicación plausible de tal estado de espíritu. Pero, en realidad, allí no hubo sangre vertida, ni hubo crimen alguno. No se trata más que del castigo común que tarde o temprano alcanza a los “idealistas”. Tarde o temprano le llegará la hora a cada uno de ellos; la hora en que, con rechinar de dientes, exclame: “¡Razón tiene el profeta! ¡Obedece, criatura temblorosa!”

Hace ya trescientos años que el más grande de los poetas pronunció una sentencia terrible sobre el más grande de los idealistas. Os acordáis del grito de Hamlet: “¡El tiempo se ha salido de sus goznes!” Desde entonces los poetas y los escritores no cesan de variar estas palabras. Pero nadie hasta el día de hoy ha consentido en admitir que sea innecesario ensayar a soldar de nuevo los eslabones quebrados, que sea innecesario procurar que el tiempo vuelva a entrar en el

¹ *Crimen y castigo*.

camino del que ha escapado. Ahora como antes se esfuerzan por resucitar el espectro de la antigua felicidad; no cesan de asegurarnos que el pesimismo y el escepticismo han perdido del todo, y que es necesario ponerse a “creer” de nuevo, desandar camino, volverse nuevamente “sencillo y sincero”, etcétera. Y como argamasa para consolidar todo esto, nos ofrecen siempre las mismas ideas viejas; y se niegan con obstinación a comprender que es precisamente de esas ideas de donde procede todo el mal. ¿Qué le diréis a Dostoievski cuando os declara “que en este instante, con un tijeretazo, se ha sustraído a todos y a todo?”¹. ¿Recelaráis que no practica el bien? Pero hace ya mucho tiempo que ha intentado encaminarse en ese sentido al escribir *El Gran Inquisidor*. El que es capaz de ello, sólo debe ocuparse de verdades sublimes y de mentiras; Dostoievski mismo sabe perfectamente que si en esto consiste el “lazo de los tiempos”, éste quedó definitivamente roto. Habla de ello, no como aficionado que ha leído cantidad de libros, sino como hombre que lo ha visto todo con sus propios ojos, que lo ha palpado todo con sus propias manos.

El cuarto capítulo del libro quinto de *Los hermanos Karamázov* se titula: “La revuelta”. Ello significa que Dostoievski, no solamente se niega a restablecer los antiguos lazos, sino que está dispuesto a todo con tal de demostrar que ya no quedan esperanzas, que no puede haberlas. Iván Karamázov se yergue contra los principios incommovibles

¹ *Los hermanos Karamázov*.

colocados en la base de la concepción moderna del universo. Este capítulo se inicia con las siguientes palabras:

“Debo hacerte una confesión —dice Iván—. Jamás he podido comprender cómo es posible amar a los que nos rodean. Encuentro que son precisamente a ellos a quienes más imposible resulta amar; más bien podría amarse a los lejanos”¹. Aliocha interrumpe a su hermano con una observación destinada a demostrarnos que Dostoievski no participa de la opinión de Iván. Pero ya estamos acostumbrados a los balbuceos monótonos e importunos de ese niño, y nos turban poco, cuanto más si nos acordamos de una frase de *El diario de un escritor* (1876): “Declaro —dice Dostoievski— que el amor de la humanidad es cosa completamente inconcebible, incomprensible, y hasta imposible sin la fe en la inmortalidad del alma humana”. Está visto. No media diferencia alguna entre las palabras de Dostoievski y aquéllas de Iván Karamázov. Éste parte de la premisa de que el alma no es inmortal. Verdad es que no alega prueba alguna en favor de su suposición; pero Dostoievski mismo también hace su afirmación sin prueba alguna.

Sea como fuese, lo cierto es que ni el protagonista de la novela ni el autor creen que la idea del “amor al prójimo” pueda salvarnos. Si se quiere, Dostoievski va más lejos aún que Iván Karamázov: “Yo llego a afirmar —dice— que la conciencia de nuestra total impotencia para ayudar en lo que fuese a la humanidad sufriente y aliviarla —junto a la

¹ *Los hermanos Karamázov*.

certidumbre de sus sufrimientos— *puede transformar, en nuestro corazón, nuestro amor por la humanidad en odio hacia ella*”. ¡Es lástima, ¿no es cierto?, que Rasumijin no haya estado allí en ese instante para decirle a Dostoievski que su idea era en extremo original! Pues esto es precisamente lo que Raskólnikov escribió en su artículo: *la conciencia moral* autoriza el odio a la humanidad. Si es imposible acudir en ayuda de sus prójimos, es imposible también amarlos. Pero estos prójimos que exigen nuestro amor son generalmente los mismos a quienes es imposible ayudar. Y ya no hablo de la humanidad entera.

En otro tiempo era suficiente cantar las desdichas del prójimo, verter sobre él algún llanto y llamarle “hermano”. Ahora con esto ya no basta; quíere-se acudir *en su ayuda* por todos los medios, quíere-se que el último de los hombres deje de ser el último y llegue a ser el primero. Y si esto resulta irrealizable, se manda al diablo el amor, y es ahora el odio eterno el que llega a ocupar su trono... Dostoievski (supongo que después de mis citas no *se* le confundirá con Aliocha) ya no cree en la omnipotencia del amor, ni estima ya las lágrimas de compasión, ni el enternecimiento. La imposibilidad de socorrer a los hombres es a sus ojos un argumento definitivo, irresistible. Parte, pues, en busca de la fuerza, del poder. Y descubriréis que su objetivo más caro, el más secreto de sus esfuerzos, es el *Wille zur Macht*¹, que se expresa ahora en él con la misma franqueza, con el mismo vigor que en Nietzsche.

¹ *La voluntad de poder.*

Él, exactamente como Nietzsche, hubiera podido imprimir esta frase, con grandes caracteres negros, al término de cada una de sus novelas; pues tal es la significación de todos sus esfuerzos, de todas sus búsquedas.

En *Crimen y castigo* esta tendencia fundamental queda oscurecida por la idea de la retribución, ligada a la novela con suma habilidad. El lector confiado se imagina que Dostoievski es el juez de Raskólnikov, y no el acusado. Pero en *Los hermanos Karamázov* el problema se plantea con una nitidez que ya no deja subsistir ninguna duda acerca de las verdaderas intenciones del autor.

Raskólnikov es “culpable”; según su propia confesión, arrancada, cierto es, bajo torturas, y en la cual, por consiguiente, no puede tenerse fe... ha cometido un crimen, ha matado. Por terribles que sean sus sufrimientos, los hombres ya no se hacen responsables de los mismos. Iván Karamázov conoce bien esta lógica. Sabe que si sometiese su propio caso al juicio de otro, pronto lo convencerían de que ha transgredido la ley, de que se ha “comido la manzana”, de acuerdo con la expresión de Dostoievski; de que es culpable, si no de hecho, al menos en pensamiento. Por ello ni siquiera intenta hablar de sí mismo. Y así plantea, pues, su célebre pregunta a propósito de los sufrimientos infantiles:

“Dime —dice dirigiéndose a su hermano—, te conmino a que me contestes: imagínate que la suerte de la humanidad dependiera de ti, y que tu objetivo fuera el de dar a los hombres la felicidad, la paz, la tranquilidad, pero que para ello fuese

necesario que hicieras morir torturando nada más que a un solo pequeño ser, a ese mismo niño que con sus puños se golpeaba el pecho —(del cual Iván acababa de hablar a Alexis)—, para construir su edificio sobre sus lágrimas irredentas; ¿consentirías tú en ser arquitecto, en tales condiciones? ¡Dilo, no mientas!”

Aliocha, también en voz baja, responde a esta pregunta; como el príncipe Michkin a la de Hipólito. Pero la respuesta es, claro está, totalmente distinta. La palabra “perdón” no se pronuncia, y Aliocha rechaza lisa y llanamente la proposición de su hermano. Finalmente Dostoievski ha pronunciado la última palabra. Dice abiertamente lo que, con restricciones y con notas, había expresado por primera vez en *Notas desde el subterráneo*: ninguna armonía, ningún amor, ninguna idea, ningún perdón, dicho brevemente, nada de lo que imaginaran los sabios desde los tiempos más remotos hasta el día de hoy, nada es capaz de justificar los absurdos y los sufrimientos de una existencia particular. Habla de un niño, pero lo hace así a fin de simplificar un problema muy complejo para él mismo; o más bien para desarmar a los adversarios que en la discusión juegan tan hábilmente con el término “falta”. En efecto, ¿será que este niño, que se golpea el pecho con sus pequeños puños, es más atroz que Dostoievski-Raskólnikov, quien sintió bruscamente que se había separado de todos y de todo, “de un solo tijeretazo”? Acordaos de lo que le sucede a Rasumijin cuando, luego de la escena tremenda de la despedida de Raskólnikov de su madre y de su hermana, adivina de pronto lo que ocurre en el alma de su desdichado amigo:

“¿Comprendes? —le pregunta Raskólnikov, con una mueca dolorosa en el rostro”. Se le ponen a uno los pelos de punta con semejante interrogación. Sí, acontecen sobre la tierra cosas mucho más terribles de lo que pueda imaginar la sabiduría de los sabios. En comparación con estas cosas, palidecen todos los relatos de Karamázov sobre las crueldades de los turcos, sobre los niños mártires. Y la “manzana” no explica nada en este caso, evidentemente. Es menester “vengar” esas lágrimas o bien... Pero ¿acaso puede haber todavía un “o bien” para los que, como Dostoievski, las han vertido ellos mismos? ¿Qué respuesta puede darse en este caso? ¿El “retorno a Kant”? ¿Que Dios os bendiga! Nadie os retiene. Pero Dostoievski: ése continúa avanzando, sean cuales fueren los peligros que lo esperen.

Al comprender Raskólnikov, luego del asesinato, que el retorno a la antigua existencia le queda vedado; al ver que su madre, que lo amaba por encima de todo en el mundo, deja de ser una madre (¿quién, antes que Dostoievski, creería que esto fuera posible?); que su hermana, que por el futuro de él, de Raskólnikov, había aceptado volverse esclava de Luyin, ya nada significa para él; entonces él, Raskólnikov, se precipita instintivamente hacia Sonia Marmeladova. ¿Por qué? ¿Qué podía darle esa desdichada muchacha que nada sabía...? ¿Por qué la prefirió a ella, tan callada y humillada, a su leal amigo que tan bien sabía hablar de cosas elevadas? Raskólnikov ni siquiera pensó en Rasumijin. Ese amigo, a pesar de su deseo de serle útil, no sabrá hacer otra cosa que rodear a Raskólnikov de secreto. Le aconsejará tal vez, hasta eso es posible, que se

ocupe en buenas obras, para apaciguar así su conciencia enferma. Pero ante la sola idea del bien, Raskólnikov se pone furioso. A través de sus reflexiones se percibe ya esa desesperación que indujo a Iván Karamázov a formular su terrible pregunta: “¿Qué falta hace conocer ese bien del diablo y ese mal, si ello cuesta tan caro?”

“¡Ese bien del diablo!” Comprendéis sobre qué osa Dostoievski poner su mano. La audacia humana no puede ir más lejos: todas las esperanzas humanas, y no solamente las que figuran en los libros, sino también aquéllas que viven en el corazón de los hombres, fundáronse siempre, hasta ahora, en la creencia de que ningún sacrificio era demasiado grande para hacer triunfar el bien sobre el mal. Y he aquí que no sabe uno de dónde ha surgido un hombre que, abierta y solemnemente, casi sin miedo (casi, pues Aliocha balbucea de todas maneras alguna cosa en respuesta a Iván), manda al diablo ese bien que adoraron de rodillas todos los pueblos.

Y tan ingenua y confiada fue la gente que perdonó a Dostoievski la filosofía terrible de Iván merced a la lamentable palabrería de Aliocha. Entre todos los escritores rusos no se halló más que uno solo, N. K. Mijailovsky, que descubrió en Dostoievski al “hombre cruel”, al representante de esa fuerza oscura contra la cual todos habían luchado hasta la fecha. Pero ni Mijailovsky adivinó el peligro que representaba aquel hombre. Parecíale que era suficiente poner al desnudo las malas intenciones de Dostoievski, y darles su verdadero nombre, para vencerlas definitivamente. No podía imaginar, al principio del siglo XX, que las ideas subterráneas irían a

resucitar de nuevo y a reclamar sus derechos; no tímidamente, disimulándose bajo frases habituales, triviales, sino con entera libertad, con audacia, con el presentimiento de la victoria próxima.

“Ese bien del diablo y ese mal”, que parecía una frase escapada por casualidad a un personaje extraño al autor, se presenta ahora bajo el aspecto de la fórmula “más allá del bien y del mal”, y en tal forma arroja un desafío temerario a las creencias milenarias de los sabios. ¿Y ante quién, pues, inclinó la orgullosa cabeza el bien, según lo presenta Dostoievski? Iván Karamázov habla del destino de los niños martirizados; pero Raskólnikov interroga en su propio nombre, y rechaza el bien, ya que éste se confiesa incapaz de responderle. Recordad su conversación con Sonia Marmeladova. Raskólnikov no acude a ella con arrepentimiento. En el fondo de su corazón no llega a arrepentirse jamás; pues él tiene por establecido que no es culpable, y sabe que Dostoievski lo ha cargado con una acusación de asesinato sólo para cumplir con las exigencias de la buena regla.

He aquí sus reflexiones de cuando ya estaba en el presidio:

“¡Oh, qué feliz hubiera sido, si hubiese podido acusarse él mismo! — (de asesinato) —. Todo lo hubiera soportado entonces, aun el oprobio y el desprecio. Pero se juzgó severamente, y su conciencia inexorable no descubriría en su pasado ninguna falta particular; salvo, puede ser, *un error* —

(subrayado por Dostoievski—, que hubiera podido sucederle a cualquiera. Él no se arrepentía de haber cometido su crimen”¹.

Estas palabras son la conclusión de la horrorosa historia de Raskólnikov. Éste fue aplastado, no se sabe por qué. Todos sus esfuerzos consisten ahora en justificar su desgracia, en restablecer *su vida propia*; y nada, ni la felicidad del universo ni el triunfo de la idea que fuere, puede, a sus ojos, conferir una significación cualquiera a su tragedia, justificar esa tragedia suya, la de Raskólnikov. Por eso, no bien ve el Evangelio entre las manos de Sonia, le pide que le lea la resurrección de Lázaro: ni el Sermón de la Montaña, ni la parábola del fariseo y el publicano, nada de lo que del Evangelio fue trasplantado a nuestra ética según la fórmula de Tolstoi: “El bien, el amor fraternal, es Dios”... nada de eso le interesa. Todo esto lo ha ensayado; él ha interrogado y se ha convencido, al igual que Dostoievski mismo, que, tomado separadamente, desligado del conjunto de las Escrituras, esto deja de ser verdad, esto ya es mentira. Aunque no ose todavía admitir que la verdad no se halla en la ciencia, sino que se encuentra allí donde se ven inscritas las palabras místicas, enigmáticas: “el que haya sufrido hasta el fin, será salvado”, trata, sin embargo, de dirigir su mirada hacia las esperanzas gracias a las cuales vive Sonia. ¿No es ella, ella también, un “último de los hombres”? ¿No ha aprendido ella por su experiencia qué es una existencia tal? “Puede ser que de ella aprenda yo lo que no puede explicarme

¹ *Crimen y castigo*.

el sabio Rasumijin, lo que ni siquiera adivina el amante corazón de una madre, dispuesta a todos los sacrificios”.

Intenta resucitar en su memoria aquella comprensión del Evangelio que no interdice al hombre solitario y desdichado las oraciones y las esperanzas con el pretexto de que pensar en sus propias penas es “ser egoísta”, de acuerdo con el vocabulario científico moderno. Ve que aquí su pena será comprendida, que no será torturado por las ideas, que le será permitido decir la verdad más terrible sobre su propio ser, esa verdad con la cual ha venido al mundo. Pero todo esto no puede serle dado más que por el Evangelio que lee Sonia, por el Evangelio no adaptado ni corregido aún de acuerdo con la ciencia moderna y con Tolstoi; en el cual, junto a todas las demás enseñanzas, se ha conservado el relato de la resurrección de Lázaro, y donde aquella resurrección, que simboliza el poder infinito del taumaturgo, restablece igualmente en todo su sentido las demás palabras de ese libro, tan extrañas, tan enigmáticas para nuestro pobre pensamiento euclidiano.

Lo mismo que Raskólnikov que en la búsqueda de cualquier esperanza se vuelve hacia la resurrección de Lázaro, veía Dostoievski en el Evangelio no tal o cual doctrina moral, sino la garantía de una vida nueva... “Ni el hombre —escribe— ni la nación pueden vivir sin una idea suprema. Ahora bien, sobre la tierra *no hay más que una sola* — (subrayado por Dostoievski) —, y es la idea de la inmortalidad del alma humana; pues las demás ideas

«superiores», gracias a las cuales vive el hombre, derivan todas de aquélla”¹.

XVI

Evidentemente, todo esto no es científico; hay más aún: está en contradicción con los principios fundamentales de la ciencia moderna. Y Dostoievski sabía mejor que nadie cuan poco podían ayudarle las últimas conquistas y los últimos descubrimientos del pensamiento humano. Por ello jamás intenta encontrar una aliada en la ciencia, pero al mismo tiempo se cuida de entablar lucha contra ella sirviéndose de armas que la misma ciencia ha forjado. Sabe muy bien que ya no se puede vivir de los gajes que dan los cielos. Pero los triunfos de la ciencia, la evidencia y la certidumbre de sus juicios no pueden obligar a Dostoievski a someterse. Y nos ha dicho hace mucho que la muralla no es para él un obstáculo insuperable, sino tan sólo un pretexto. A todas las consideraciones científicas, no opone más que una sola respuesta (Dimitri Karamázov): “¿Cómo viviré sin Dios, en la tierra? El presidiario no puede prescindir de Dios”.

Raskólnikov —nos dice Dostoievski— provoca en sus camaradas de prisión un odio feroz a causa de su espíritu científico, de su aferramiento a la realidad tangible, de su

¹ *El diario de un escritor.*

incredulidad que ellos advierten al instante: “¡Eres un impío, no crees en Dios! ¡Deberían matarte! —lo increpan”. Todo esto, evidentemente, no es lógico. No porque los presidiarios consideren la impiedad como el crimen más detestable, deberemos consecuentemente renunciar a las conclusiones indiscutibles de la ciencia. ¡Perezcan todos los presidiarios y todos los hombres subterráneos! No vamos a revisar, por su causa, los axiomas establecidos gracias al esfuerzo de generaciones; no vamos a renunciar a los juicios a priori que han sido justificados en sus derechos, hace más de un siglo ya, gracias al genio del filósofo de Königsberg. Tal es la lógica clara de los hombres terrenales, opuesta a las tendencias vagas de los habitantes del subterráneo. Es imposible reconciliar a los adversarios. Luchan hasta el agotamiento de sus fuerzas y —la guerra es la guerra— no pueden elegir los medios. A los presidiarios se les insulta, se les cubre de lodo, se les calumnia desde que el mundo es mundo. Y Dostoievski intenta emplear los mismos procedimientos con respecto a las gentes libres. ¿Por qué, pongamos por caso, no pinta con aspecto caricaturesco y vil a un sabio? ¿Por qué no pondría en ridículo a Claudio Bernard? ¿Por qué no insultar y calumniar a un periodista, colaborador de diarios liberales, a la par que a todos los representantes del pensamiento liberal? No retrocedió Dostoievski ante tales procedimientos. ¿Qué es lo que no imaginó contra Rakitin!¹ El presidiario más vil parece un noble caballero si se le compara con ese futuro jefe de los

¹ *Los hermanos Karamázov.*

liberales, que por veinticinco rublos consiente en cargar sobre sí el papel de alcahuete.

Todo lo que Dostoievski cuenta de Rakitin es calumnia contra los liberales, calumnia deliberada. Dígase de ellos lo que se quiera, lo cierto es, con todo, que los hombres mejores y los más honrados formaban en sus filas. Pero el odio no elige los medios para satisfacerse. “Ellos” no creen en Dios, luego: ¡hay que matarlos!; tal fue el impulso de Dostoievski; he ahí lo que le inducía a inventar las historias más extraordinarias a expensas de sus antiguos aliados, los liberales.

El discurso pronunciado por Dostoievski con motivo de las fiestas de homenaje a Puchkin, que contenía un llamamiento a la unión dirigido a todos los partidos, a todos los grupos rusos, proclamaba en realidad la lucha a muerte y sin merced. “¡Humíllate, hombre orgulloso! ¡Trabaja, hombre ocioso!” ¿No sabía acaso Dostoievski que sus palabras desencadenarían una tempestad de cólera y de protestas, precisamente entre aquéllos a quienes debían, por así decirlo, de apaciguar? ¿Qué significaba eso? Invitaban esas palabras a los hombres terrenales a ir a vivir al presidio, a descender al subterráneo, a las tinieblas eternas. ¿Acaso pudo creer Dostoievski, aunque fuese por un solo instante, que lo seguirían? Él sabía, demasiado bien lo sabía, que aquellos de sus oyentes que se negaran a disimular, rechazarían su llamamiento. “¡Queremos ser felices, aquí, en este mismo instante!”, esto es lo que piensa todo hombre terrenal. Si Dostoievski no ha salido aún del presidio, ¿en qué respecto, entonces, le concierne esto a aquél? Cuéntase que todos los que asistieron a ese homenaje fueron

profundamente conmovidos por el discurso de Dostoievski. Muchos hasta lloraron. ¿Pero qué hay de asombroso en ello? Las palabras del orador fueron acogidas como literatura, como literatura pura. ¿Por qué no enternecerse y llorar? Esto no tiene nada de extraordinario.

Pero hubo quienes vieron las cosas de otro modo y quisieron replicar. Se le contestó a Dostoievski que con placer se recibían sus bellas palabras sobre el amor, pero que ello no impedía ni debía de impedir a los hombres que se preocupasen de organizar su dicha sobre la tierra; dicho con otras palabras, de perseguir “un ideal social”. Si Dostoievski hubiese admitido esto, nada más que esto, habría podido reconciliarse para siempre con los liberales. Pero no hizo ninguna concesión, y atacó al profesor Gradovsky —que había asumido la defensa de los liberales—, con una violencia y una furia tales, que se hubiese podido creer que Gradovsky le arrebatara su más caro bien. Ahora bien, no sólo no rechazaba Gradovsky la idea tan elevada del amor a la humanidad, a la cual Dostoievski consagró tantas páginas ardientes en sus novelas, en *El diario de un escritor*, en el discurso a la memoria de Puchkin, sino que precisamente sobre esa idea basaba sus planes de organización social.

Pero es justamente esto lo que Dostoievski temía por encima de todo.

Encuétrase en Renán, en su prefacio a la *Historia del pueblo de Israel*, un juicio curioso sobre los profetas: “Son unos fanáticos de la justicia social y proclaman en alta voz que

si el mundo no es justo, o bien susceptible de llegar a serlo, más vale que sea destruido. Una manera de ver muy falsa, pero muy fecunda; pues como todas las ideas desesperadas, produce el heroísmo y un gran despertar de las fuerzas humanas”. Es así justamente como consideraba Gradovsky las ideas de Dostoievski. Eran a su juicio falsas, pero fecundas; esto es, capaces de despertar a los espíritus y de dar nacimiento a aquellos héroes sin los cuales el avance de la humanidad sería imposible. En suma, nada más puede desearse. Esto era, en todo caso, suficiente para un “maestro”. Pero Dostoievski veía en semejante juicio su condenación. No le interesaba la “fecundidad” de sus ideas. No quería contentarse con el bello papel del viejo cardenal, en *El Gran Inquisidor*. No buscaba más que una sola cosa: convencerse de la “verdad” de sus ideas. Y si hubiese sido necesario, habría estado dispuesto a destruir el universo entero y a condenar a la humanidad a sufrimientos eternos nada más que para hacer triunfar su idea, nada más que para establecer que concordaba con la realidad. Lo peor era que en el fondo de su alma temía él mismo, evidentemente, que la razón no estuviera de su parte y que, si bien sus adversarios eran más *superficiales* que él, se hallaran *más cerca de la verdad*. Es esto lo que provoca su furia, es esto lo que le priva de su equilibrio y lo incita a rebasar en su polémica contra Gradovsky todos los límites permitidos.

Puede ser que todo suceda tal como lo pretenden esos sabios, y que su propia actividad, contrariamente a sus deseos, ayudara a la obra de los liberales y llegara a ser fecunda, aunque su idea misma fuera falsa. Así, pues, “ese bien del

diablo” se establecería tarde o temprano sobre la tierra, en el seno de una humanidad renovada, satisfecha y feliz.

Es evidente que en vista de su estado de espíritu y de sus convicciones, más le hubiera valido a Dostoievski no precipitarse en el periodismo, donde necesariamente se encuentra uno ante el problema: “¿qué hacer?” En las novelas, en las disertaciones filosóficas, es posible afirmar, por ejemplo, que el pueblo ruso ama el sufrimiento; ¿pero cómo poner en práctica esta tesis? ¿Proponer la organización de un comité que proteja a los rusos contra la felicidad? Esto, evidentemente, no puede hacerse. Pero hay más aún: resulta imposible manifestar constantemente su regocijo con motivo de las desgracias que pueden caer sobre la humanidad. No puede uno regocijarse cuando las enfermedades o el hambre castigan a los hombres, no puede uno regocijarse con las miserias. Correría uno el riesgo de ser lapidado.

Cuenta Mijailovsky que la idea expresada en el número de enero de 1873 de los *Anales de la Patria*, de que “después de la reforma¹ y aun en relación con ella el pueblo ruso arriesgaba ser arruinado moralmente, intelectualmente y económicamente”, que esta idea le pareció a Dostoievski una “revelación”. Es muy probable que fuese precisamente así como Dostoievski comprendiera, o más bien comentara, el artículo de los *Andes de la Patria*. La reforma en la cual depositaban tantas esperanzas, no solamente dejaría de darle al pueblo esa felicidad tan detestada, sino hasta le traería la

¹ La abolición de los siervos.

amenaza misma de una terrible desgracia. Evidentemente se prescindirá entonces del caballero de aspecto retrógrado con el cual contaba el dialéctico del subterráneo. Estamos lejos todavía del palacio de cristal si las empresas más nobles, más generosas, no conducen sino a catástrofes. Cierto es que, como publicista, no dijo Dostoievski estas cosas abiertamente. Su “crueldad” quedaba todavía disimulada. Es más: él mismo jamás dejaba pasar ocasión sin hostigar — ¡y cómo!— todas las manifestaciones de la crueldad. Protestaba, por ejemplo, contra el progreso europeo, con el pretexto de que aún se derramaría mucha sangre antes de que la lucha de clases pudiera lograr algún resultado entre nuestros vecinos occidentales. Era uno de sus argumentos preferidos que no cesaba de repetir. Pero es posible, en este caso, convencerse una vez más de que todos los argumentos son argumentos *ad hominem*. Dostoievski no es hombre de tener miedo a la sangre y a los sufrimientos; pero sabía cómo se podía actuar sobre el espíritu de las gentes, y pintaba, cuando era necesario, cuadros terroríficos. Casi en el mismo instante en que reprochaba a los europeos sus luchas relativamente poco sangrientas hasta entonces, predicaba la guerra contra Turquía a pesar de que la más modesta de las guerras hace verter mucha más sangre que diez revoluciones.

Y he aquí otro ejemplo más sorprendente aún de ese género de argumentaciones. Cuenta Dostoievski que una persona conocida suya había preconizado el empleo de la férula para los niños, pues los castigos corporales templan el carácter y lo acostumbran al dolor. La opinión de ese “conocido” no nos

interesa para nada (Dostoievski hace figurar en *El diario de un escritor* una cantidad de “conocidos” a quienes atribuye ideas sumamente “originales”); pero es curioso que semejante opinión interesara a Dostoievski y que haya prometido reflexionar sobre ella.

Ahora bien, ese mismo Dostoievski que tan voluntarioso distribuye los sufrimientos entre los hombres y hasta entre los niños, se enternecía de pronto, y se ponía sentimental, cuando se trataba del marido de la Tatiana de Puchkin¹. ¡Que lo abandonan, que lo hacen desgraciado..., que si lo deja Tatiana, es el ocaso de los ideales! Pero pienso, sin embargo, que aun fuera de los partidarios de la “crueldad”, encontraríase bastante gente dispuesta a pensar que una buena porción de “sufrimientos” habría producido un efecto excelente en aquel señor que tan alto empina su nariz y sus espaldas. Un efecto tan útil, por lo menos, como el que ejercería sobre los niños rusos, a los cuales no les faltan sufrimientos de ninguna manera, ni aun fuera de la escuela.

Se podrán encontrar numerosos ejemplos de ese género en Dostoievski. Aquí nos exige la renunciación en nombre de los sufrimientos ajenos, y una página más adelante canta un himno en honor de esos mismos sufrimientos.

De ello resulta que, mientras asume el papel de “maestro” y quiere enseñar, el hombre subterráneo no tiene nada que decir. Para poder desempeñar ese papel debe ocultar profundamente

¹ Heroína del poema *Eugenio Oneguín*.

su verdad y engañar a las gentes, tal como lo hacía el viejo cardenal. Y si ya no es posible callarse, si ha llegado el momento de revelar a todos el secreto del Gran Inquisidor, entonces los hombres han de encontrar a sus sabios, no ya entre los maestros, sino entre los discípulos que cumplen siempre, de buen grado y *bona fide*, los diferentes deberes solemnes de su cargo. Y entonces los maestros se ven privados de su última consolación; ya no se les considera benefactores y médicos de la humanidad. Se les dice: “Médico, trátate a ti mismo”. Dicho de otro modo: “Tu tarea no consiste en tratar nuestras enfermedades, sino en cuidar de tu propia salud. Ocúpate de ti, solamente de ti”.

XVII

A primera vista, el problema se simplifica; pero coloquémonos por un instante en el punto de vista de Dostoievski, del hombre subterráneo, del Gran Inquisidor, y comprenderemos entonces el suplicio que implica esta simplificación. Tratarse en el subterráneo, cuidarse, pensar en sí, ¡cuando es evidente que ya no es posible ningún tratamiento, que ya nada puede uno imaginar, que todo ha concluido! Pero, ¡es extraño!, cuando el hombre se ve amenazado por un peligro inevitable, cuando las últimas esperanzas le abandonan, se desembaraza de todos los deberes penosos que le imponen sus relaciones con sus prójimos, con la humanidad, con el porvenir de la civilización, el progreso,

etcétera, y se halla entonces ante una cuestión simple en extremo, la de su propia personalidad, ínfima y solitaria. Todos los héroes trágicos son egoístas. Cada uno de ellos, a propósito de sus desgracias, abre juicio al universo entero.

Iván Karamázov declara abiertamente: “Yo no acepto el universo”. ¿Qué significan estas palabras? ¿Por qué, pues, se precipita Karamázov, él mismo, en problemas insolubles, igual que un oso sobre el garrote que va a alcanzarlo, en lugar de huir de ellos? ¡Con todo, no es imbecilidad de su parte! ¡Bien sabe él lo que son esas cuestiones insolubles y cuán atroz es para el hombre golpear con sus alas rotas contra las murallas de la eternidad! Y, sin embargo, no cede. Nada, ni el *Ding an sich*, ni la voluntad, ni el *deus sive natura* pueden llamarlo a sosiego. Este hombre, olvidado por el bien, considera todas las doctrinas filosóficas con un desprecio y un desagrado que no disimula. “Ciertos moralistas mocosos —dice— llaman floja a nuestra sed de vida”¹.

Ninguno de los héroes de Dostoievski que osa levantarse contra el destino, termina por suicidarse, salvo Kirílov; éste se mató, no para desembarazarse de la vida, sino para poner a prueba su voluntad. A este respecto, comparten todos ellos el punto de vista del viejo Karamázov: no buscan jamás el olvido, por penosa que fuera su existencia. Un ejemplo curioso de este punto de vista nos lo brindan los sueños de juventud de Iván, de los cuales éste se acuerda en el curso de su conversación con el diablo. Un pecador fue condenado a marchar un

¹ *Los hermanos Karamázov*.

cuatrillón de kilómetros antes de que se abrieran ante él las puertas del paraíso. El pecador se obstinó: “no iré, dijo; y no se movió de su sitio. Allí quedó acostado un millón de años; y luego, al fin, se levantó y se puso en marcha. Marchó durante mil millones de años, y cuando por fin el paraíso lo acogió y no llevaba allí ni dos segundos exclamó que por esos dos segundos podía uno marchar no solamente un cuatrillón de años, sino un cuatrillón de cuatrillones de años elevados a la cuatrillonésima potencia”. ¡He ahí las cosas en que pensaba Dostoievski!

Esos cuatrillones de kilómetros, esa marcha absurda que dura millones de millones de años nada más que por dos segundos de gozo paradisíaco, inexpresable en lengua humana... es la manifestación de aquella sed de vida de la cual anteriormente se trataba. Iván Karamázov es, al igual que su padre, profundamente egoísta. No solamente no puede, ni siquiera desea tratar de disolver su ser en alguna idea superior e identificarlo con el “principio primero”, con la naturaleza, etcétera, tal como lo recomiendan los filósofos. Aunque haya recibido una instrucción moderna, no teme proclamar frente a toda la ciencia filosófica sus propias exigencias. No teme ni siquiera que se le confunda (recusándose al punto su testimonio) con su padre. Y así declara con toda franqueza: “Fiodor Pávlovich, nuestro padre, era un pequeño puerco; pero lo que pensaba era justo”. Ahora bien, Fiodor Pávlovich, el pequeño puerco, que veía y sabía perfectamente lo que la gente pensaba de él, juzgaba “que, a pesar de que había vivido

bastante, tenía necesidad de otra vida más”. Quiere todavía ser inmortal. He aquí cómo había de ello a sus hijos:

—Iván, dime, ¿Dios existe o no?

—No, no existe.

—Aliocha, ¿existe Dios?

—Sí.

—¿Y la inmortalidad, Iván, existe? ¿Una inmortalidad cualquiera, una pequeñísima inmortalidad?

—No, nada.

—¿Absolutamente nada?

—Absolutamente nada.

—¿Un cero absoluto o bien, con todo, alguna cosa? No será, pese a todo, la nada completa...

—Sí, un cero absoluto.

—Aliocha, ¿hay una inmortalidad?

—Sí.

—¿Dios y la inmortalidad existen, pues?

—Sí, Dios y la inmortalidad existen.

—¡Hum!... es probable que sea Iván el que tenga razón”.

Como veis: de tal palo tal astilla. Fiodor Pávlovich Karamázov está también embarcado en la búsqueda de una “idea superior”. Este diálogo, hay que reconocerlo, es en extremo característico. “Es probable que sea Iván el que tenga razón”; este juicio objetivo se imponía siempre ante Dostoievski, quien, sin embargo, sentía horror de él. Mas lo que es verdaderamente significativo es que Dostoievski creyera necesario distinguir a Fiodor Pávlovich. Podría parecerle al lector que, aunque existiese la inmortalidad, no sería para un ser tan vil como el padre Karamázov, y que debería haber una ley que pusiera fin a esa existencia

repugnante. Pero Dostoievski se preocupa bien poco de los sentimientos del lector. Mantiene a Rakitin a distancia de su “idea superior”, pero permite al viejo Karamázov acercarse a ella; lo acepta, aunque tan sólo fuese durante un instante, en la estimable sociedad de los presidiarios.

Y así, todo lo que hay en la vida de monstruoso, de ignominioso, de difícil, de doloroso, todo lo que hay en ella de problemático, encuentra en Dostoievski un campeón ardiente y poderoso. Como si lo hiciera expresamente, aplasta bajo sus pies, ante nuestros ojos, el talento, la belleza, la juventud, la inocencia. Hay en las novelas de Dostoievski muchos más horrores que en la realidad. ¡Y cuán admirablemente, con qué maestría, están esos horrores descritos! Ninguno de nuestros artistas supo pintar tan bien el amargor del ultraje y de la humillación. En la historia de Gruchenka, por ejemplo, o en la de Anastasia Filipovna, es la vergüenza sufrida por estas mujeres lo que sorprende muy especialmente al lector.

“Él llega —cuenta Anastasia Filipovna hablando de Totsky—, me cubre de vergüenza, me ultraja, incendia mi imaginación, me hunde en la lujuria y se marcha; ¡cuántas veces he querido, entonces, tirarme al estanque!”¹.

¡Y Gruchenka! “Ha llegado ahora —dice— el que me ultrajó; y yo estoy sentada aquí y aguardo sus noticias. ¿Y sabes tú qué fue para mí este hombre? Hace de ello cinco años me trajo aquí Kuzma. Yo me escondía de la gente a fin de que

¹ *El idiota.*

no pudieran verme ni oírme. Insignificante y boba, quedaba yo ahí sin dormir, llorando noches enteras, y pensaba: ¿dónde está, pues, ahora él, mi ofensor? Ciertamente se burla de mí con alguna otra. ¡Ah, si pudiera verlo, me decía yo, si pudiera encontrarlo algún día! Me desquitaría, me vengaría. Durante la noche, a oscuras, ahogaba yo mis sollozos en la almohada y pensaba en todo eso; me torturaba expresamente, llenaba mi corazón de odio: « ¡Me la pagará! ¡Me vengaré!» Así gritaba yo a veces en la oscuridad. Pero cuando de pronto me acordaba que nada podía yo hacerle, mientras que él, en ese mismo instante, se burlaba de mí o, tal vez, hasta ya ni pensaba en mí y me había olvidado del todo, entonces me caía de la cama al suelo, bañada por completo en lágrimas impotentes, y temblaba, temblaba hasta el alba. Por la mañana me levantaba más mala que un perro; hubiera querido devorar al mundo entero. Y más tarde, ¿sabes lo que hice? Me puse a acumular dinero, me hice despiadada, engordé. ¿Crees que me he vuelto más inteligente? ¡Pues bien, no es así! Nadie en el mundo entero lo sabe; pero cuando cae la noche, entonces, exactamente como antes, cuando no era más que una muchachita, aprieto a veces los dientes tendida en mi cama y lloro sin parar: «¡Me la pagará! ¡Me la pagará!», me digo. ¿Has entendido?»¹.

He aquí cómo nacen las convicciones en los héroes y en las heroínas de Dostoievski; y ya no hablo de Raskólnikov, de

¹ *Los hermanos Karamázov*.

Karamázov, de Kirílov, de Chátov... Todos ellos han sufrido humillaciones inexpresables.

¡Con qué talento describe Dostoievski cómo ponen ante la puerta de la casa de juego a Dolgorúkov (en *Un adolescente*), cómo cubren de salivazos al hombre subterráneo! Concentró Dostoievski todos los medios a su alcance para sorprender el espíritu de sus lectores con una fuerza desconocida hasta él; pero ya no se trataba ahora de tornar mejor al lector a fin de que los domingos y los días de fiesta consintiera en llamar “hermano” al último de los hombres. El problema es otro ahora. Es menester obtener de la ciencia, de la “ética” (como se expresan Rakitin y Dimitri Karamázov) la confesión de que la felicidad futura de la humanidad, el progreso, las ideas, etcétera; en pocas palabras, todo lo que hasta el presente justificaba los sufrimientos, la vergüenza y la muerte de los individuos, es incapaz de resolver el problema fundamental de la existencia.

Y en efecto, frente a la realidad tal como la pinta Dostoievski, es poco probable que aun el positivista más convencido, el hombre más sólidamente “bueno” pueda acordarse con toda sinceridad de sus ideales. Cuando el “egoísmo” tan calumniado por todos llega hasta la tragedia, cuando la lucha del hombre solitario se transforma en un verdadero suplicio, nadie tendrá ya el descaro de pronunciar grandes palabras. Las almas más creyentes cállanse en este caso.

Pero ahora tenemos que habérmolas no ya con la doctrina de los positivistas o de los idealistas, ni con sistemas filosóficos ni teorías científicas. Puede hacerse entrar en razón a los hombres, puede detenerse a los filósofos y los moralistas en su marcha hacia las síntesis, si se les recuerda la suerte de los héroes trágicos; mas, ¿cómo obrar frente a la vida? ¿Cómo obligarla a ella, a la vida, a tener en cuenta a los Raskólnikov y los Karamázov? La vergüenza, la conciencia moral, le faltan a ella por completo. Con indiferencia contempla ella, la vida, la comedia y la tragedia humanas.

Esta cuestión nos transfiere de la filosofía de Dostoievski a la de su continuador Nietzsche, quien fue el primero que osó escribir sobre su estandarte estas terribles palabras: “la apoteosis de la crueldad”.

XVIII

Hemos seguido la metamorfosis de las convicciones de Dostoievski. Se reduce ella, en suma, a una tentativa de rehabilitación de los derechos del hombre subterráneo.

Si ahora nos volvemos hacia las obras de Nietzsche, encontraremos desde un comienzo en estos escritos, por más que en la forma difieran de los de Dostoievski, los rasgos incontestables de ese mismo estado de espíritu que nos había sorprendido en la obra de Dostoievski. Nietzsche también, en

su juventud, fue romántico, soñador. Esto se comprueba no solamente en su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, sino también en sus artículos *Schopenhauer como educador y Wagner en Bayreuth*, a los que siguió inmediatamente *Humano, demasiado humano*, y en los cuales Nietzsche, por primera vez, se permite, tímidamente todavía y con miedo, mirar al mundo y a los hombres con sus propios ojos. Muy caro le costó esta experiencia. La mayor parte de sus amigos, Wagner entre otros, apartáronse de él. Ninguno de ellos, como suele suceder siempre en estas cosas, denotó el menor interés por las razones que habían determinado la crisis subitánea que tuvo lugar en el alma de Nietzsche. Contentáronse los amigos con indignarse por lo que llamaban la “traición” de Nietzsche; consideraban que ésta era plenamente suficiente para condenarlo. Todo el mundo sabía que Nietzsche padecía una dolorosa enfermedad; pero a los ojos de sus amigos esto no era en modo alguno una circunstancia atenuante.

Wagner, que poco tiempo antes proclamaba su admiración por Nietzsche, experimentó una indignación tal al leer *Humano, demasiado humano*, que ni siquiera juzgó necesario tratar de volver al buen camino a su joven amigo y discípulo. Se calló, muy sencillamente, y no hizo nada hasta su muerte para reanudar sus relaciones con Nietzsche.

Así pues, en la hora más difícil de su existencia, cuando el hombre, según la opinión generalmente admitida, tiene particularmente menester de un apoyo moral, se halló Nietzsche completamente solo. Verdad es que la opinión general, en este caso como en tantos otros, nos ofrece con la

apariencia de una verdad incontestable... un error no menos incontestable: en los momentos más difíciles de la existencia el apoyo de los amigos no es por lo común capaz de dar ninguna ayuda y no puede cambiar nada de la situación del hombre que sufre; su simpatía, al contrario, le resulta gravosa, pues le obliga a hacer declaraciones y confesiones. En tales momentos es preferible quedar solo. Si tiene uno la fuerza suficiente para sobrellevar el infortunio, saldrá de la lucha como vencedor; si esas fuerzas flaquean, no podrá conseguir nada ningún Wagner.

Naturalmente, no estoy hablando de las dificultades ordinarias de la existencia, cuando bastante útiles pueden ser el apoyo y los consejos de otro; sino de casos en los cuales, según la expresión de Dostoievski, la tierra tiembla bajo vuestros pies. Ahora bien, tales momentos se producen bastante más a menudo en la existencia que en las novelas. Y entonces los amigos no pueden brindarnos ninguna ayuda. Pero los amigos de Nietzsche ni pensaban en ayudarlo. Se volvieron sus enemigos y, no intentando siquiera comprender lo que en él acontecía, vengábanse con el desprecio. Pero el desprecio de los otros, según las propias palabras de Nietzsche, es mucho más difícil de soportar que nuestro propio desprecio. Y en efecto, por hondo que sea el desprecio que sienta el hombre por sí mismo, conservará, no obstante, siempre la esperanza de que, finalmente, logrará él hallar, pese a todo, alguna salida. En tanto que la condenación pronunciada por otro es implacable y definitiva. La arroja uno al pasar, sin cuidado alguno, para ya nunca volver sobre ella.

Según la declaración del propio Nietzsche, *Schopenhauer como educador* y *Wagner en Bayreuth* fueron escritos cuando él ya no tenía confianza ni en la filosofía de Schopenhauer ni en el arte de Wagner. Y, sin embargo, estos artículos son verdaderos panegíricos. ¿Cuál fue entonces la razón de semejante fingimiento? Nietzsche explica que al abandonar a sus maestros quiso expresarles su reconocimiento por el pasado. Pienso que el lector encontrará que esta manera de expresar su reconocimiento es poco digna de aprobación: hay que saber sacrificar sus amigos y sus maestros a la verdad. Es probable que tal fuese también la opinión de Nietzsche; si, no obstante, toma abiertamente el partido de Schopenhauer y de Wagner, sabiendo perfectamente que había llegado para él el instante de decirles adiós, es porque otras razones le asistían para obrar así, menos bellas tal vez, pero seguramente más profundas y más serias. No se trataba en este caso de los maestros, sino del propio discípulo. Es probable que Nietzsche hubiese abandonado a sus maestros menos ceremoniosamente, de haber sabido con claridad a dónde tenía que dirigirse luego de haberse separado de ellos. Sabemos que el reconocimiento y la gratitud no le impidieron escribir más tarde un artículo violento contra Wagner y llamar a Schopenhauer un “viejo monedero falso”. Pero esto sucedió ya hacia fines de su carrera, en 1886-1888. En 1875, no osó creer que los pensamientos y sentimientos, todavía oscuros y caóticos que nacían en su alma, podían oponerse a la filosofía acabada y armoniosa de Schopenhauer, admitida ya por tantos espíritus, y a la gloria inmensa de Wagner.

Parecía a Nietzsche que la peor desgracia que podía sucederle a un hombre era romper con sus maestros, traicionar su antigua fe y sus convicciones. Se imaginaba que los hombres reciben de una vez para siempre sus convicciones de manos de sus maestros. Aunque había leído mucho, no se le ocurría que las convicciones así recibidas de otros, listas y terminadas, valen menos que aquéllas que elabora uno mismo por acción de su propia experiencia y de las pruebas sufridas. O más bien, si así lo queréis, sabía también eso; él mismo habla de ello, pues en los libros que había leído (en Schopenhauer, por ejemplo), estas cosas están dichas muchas veces y detalladamente. Pero cuando aconteció la “experiencia”, cuando se reveló lo desconocido, Nietzsche, como todos los que estuvieron en su situación, dejó de adivinar qué era precisamente eso de que se hablaba en los libros. Sintió simplemente que en su alma nacía alguna cosa atroz, monstruosa. No reconocía en su suplicio, en su desesperación, aquel glorioso “sufrimiento” que siguiendo a Schopenhauer invocó y bendijo él mismo en *El nacimiento de la tragedia*. ¡Veíase tan poco semejante a esos héroes, a esos pecadores interesantes del tipo de Tannhäuser, que se mostraban tan bien en las óperas de Wagner! No había en su situación ni el menor rasgo de belleza trágica, de aquella belleza trágica que él estaba habituado a admirar en las obras de los antiguos. No había raptado el fuego del cielo para mayor bien de la humanidad. No había adivinado, cual Edipo, el enigma de la esfinge. Ni siquiera había estado en la gruta de Venus.

Al contrario: si contemplaba su pasado, no distinguía allí más que una serie de vergonzosas humillaciones. He aquí cómo se le presentaba a él su pasada actividad al servicio del arte, esto es, la historia de sus relaciones con Wagner:

“Había en cierto partido —dice en el apólogo *El mártir a pesar suyo*— un hombre demasiado holgazán y demasiado flojo para contradecir nunca a sus camaradas; se le empleaba para todo, todo se lograba de él, ya que la mala opinión de sus correligionarios lo hacía temblar más que la muerte: era una pobre alma débil. Ellos lo sabían y gracias a dichas cualidades hicieron de él un héroe y hasta un mártir. Por más que interiormente el flojo dijera siempre «no», sus labios decían siempre «sí», aun en el cadalso, cuando moría por las ideas de su partido: es que a su lado había uno de sus viejos compañeros, que lo tiranizaba con la palabra y la mirada, al punto que sufrió la muerte verdaderamente de la manera más firme y fue celebrado después como mártir y gran carácter”¹.

Si estas líneas resumen el “pasado” de Nietzsche, ¿puede admitirse que, al dejarlo, haya experimentado un sentimiento de gratitud? ¿No es más probable que los artículos *Wagner en Bayreuth* y *Schopenhauer como educador* hayan sido escritos porque Nietzsche continuaba sintiendo pesar sobre sí la mirada de Wagner (y acaso no solamente la de Wagner), y no podía luchar contra su influencia hipnotizadora? ¿Y cómo, por otra parte, hubiera podido combatirla? Para comenzar, hubiera tenido que arrancar de su propio corazón todo respeto por sí

¹ *Humano, demasiado humano*, tomo I.

mismo, llamar a su pasado con el nombre que realmente le convenía y admitir que los periodistas a quienes él acostumbraba considerar como a miserables gentes mediocres, tenían plenamente razón al llamarle “el lacayo literario de Wagner”. Dicho de otra manera, le era menester resignarse al destino del “último de los hombres”. No se resuelve uno fácilmente a tales decisiones.

Nietzsche continúa esperando que aún podrá ser útil a su partido, cuando menos sosteniendo con su pluma sus principios y esfuerzos. Así llegará a mantener, con todo, su buena fama, y nadie sabrá de su vergonzosa y profunda desdicha. Esto tiene su precio. Nietzsche fue hombre soberbio. No quería exponer sus llagas a miradas extrañas; quería ocultarlas. Y fue así como se vio obligado a fingir y a mentir y a escribir ditirambos a la gloria de Schopenhauer y de Wagner, a quienes en su alma casi odiaba, por considerarlos como principales culpables de su tremenda desgracia. Pero, hablando claramente, ¿quién, pues, tenía necesidad de su verdad? ¿Y qué hubiera podido contar, si hubiese querido decir su verdad? ¿Podía confesar francamente que no servía para nada? ¿Pero era él el único? ¿Y esa confesión, sorprendería o interesaría a las gentes?

En suma, nada de particular se había producido. Nietzsche se creía hombre digno, destinado a llevar a cabo una obra importante. Y ahora resultaba que se había equivocado, que no era sino un ente lamentable y miserable. Tal cosa acaece a veces en la existencia. Nadie repara en ello. Nietzsche mismo pudo, verbigracia, convencerse de que David Strauss,

considerado por los alemanes como gran filósofo y notable estilista, no era en realidad sino un filisteo instruido que escribía bastante mal. ¿Acaso este descubrimiento sorprendía y espantaba a quienquiera, incluso al propio Nietzsche? ¡No, por cierto! Hay sobre la faz de la tierra cantidad suficiente de buenos escritores y de filósofos notables sin David Strauss. Si Nietzsche hubiera razonado objetivamente, habría podido ver que su propio caso no presentaba ninguna importancia particular. Y si, al mismo tiempo, se hubiera acordado de los principios fundamentales de la filosofía de Schopenhauer, habría podido consolarse perfectamente de su desgracia. La “voluntad” ha quedado incommovible; ¿vale, pues, la pena de preocuparse por el aniquilamiento de un individuo; es decir, de uno de los innumerables casos de su objetivación? Mas, por lo común, los “principios fundamentales de la filosofía” se esfuman en nuestro espíritu, tan pronto como el hombre se encuentra frente a las realidades de la vida. Si Nietzsche se acordó entonces de Schopenhauer, no fue ciertamente para hallar en él un apoyo o alguna consolación; sino, antes bien, para maldecirlo como a su enemigo más maléfico.

“Pero yo les hablaré a mis enemigos de esta suerte: ¿Qué es matar a un hombre, al lado de lo que vosotros habéis hecho? El mal que vosotros me habéis hecho es más grande que un asesinato; me habéis arrebatado lo irremplazable: ¡así os hablo, enemigos míos! ¿No habéis dado muerte acaso a las visiones de mi juventud y a mis más caros milagros? Vosotros me habéis arrebatado mis compañeros de juego, ¡los genios

gozosos! A su memoria brindo esta corona y esta maldición, ¡Esta maldición contra vosotros, enemigos míos!”¹.

Estas palabras de Zaratustra se refieren a Wagner y a Schopenhauer. Nietzsche maldice a los maestros que han pervertido su mocedad.

XIX

Pero, una vez más, nos preguntamos: *wozu solch Lärm*². ¿Qué ha pasado? ¿Nietzsche está a punto de perecer? ¿Pero es ésta una razón suficiente para maldecir de la filosofía de Schopenhauer y de la música de Wagner? Si nos acordamos de las primeras obras de Nietzsche, si escuchamos la enseñanza de Zaratustra sobre el “superhombre”, nos parecerá que en resumidas cuentas no tuvo Nietzsche ningún motivo para tanta agitación. Si una existencia ha quedado malograda, la desgracia no es grande. La naturaleza produce millones de individuos, y su finalidad no es la conservación y el desarrollo de uno de estos ejemplares, sino la perfección de la especie, de la raza. Así hablaba Schopenhauer. Así o casi *Así habló Zaratustra*. Han quedado rotos los sueños de juventud de un profesor, ¿y qué importancia tiene? ¿Amenaza eso el porvenir de la humanidad?

¹ *Así habló Zaratustra*: “El canto del sepulcro”.

² ¿A qué tanto ruido? (N. del T.)

Comprendía Nietzsche que los principios filosóficos que él recibió de manos de Schopenhauer contenían su condenación. ¡Conque hubiese podido él considerarse hombre notable! Pero para su justificación, ni siquiera podía apelar a sus talentos. Tal como lo demuestra el texto que acabamos de citar, en esa época considerábase él mismo servidor de Wagner. ¿Qué derechos a la existencia tiene, pues, un ser tan miserable? ¿No valdría más desaparecer modestamente, sin llamar la atención, y ceder el sitio a representantes más dignos de la raza humana?

Ahora se le presenta a Nietzsche la oportunidad de realizar las nobles exigencias de la moral que Schopenhauer había tomado bajo su protección y de demostrar así, no mediante las palabras sino con los actos, que el sacrificio de sí mismo no es una palabra exenta de sentido, sino una fuerza grande capaz de inspirar al hombre y de conferirle la audacia necesaria para sobrellevar dócilmente el destino más penoso. Pero Nietzsche obra justamente en contra de sus viejas convicciones, que había recibido de su gran educador, Schopenhauer. En lugar de someterse, de regocijarse en medio de su desgracia con los éxitos pasados y las nuevas esperanzas de la humanidad —lo cual habría sido conforme a las ideas expresadas en *El nacimiento de la tragedia*— se atreve Nietzsche a verificar y a juzgar, desde el punto de vista de su propio destino, la verdad de los ideales legados por una historia milenaria, y tantas veces justificados por los espíritus más grandes de la humanidad.

Ya en *Humano, demasiado humano* agita la cuestión del valor de los “móviles no egoístas, de los instintos de compasión, de renuncia, de sacrificio, que precisamente

Schopenhauer ha dorado, divinizado, sublimado durante tanto tiempo, hasta que llegaron a ser para él, finalmente, valores *an sich*¹.

Y para resolver esta cuestión ya no se dirige, como otrora cuando escribía sus primeras obras, a los filósofos, a los poetas, a los predicadores; en una palabra, a las doctrinas que se transmitían durante siglos a través de las generaciones. Sabe que no encontrará allí la respuesta que le hace falta, como si todos los sabios se hubiesen puesto de acuerdo para callar justamente lo que a él le resultaba más valioso. Y durante mucho tiempo no osa decir una palabra sobre sus propias obras, de las cuales tan orgullosamente habló antaño, con la certidumbre de un juez que lo sabe todo y todo lo comprende. Sólo más tarde, varios años después, trata de juzgar su obra inicial, en su prefacio o más bien su apéndice a *El nacimiento de la tragedia*.

¡Extraño es el corazón del hombre! Aunque ese libro le parece mal escrito en más de un sentido, aunque discierne perfectamente sus defectos (“pero ese libro en el cual se desahogó mi ardor juvenil... qué libro *imposible* hubo de nacer de un problema tan poco juvenil”²), no puede dejar de experimentar cierta ternura paternal a su respecto. Y no obstante, a decir verdad, debía de odiarlo, al igual que los escritos de Schopenhauer y la música de Wagner. Expresaba ese libro, en efecto, su aislamiento frente a la vida, su temor de

¹ En sí. (N. del T.)

² *El nacimiento de la tragedia*.

la realidad, ese romanticismo, en una palabra, que gracias a la educación particular recibida por Nietzsche se desarrolló como un portento y se apoderó por completo y desde su primera juventud de su alma confiada. No solamente *El nacimiento de la tragedia*, sino todas sus obras anteriores a *Humano, demasiado humano* debían de serle profundamente antipáticas a Nietzsche, por la misma causa. Están todas ellas impregnadas de romanticismo; se reducen todas a un gracioso juego de imágenes poéticas hechas y de conceptos filosóficos. A los ojos del joven Nietzsche, la palabra de Schopenhauer era ley: “Pertenezco —escribía en 1875, teniendo ya treinta años, y comenzando a formularle entonces la realidad sus terribles exigencias—, pertenezco a aquellos lectores de Schopenhauer que, no bien acaban de leer la primera página de sus obras, saben ya que leerán todo lo que él ha escrito y prestarán en general un oído atento a cada una de sus palabras. Él conquistó inmediatamente mi confianza, y ésta no ha disminuido al cabo de nueve años. Lo comprendo como si escribiera especialmente para mí”¹.

Veis que en mal sitio ha depositado Nietzsche su confianza. En general, hay que mostrarse más prudente en tales casos: menos que nadie es Schopenhauer apto para educar a la juventud, ya que los jóvenes, aun los mejor dotados, no se preocupan comúnmente sino bien poco, en suma, de las cuestiones que él trata. La situación era idéntica en cuanto a la música: Wagner y sus óperas son dañinas a espíritus

¹ *El nacimiento de la tragedia*.

insuficientemente maduros, por obligarles a penetrar antes de lo que fuera deseable en las esferas que les son extrañas e inasequibles. Más tarde Nietzsche se dio cuenta perfectamente de ello: “Estaba yo enamorado del arte —escribe—, lo amaba con verdadera pasión y, finalmente, no veía más que arte en todo lo que existe; sucedía esto en la época en que de ordinario son otras las pasiones que turban al alma humana”¹.

En un sentido general puede decirse, sin embargo, que la seducción que ejercen Schopenhauer y Wagner no es necesariamente nefasta. Si la existencia de Nietzsche hubiera transcurrido sin complicaciones, habría conservado tal vez hasta su vejez sentimientos de amor y de fidelidad para con sus maestros. No siempre ejerce el romanticismo una acción desastrosa sobre el destino humano; está lejos de ello. Protege a los hombres contra los choques demasiado brutales de la existencia y permite a las almas bellas conservar ese optimismo, esa confianza, esas convicciones fuertes y luminosas que estimamos por encima de todo en los filósofos.

Nietzsche hubiera podido desarrollar hasta el fin de sus días las ideas que expresó en *El nacimiento de la tragedia*. Hubiera podido enseñar a los hombres que es menester reconciliarse con los horrores de la existencia; hubiera podido, tal cual lo hacía su predecesor, glorificar “al filósofo, al artista y al santo”. Y hubiera ciertamente conquistado el respeto de sus contemporáneos, la gloria y el reconocimiento de la

¹ *Obras póstumas*. (Nota de la edic. francesa)

posteridad. ¿No llama obra genial, el profesor Riel, a *El nacimiento de la tragedia*?

Puede que este juicio del profesor alemán, es verdad, no esté del todo exento de cierta astucia. Puede que Riel, juzgando inconveniente condenarlo todo en Nietzsche, y queriendo conservar la actitud de un testigo imparcial, haya preferido alabar exageradamente el libro de Nietzsche que más se parecía a los que escribe todo el mundo, a fin de tener acto seguido las manos libres para atacar sus otras obras. Queda, no obstante, fuera de toda duda que si Nietzsche hubiera continuado escribiendo en el estilo de *El nacimiento de la tragedia*, no se habría apartado de las convicciones y nociones generalmente admitidas más que en lo justamente permitido, y hubiera permanecido así dentro de los límites de la originalidad deseable. Hubiera tenido ciertamente adversarios al comienzo de su carrera literaria, mas hubiera acabado por alcanzar aquella maestría que encanta hasta a los propios enemigos y asegura al autor el respeto de sus cofrades. Es cierto que, siendo las circunstancias diferentes, Nietzsche habría escrito también de otra manera; y luego el profesor Riel hubiera podido, a toda conciencia, calificar de geniales todas sus obras.

Mas el hado decidió las cosas en otro sentido. En lugar de permitirle a Nietzsche ocuparse apaciblemente del porvenir de la humanidad y del universo, el hado, al par que a Dostoievski, le planteó una pequeña cuestión sencillísima, una cuestión concerniente a su propio porvenir. Y el filósofo profundo, que sin inmutarse contemplaba los sufrimientos del universo,

sintióse totalmente confundido y perdió la cabeza cual un niño extraviado en el bosque, ante esa cuestión única, considerada ordinariamente como simple y fácil. En tal situación, su sabiduría de antes le resultó inútil y hasta penosa. “Todo lo que es solemne me desagrada —escribe—. ¿Qué somos nosotros?”¹.

Ahora bien, eso, lo que es “solemne”, era precisamente lo que daba un sentido a su vida hasta entonces, lo que él consideraba como manifestación de aquella alta sabiduría a cuya enseñanza se sentía providencialmente llamado. Y ahora es preciso abandonar todo esto. ¿Pero qué es lo que va a quedar entonces? ¿Cómo mirarles a la cara a las gentes, qué decirle a Wagner, qué emprender estando uno solo consigo mismo? Durante algún tiempo se esfuerza Nietzsche por reconciliar la nueva realidad, que ha entrevisto, con sus antiguas convicciones.

Tal como ya queda dicho, escribe sus ensayos sobre Schopenhauer y Wagner en la esperanza de que el hábito imponga sus derechos, y de que él pueda mantener su fe en los ideales, la que tanta falta le hace entonces. Pero el cálculo estaba mal hecho. No es nada fácil servir a una idea en forma hipócrita, ni aun en las circunstancias comunes. Mas para Nietzsche, en su situación atroz, tal fingimiento llegó a ser un verdadero suplicio. Vio que le era *imposible* continuar viviendo como en el pasado. Y sabiendo lo que le esperaba, sabiendo que sus amigos, y principalmente Wagner, no le

¹ *Obras póstumas.*

perdonarían jamás su traición, se apartó de los antiguos dioses y se arriesgó sobre un camino nuevo; aunque este camino nuevo no le prometiera más que peligros, dudas torturantes, y la eterna soledad...

XX

¿Y provisto de qué emprendió esa ruta? ¿Qué llevaba consigo en reemplazo de las antiguas convicciones? La respuesta cabe en esta sola palabra: *nada*. Nada, a no ser, al presente, ignominiosos padecimientos físicos, recuerdos humillantes, un terror loco frente al porvenir. Ninguna esperanza podía conservar, ¿pues para qué puede servir un hombre enfermo, quebrantado, y que había gastado los mejores años de su existencia en trabajos inútiles? Hasta la edad de treinta años, exactamente como nuestro Ilya Murometz¹, permaneció sentado, inmóvil, contemplando los ideales de otros. Y ahora ha menester levantarse y ponerse en marcha. Pero sus piernas le niegan el servicio y los ancianos venerables de la leyenda rusa no acudirán a ofrecerle el filtro mágico: en nuestra época ya no existen los milagros. Y luego, su enfermedad evolucionó de tal manera que se vio obligado a abandonar las ocupaciones pedagógicas que llenaban sus jornadas y a permanecer ocioso durante las veinticuatro horas del día, solo con sus pensamientos y sus recuerdos. Ni siquiera

¹ Héroe ruso de canciones de gesta.

la noche le traía el tan deseado apaciguamiento, pues sufría de insomnios, compañeros habituales de las enfermedades nerviosas.

Y un hombre así se vuelve escritor y se permite enseñar. Con toda naturalidad surge ahora la pregunta: un hombre así, ¿tiene derecho a escribir? ¿Qué puede referirnos? ¿Que sufre y que ha sufrido? Pero ya hemos escuchado bastantes lamentaciones de parte de los poetas, y hace mucho ya el joven Lermontov expresó con franqueza este pensamiento que los otros mantenían en secreto. *¿Qué nos incumbe a nosotros el que Nietzsche sufra?* Y luego, el caso de los poetas es muy distinto: ellos no se contentaban con quejarse y nada más; ¿quién los escucharía si se contentaran con quejarse? Expresan sus quejas en bellos versos sonoros, y sus lágrimas engendran espléndidas flores. Admiramos las flores y no pensamos en las lágrimas. Nos entusiasma la divina armonía de los versos, aun cuando el sentido de las palabras sea doloroso. Pero Nietzsche es filósofo: no sabe, no debe cantar. Está obligado a hablar; ¿osará ofrecer a los hombres el recitativo monótono de los terrores que ha experimentado? ¿O bien posee también la filosofía, por su parte, sus llantos y su poesía, que vienen a formar su *razón de ser*? Esta conciencia entre las ciencias, ¿no será un arte, el arte de presentar como verdaderas toda suerte de cosas interesantes y placenteras? Escuchemos un poco las explicaciones de Nietzsche. Poca gente puede comparársele en cuanto a la diversidad de su experiencia. Él mismo nos contará detalladamente cómo escribía sus libros.

“Aquél que pueda adivinar aunque tan sólo sea parcialmente —escribe— a qué consecuencias conduce toda sospecha profunda, aquél que conozca el frío y el horror de la soledad a la cual nos condena toda concepción del mundo completamente diferente de la generalmente admitida, ése comprenderá también cuán a menudo, para curarme de mí mismo, para olvidarme de mí mismo, aunque tan sólo fuese por un instante, me vi obligado a buscar refugio en alguna veneración, en el odio, en la ciencia, en la ligereza de espíritu, en la imbecilidad; y porque, en los casos en que no encontraba listo lo que yo necesitaba, me lo creaba artificialmente y me permitía falsificar e inventaba (¿hacen acaso otra cosa los poetas? ¿Y, en genera!, por qué existe el arte?)”¹.

Es interesante esta confesión, ¿no es verdad? El arte es considerado una falsificación consciente de la realidad; y a los filósofos se les recomienda idéntico procedimiento. Imposible soportar de otra manera el espanto y el frío de la soledad. ¿Pero acaso la falsificación, y sobre todo la falsificación consciente, es capaz de ayudarnos en tales casos? ¿Acaso la visión particular que tiene uno del mundo deviene entonces menos desesperadamente triste? ¿Y nos es dado modificar a nuestro antojo nuestra visión? Nosotros vemos lo que vemos, lo que está ahí delante de nosotros, y ningún esfuerzo de voluntad es capaz de hacemos ver negro lo que es blanco y viceversa.

¹ *Humano, demasiado humano.*

Pero Nietzsche, así parece, pensaba otra cosa. En el prefacio del tomo tercero de sus obras, Nietzsche dice: “Fue entonces — (esto es, durante su enfermedad) — cuando aprendí esos discursos que sólo conocen los hombres solitarios y los que han sufrido mucho: hablaba yo sin testigos, o más bien sin pensar en testigos, y sobre cosas que no me atañían, pero en un tono como si tuvieran para mí una importancia constante. Fue entonces cuando aprendí el arte de parecer valiente, objetivo, y ante todo... bien de salud y chancero. Creo que para un enfermo esto es un indicio de buen gusto. Pero con todo, aquello que encierra el encanto particular de este libro no podrá quedar oculto a las miradas más perspicaces, más simpatizantes. Estas observarán que un hombre enfermo y privado de todo, habla como si no estuviera enfermo ni fuera pobre. Aquí se esfuerza un hombre, con todos los medios, por conservar el equilibrio, la calma y hasta la gratitud hacia la vida. Aquí reina una voluntad severa, resuelta, siempre plena de fervores, que se ha puesto por meta defender la vida contra los sufrimientos y rechazar todas las conclusiones que, cual hongos venenosos de la tierra cenagosa, brotan de los sufrimientos, de las desilusiones, de la soledad...”¹.

Ahora sabemos cómo escribía Nietzsche sus libros. Parecería que no le fue dado escapar a la dominación de las ideas. Otrora, al defender a Schopenhauer y a Wagner, hablaba de cosas que le eran extrañas aparentando que le importaban muchísimo. Ahora, al entrar en la carrera de abogado de la

¹ *Humano, demasiado humano.*

vida, sofoca de nuevo, así parece, todas las protestas, todo lo que hay en él de personal, de particular, para glorificar a su nuevo cliente. De nuevo disimula hipócritamente y representa un papel; mas esta vez no inconscientemente, no ya con el alma pura, como en los tiempos de su juventud. Ahora se da cuenta de su conducta. Ahora sabe que no se puede obrar de otra manera; y no solamente ya no tiene miedo de decir en alta voz “¡sí!” mientras todo su ser repite “¡no!”, sino que hasta se enorgullece de este arte y le encuentra un encanto particular. Rechaza todas las conclusiones que germinan sobre el terreno de las decepciones, de los sufrimientos y de la soledad; vale decir, precisamente las únicas conclusiones que pueden nacer naturalmente en las circunstancias en que él se halla. ¿Qué es, pues, lo que vive en él y ejerce semejantes derechos soberanos sobre su alma? Puede que sea la antigua razón, la que ya antaño le había jugado a Nietzsche esa mala pasada, y que se había visto por ello privada de todos sus derechos. ¿Habría reconquistado ella, por la fuerza o la astucia, sus antiguos privilegios? ¿O son antes bien la vergüenza y el temor del qué dirán los que inclinan a Nietzsche hacia una creencia que le es extraña, y persuaden a este hombre enfermo y desdichado a fingir salud y dicha? He ahí un hecho importante en extremo.

Ya a partir de ahora nos es necesario indicar que en todas sus obras, hasta en las últimas, donde Nietzsche se declara abiertamente inmoral y ateo, donde toma por divisa las palabras terribles que en la Edad Media servían como misteriosa consigna a una de las sectas mahometanas que luchaban contra los cruzados: “nada es verdadero, todo está

permitido”, apela siempre Nietzsche a una instancia suprema que él denomina simplemente “la vida”, o “el conjunto de la vida”, y no osa jamás hablar en su propio nombre. De ahí esa impresión causada por la lectura de sus obras que hace pensar en las palabras burlonas de Dostoievski: “todo está permitido... ¡perfectamente!... Pero si se os antoja bribonear, ¿qué necesidad tendréis entonces todavía de la sanción de la verdad?”¹.

Para los adoradores del imperativo categórico esa búsqueda por Nietzsche de la sanción de la verdad podrá ser la mejor refutación de toda su doctrina; y me asombra que nadie le haya opuesto aún ese argumento, invencible a primera vista. Tanto más, por cuanto las contradicciones que se comprueban con frecuencia en los juicios de Nietzsche, y que le fueron reprochadas muchas veces, provienen sobre todo del respeto que brinda al nuevo “Moloch de la abstracción”, que vino a reemplazar a los antiguos.

No quiero decir con ello que “la sanción de la verdad” o, para decirlo mejor, toda sanción suprema, protege a cuantos proclaman que *no* está permitido todo y se abstienen de “bribonear”, en el sentido, evidentemente, en que esta palabra fue empleada por Dostoievski (pues tales salvedades son todavía necesarias). Hay más aún: ya he indicado que a través de la veneración que siente Dostoievski por el presidio trasluce claramente el sentimiento de que aquella sanción, de la cual los idealistas se vanagloriaban hasta entonces como de su

¹ *Los hermanos Karamázov.*

prerrogativa exclusiva e inalienable, ha sido usurpada por los idealistas en forma absolutamente ilegal.

Ya Schiller, sin vacilación alguna, sin pensar siquiera en la posibilidad de tales dudas, puso en boca de Felipe II las siguientes palabras:

“Gern mag ich hoeren, dass Karlos meine Taten hasst, Doch mit verdruss entdeck ich, dass er sie verachte”¹.

Esta frase definió y fijó de una vez para siempre las relaciones mutuas de los tipos morales que Felipe II y Don Carlos representan. Don Carlos desprecia, y Felipe II se sentiría halagado si al menos se viera odiado por su hijo. Y nadie podía dudar de que las relaciones entre el bien y el mal, para emplear una fórmula más abstracta, se mantendrían así por los siglos de los siglos: el mal no puede vencer el desprecio del bien, y por eso se desprecia en secreto a sí mismo. Dicho de otro modo: la sanción de la verdad está de parte de Don Carlos y de su belleza de alma. En cuanto a Felipe II, si quiere “bribonear”, que abandone toda esperanza de sanción alguna.

Y de esta suerte sucedían las cosas en los tiempos de Schiller. Pero de entonces a esta parte las circunstancias han cambiado. Ahora son los Don Carlos los que esperan que los Felipe II les den la limosna de su odio, pero no obtienen más que su desprecio. Véase, por ejemplo, a Dostoievski en el presidio; o bien a Nietzsche, que ha expresado tan claramente

¹ Me entero con agrado que Oírlos odia mis acciones, pero me resulta fastidioso descubrir que las desprecia. (*Don Carlos.*)

este pensamiento, en las palabras de Zaratustra anteriormente citadas: “¿Conoces tú, amigo mío, la palabra desprecio y los sufrimientos de tu justicia que te obliga a ser justo con quienes te desprecian?” Traducid estas palabras a un lenguaje Concreto —tales traducciones son obligatorias para todos los que buscan en los libros otra cosa que un placer estético— y obtendréis la nueva fórmula de las relaciones mutuas de Felipe II y Don Carlos. Ya no es Felipe II quien conoce las palabras del desprecio, ya no es él quien sufre, debido a la necesidad de admitir que la justicia (la sanción de la verdad) no está con él, sino con sus enemigos: todos estos placeres son ahora la parte que le toca a Don Carlos.

XXI

Pero dejemos de lado toda discusión sobre la sanción y sobre lo que en suma pretenden las gentes cuando tan apasionadamente, tan despiadadamente, tan cruelmente se esfuerzan por demostrar sus derechos exclusivos a esa sanción.

Otra cosa nos preocupa ahora. ¿Qué hacer con las obras de un escritor que, según su propia declaración muchas veces repetida, se mostraba en sus libros distinto de lo que era en realidad? A un lector ruso la manera de Nietzsche no le parecerá, es cierto, nada excepcional. Tenemos a Dostoiévski que habla como si no fuese un hombre subterráneo, como si no

fuese un Raskólnikov, un Karamázov, que simula la fe, el amor, la dulzura, y todo lo que os plazca. Tenemos al conde de Tolstoi, que escribía “por vanidad, por amor al lucro, por orgullo”, tal como lo cuenta él mismo en un rapto de tardío arrepentimiento (en su *Confesión*). No nos está permitido, por tanto, rechazar sin más a Nietzsche, aunque quisiéramos hacerlo; pues estaríamos obligados a rechazar al mismo tiempo a Dostoievski y a Tolstoi. Nos es, pues, menester plantear así la cuestión: ¿qué vale una simulación semejante? Y luego, ¿es necesaria?

Demos una vez más la palabra a Nietzsche. En el prefacio a *Humano, demasiado humano*, del cual hemos citado algunos pasajes en el capítulo anterior, encontramos una frase que parece esclarecer por completo y justificar ese extraño procedimiento: “... Entonces —dice Nietzsche— me elaboré un nuevo principio; un enfermo *no tiene todavía el derecho* de ser pesimista; y luego entablé una lucha paciente, obstinada, contra la tendencia fundamental anticientífica de todo pesimismo romántico que interpreta las experiencias particulares, personales, y las amplifica hasta convertirlas en juicios generales, hasta condenar el universo. Y me esforcé pues entonces por encaminarme en otra dirección. El optimismo, como medio de restablecer mis fuerzas para obtener más tarde de nuevo el derecho a ser pesimista, ¿comprendéis esto? Al igual que el médico transporta a su enfermo a un ambiente totalmente distinto... en la misma forma yo, en calidad de médico y de enfermo, me obligué a transportarme

hacia un clima espiritual totalmente nuevo, nunca todavía ensayado”¹.

¿Pero acaso estas reflexiones justifican la simulación del autor? Admitamos que un enfermo no tenga, en efecto, el derecho de ser pesimista (¡derecho bastante envidiable!), y que el optimismo, como cambio de clima espiritual, pueda ser útil al discípulo de Schopenhauer y de Wagner. Pero el lector a quien le tocó en suerte tener en sus manos la primera edición de los dos tomos de *Humano, demasiado humano*, no provista todavía de ese prefacio escrito ocho años más tarde, ¿cómo habría podido adivinar que tenía que habérselas no con simples libros, vale decir con la expresión directa de las convicciones del autor, sino con un estado intelectual creado artificialmente por razones de higiene espiritual? Ni el título del libro, ni los pensamientos en él desarrollados, revelaban nada de eso. Si Nietzsche no hubiera escrito más que los cuatro primeros volúmenes de sus obras, ni el lector más perspicaz y mejor dispuesto frente al filósofo, habría podido descubrir sus reales intenciones. Y aun hoy mismo, poseyendo los largos prefacios de Nietzsche y conociendo sus últimas obras tanto como su biografía, los críticos siguen, no obstante, obstinadamente persuadidos de que en *Humano, demasiado humano* y en *Aurora* es Nietzsche un positivista riguroso.

Estas obras no han logrado, pues, su objetivo. Nietzsche hubiera debido llevar a cabo sus experimentos terapéuticos no en público, sino en su casa, sin decirle nada a nadie. ¿Podía

¹ *Humano, demasiado humano*, tomo I.

Nietzsche ignorar esta verdad elemental? La explicación que nos ofrece no puede por tanto tener más valor que el de un dato biográfico, y es incapaz de aclararnos los procedimientos de la búsqueda de la verdad que empleaba Nietzsche en el curso de ese período de su existencia.

Mientras tanto, aunque tímidamente todavía, desarrolla a partir de *Humano, demasiado humano* las ideas morales que sostuvo hasta el fin de su vida; así lo indica él mismo, por otra parte, en su prefacio a la *Genealogía de la moral*. Y si queremos llegar a la fuente de las concepciones nietzscheanas sobre el universo, si queremos saber cómo “nacieron” sus nuevas convicciones (ya que es éste el objeto de nuestra tarea), no tenemos derecho a considerar sus obras positivistas como otra cosa que unos experimentos de tratamiento efectuados por un enfermo sobre sí mismo. Es, por el contrario, menester buscar y descubrir allí todo lo que más urde condujo a Nietzsche a la fórmula: “más allá del bien y del mal”, a la apoteosis del egoísmo, a la glorificación de la crueldad, a la doctrina del eterno retorno, a la “voluntad de poder”, y aun al ideal del Superhombre.

Si estudiamos atentamente esas obras podremos convencernos de que nos revelan a veces el pensamiento del autor mucho mejor que los ardorosos discursos de Zaratustra y que ese frenesí de un espíritu en vísperas de ensombrecerse que se manifiesta en el *Anticristo*. Así, pues, sólo con las más grandes reservas puede aceptarse esa historia del tratamiento; más vale hacer por el momento caso omiso de ella.

Mucho más importante y mucho más digna de atención, por consiguiente, nos parece otra explicación que de paso ya hemos indicado. Dice Nietzsche que en *Humano, demasiado humano* se propuso como meca defender la vida contra los sufrimientos y alejar todos los razonamientos que, cual hongos venenosos, brotan en el terreno cenagoso de los sufrimientos, de los desencantos, de la saciedad, de la fatiga. Esto es ya, ciertamente, un método de búsqueda de la verdad, si bien negativo. No nos queda ahora más que verificar su valor. ¿Es capaz este método de conducirnos hacia la verdad; o, bien al contrario (con los métodos tales cosas pueden acontecer), no nos aleja de nuestra meta? Volvamos una vez más al experimento de Nietzsche.

Al hablar de Sócrates y su doctrina dice: “los filósofos y los moralistas se engañan ellos mismos cuando se imaginan que es posible escapar a la *decadencia* haciéndole la guerra. No pueden sustraerse a ella: todos los remedios que empleen en contra suya no serán más que la expresión de esa misma decadencia; sólo modificarán las formas, el fondo quedará idéntico. El caso de Sócrates no fue más que un error. Esta aspiración hacia la clara luz del día, hacia la razón a toda costa, ese deseo de tornar la vida clara, fría, prudente, consciente, antiinstintiva... todo esto no era sino una enfermedad, una enfermedad nueva, y en manera alguna un retorno a la “virtud”, a la “salud”, a la “felicidad”... Estar *obligado a luchar* contra los instintos es una fórmula de decadencia;

mientras la vida es ascendente, la felicidad es el equivalente del instinto”¹.

Todo esto se refiere a Sócrates y a su teoría de la lucha contra sí mismo; o sea la “teoría del mejoramiento”, como se expresa Nietzsche. Es absolutamente imposible vencer en sí la decadencia. Sócrates es un decadente, y todos los esfuerzos que hizo para librarse, no son sino la renovada expresión de su decadencia. No vale nada como maestro, y su doctrina debe ser rechazada. ¿Y, en este caso, Nietzsche mismo?

En las notas que se encontraron después de su muerte, él se declara, intelectualmente próximo a Sócrates (“Sócrates, es necesario que lo confiese, está tan cerca de mí que me veo constantemente obligado a luchar contra él”). Pero hay más aún: en ese mismo tomo VIII, en el cual el autor condena la moral del mejoramiento como un medio desesperado de salvar a hombres irremediabilmente perdidos, encontramos, en el prefacio del artículo sobre Wagner, la frase siguiente: “A la par que Wagner, soy hijo de nuestra época, un decadente; pero, por mi parte, he comprendido y he luchado, el filósofo en mí ha luchado”².

Mas esta misma lucha, tal como la hemos visto, no es tampoco más que una enfermedad, una nueva manifestación de esa decadencia. Por tanto, todos los esfuerzos de Nietzsche han sido vanos; pese al tratamiento que ha seguido, él no es

¹ *El ocaso de los ídolos.*

² *El ocaso de los ídolos.*

tampoco más que un decadente; como lo son, de acuerdo a sus propias palabras, Wagner y Sócrates. ¿Cómo salir de esta fundamental contradicción? ¿Es necesario admitir que Nietzsche fue injusto al condenar nuestra época y con ella a Sócrates y a Wagner? ¿O bien hemos de admitir que la lucha contra la decadencia es una manifestación de la decadencia, y catalogar, por consiguiente, a Nietzsche entre los hombres inútiles e irremediabilmente perdidos?

La cuestión, ya lo veis, es de importancia capital; pero ello no ha de impedirnos que subrayemos un hecho psicológico característico en extremo. A propósito de Sócrates, proclama Nietzsche categóricamente la inutilidad de toda lucha contra la decadencia, y ni aun la gloria milenaria del sabio griego, no puesta en duda por nadie hasta ahora, induce a Nietzsche a suavizar su condenación. Pero no bien se trató de su propio destino, la teoría fue inmediatamente dejada a un lado. Resultó entonces que no sólo se podía luchar contra la decadencia, sino que esta lucha sería coronada por el éxito, con tal que tuviera uno suficiente coraje y energía. “La vida misma —dice en otra parte Nietzsche— recompensa nuestra pertinaz voluntad de vivir, y esta lucha que libré conmigo mismo contra el pesimismo y el cansancio de vivir... Y recibimos entonces de ella, en recompensa, un don inmenso, el más grande de los que es—capaz de concedernos: obtenemos nuevamente nuestra tarea vital”¹.

¹ *El ocaso de los ídolos.*

¿Pero Sócrates, acaso, no ha dado también muestras de valor y de energía? Esto, por lo visto, no le sirvió de nada, Nietzsche, en cambio, se ha liberado y considera tener de nuevo el derecho a asumir la misión de instruir a los hombres, misión para la cual Sócrates ha probado ser insuficiente.

He acercado aquí estos dos juicios contradictorios de Nietzsche, aunque no ciertamente para probar su inconsecuencia. Lo que tiene importancia para el caso es que, reuniendo todas las razones para que se clasificara entre los decadentes, entre los Sócrates, los condenados por toda la eternidad, Nietzsche no solamente no se consideró tal, sino, por el contrario, *se separó solemnemente y con firmeza de estos seres condenados*. Éste no es un rasgo peculiar de Nietzsche: es un rasgo muy humano. Ninguno de nosotros consentirá en pronunciar contra sí mismo una condenación moral definitiva, por ineluctable que ésta pueda parecer. La mayor parte de la gente ignora, sin embargo, ese rasgo esencial de la humana naturaleza, gracias a las diversas doctrinas sublimes que nos lo disimulan. Nietzsche tampoco sabía nada de él mientras era discípulo de Schopenhauer y de Wagner. Pero ya en *Humano, demasiado humano* lo reconoce perfectamente: “El hombre, ¿posee o no un dardo de serpiente?... esto no podrá saberse en tanto que un pie no se pose sobre él. Una mujer o una madre, dirá: en tanto que un pie no se pose sobre el hombre amado, o bien sobre su hijo. Nuestro carácter está determinado mucho más por la ausencia de ciertas experiencias que por lo que hemos experimentado”.

Éste fue también el caso de Nietzsche. En tanto que las circunstancias eran favorables, nadie (hasta él mismo hubiera sido incapaz de ello) habría podido sospechar que ese hombre tan dulce, tan tierno, también poseía, un “dardo de serpiente”; o bien, para dejar de hablar en metáforas, aquella forma extrema del egoísmo que colocó al hombre subterráneo ante este dilema: ¿es necesario que el mundo perezca o que el héroe subterráneo pueda beber su té? Viendo a Nietzsche consagrarse con tanta devoción, con una perseverancia tan consciente, al servicio de la ciencia y del arte, ¿quién hubiera podido creer que su objetivo principal no era ni la ciencia, ni el arte, ni el universo, ni la humanidad? Cuando, por voluntad del destino, surgía ante Nietzsche una cuestión ya no teórica sino práctica: conservar las maravillas de la cultura humana que él había glorificado, o bien su propia existencia solitaria, ¿quién hubiera podido imaginar que se vería obligado a renunciar a sus ideales más caros y a comprobar que toda la cultura, que el universo entero, ya no tienen ningún valor si es imposible salvarlo a él, a Nietzsche? Tal pensamiento parecía completamente absurdo; hasta el fin de su vida no pudo admitirlo por entero; y cuanto más se le imponía, más apasionadamente se esforzaba por desembarazarse de él o, cuando menos, por someterlo a algún ideal le espantaba este pensamiento por los estragos que dejaba a su paso; le parecía monstruoso por lo estéril, ya que no podía conducir sino a la destrucción, a la negación y al nihilismo completo.

Pero no era tan fácil renegar, sin más, de él. Nietzsche no fue el primero ni el último en combatirlo. Hemos comprobado

los inimaginables esfuerzos que hizo Tolstoi por destruirlo de raíz, por extirpar en su alma todo rastro de egoísmo. Tal fue asimismo el caso de Dostoievski. Pero el egoísmo no hizo más que crecer y no cesaba de imponerles sus exigencias bajo formas nuevas: como en el caso de la hidra de las leyendas, cada vez que se tronchaba una de sus cabezas, surgían en su lugar otras dos.

Nietzsche se halló en idéntica situación; declara solemnemente: “Ante todo tendrás que ver con tus ojos dónde hay siempre más injusticia, esto es, dónde tiene la vida su desarrollo más mezquino, más estrecho, más pobre, más rudimentario, y dónde con todo no puede hacer otra cosa que tomarse *a sí misma* por fin y medida de las cosas, que desmenuzar y poner en tela de juicio furtiva, pusilánime y asiduamente, por el amor de su conservación, todo lo que es más noble, más grande, más rico...”¹.

Estas palabras, pese a todo lo que podría creerse a primera vista, no expresan el criterio personal de Nietzsche. Lo que es aquí original es tan sólo la forma; el pensamiento es tan viejo como el mundo. ¡Indicadme al filósofo que no considere como su deber glorificar a la vida rica y noble en detrimento de la pobre y estrecha! Tan sólo en el Evangelio se ha dicho: ¡bienaventurados los pobres de espíritu! Pero la ciencia contemporánea, y no sólo la contemporánea —la ciencia de todos los tiempos— no aceptó estas palabras sino con grandes reservas; o más bien, para hablar francamente, no las aceptó

¹ *Humano, demasiado humano.*

del todo y las evitó con respetuosa indiferencia, tal como se evita en las reuniones mundanas a ciertas personas viejas muy venerables, pero de las cuales poco caso se hace y que sólo han sido invitadas por conveniencia. Todo el mundo sabe que bienaventurados son los “ricos de espíritu”, y que los pobres de espíritu son miserables, que lo han sido siempre, y lo serán por los siglos de los siglos. El juicio de Nietzsche no contiene, en suma, más que este axioma bien conocido. Él, que se ha sublevado contra todas las ideas admitidas, no sólo no ha osado discutirlo, sino que lo aceptó como un dogma, como un *noli me tangere*. Pero si bien de palabra pagó tributo a este prejuicio tan hondamente arraigado en nosotros, su existencia fue la realización del principio directamente opuesto. Pues es él, justamente, quien fue un “pobre de espíritu”, y es él justamente quien minaba, quien ponía en duda todo lo que era grande, noble y rico, exclusivamente para justificar su pobre y miserable existencia; por más que disimulara siempre cuidadosa y muy hábilmente ese móvil.

En su *Diario* de 1888 explica de esta manera *Humano, demasiado humano*: “Esto era una guerra, mas una guerra sin pólvora y sin humo, una guerra sin operaciones militares, sin énfasis, sin mutilaciones; todo esto pertenece todavía al idealismo. Aquí se deposita sobre el hielo, uno al lado de otro, toda una serie de errores; el ideal no se refuta, se congela. Allí, por ejemplo, se hace congelar al «genio», un poco más lejos... al santo, a su lado es transformado en un témpano el héroe, la fe también se hiela, lo mismo que lo que se llama la «convicción»; la compasión queda fuertemente refrigerada y casi

por todas partes se entumece el *Ding an sich*, totalmente tieso”¹.

Estas características de *Humano, demasiado humano* son extraordinariamente justas: los dos gruesos volúmenes quedan ahí definidos en algunas líneas. Pero, en suma, esto no es más que una variación sobre el tema que acabamos de examinar, el de “la vida pobre y elemental” que osa poner en duda los derechos de todo lo que es grande, rico, etcétera. Nietzsche hace congelar todo lo que hasta ahora fue venerado y se mofa del héroe, del genio, del santo. ¿Y cuándo lo hace? En 1876-78, cuando su vida declinante no se sostenía ya sino apenas; cuando, según su propia confesión, ya había disipado sin provecho sus fuerzas sin provecho tanto para sí mismo como para los demás.

Como bien se ve, las convicciones o la teoría nada tienen de común con la práctica. Me acuerdo de que el conde de Tolstoi se indignaba profundamente con motivo de esa distinción entre la teoría y la práctica. Tiene que haber, decía él, una enormidad de necias teorías si se profesa esta distinción. Evidentemente; pero yo preguntaré: ¿hay por lo menos una sola teoría “inteligente”? ¿Y hubiera podido Tolstoi ser lo que fue si hubiese observado sus propias teorías sobre la existencia, si hubiese renunciado realmente a sí mismo y se hubiera retirado a alguna parte para vivir en calma, lejos de todas las miradas, pasando sus jornadas como labrador o bien sumido en piadosos entretenimientos con los campesinos, sus

¹ Foerster - Nietzsche: *Das Leben Friedrich Nietzsche's*, vol. II.

vecinos? ¿Qué le hubiera sucedido a Nietzsche si se hubiese sometido conscientemente a las conclusiones de su inteligencia? Mas, por suerte, los que obedecen a las deducciones lógicas forman un número muy pequeño. Hay en las profundidades del alma humana otra fuerza, poderosa, irresistible; ésta nos domina y se ríe del “libre albedrío”, el cual, tomado en su significación generalmente admitida, nos llevaría a cometer las acciones más locas. Es esta voluntad libre quien impulsó a Nietzsche a condenar a Sócrates. Por otra parte, ¿quién, pues, escapó a las condenaciones de Nietzsche (tanto como a las de Tolstoi)! ¿Y qué sería de la raza humana si todas las condenaciones de esta índole no quedaran ahí como letra muerta, sino que fueran capaces de actuar sobre la realidad? Pero la libre voluntad no dispone más que del hombre a quien pertenece. Y en el único caso en que su intervención podría tener alguna influencia, renuncia ella, prudentemente, a sus derechos; como si su instinto le dijese que no podría obtener más que resultados desdichados.

Es así como se resuelve la contradicción que se comprueba entre los juicios de Nietzsche sobre Sócrates y los que enunciaba sobre sí mismo. Los primeros eran una “teoría”. ¿Qué nos importa ésta! Pero en sus obras nos relata su vida, esa pobre vida que minaba todo lo que era grande y noble; que, para conservarse, ponía en duda todo lo que la humanidad adoraba. ¡Esto es bien diferente!, la libre voluntad, ahí se calla; y ya sólo se percibe, apenas, el rumor que acompaña generalmente a las reflexiones sobre la “vida rica y poderosa”. Puede que palabras nuevas se lleguen hasta nosotros en ese

silencio; puede que nos sea revelada entonces la verdad sobre el hombre, y no ya esta verdad humana que nos abruma y nos disgusta.

XXII

Así, pues, no hemos de buscar en las obras de Nietzsche aquellas conclusiones a las cuales él llegaba *eliminando* las aspiraciones que se desplegaban naturalmente en su alma. Al contrario, somos nosotros los que debemos eliminar sistemáticamente todos los razonamientos de ese tipo, tal como rechaza una exigencia ilegítima. ¡Que el que está enfermo y sufre, hable como un enfermo, y solamente de cosas que le importan! La *Unbedingte Werschiedenheit des Blicks*¹ conduce al horror de la soledad glacial; la desconfianza hacia la vida está grávida de consecuencias más terribles aún, dice Nietzsche. Todo esto lo sabemos y, sin embargo, exigimos de él solamente la verdad sobre su vida. Y por otra parte, él mismo se esfuerza con todos los medios por explicarse y por descubrir al lector su torturante secreto, exactamente como Dostoievski en *El Gran Inquisidor*. Si así no fuera, ¿para qué entonces esos prefacios? ¿Por qué no dejarnos persuadidos de que *Humano, demasiado humano* es un libro ordinario, en el cual un hombre de buena salud razona sobre cuestiones que interesan a todo el mundo?

¹ Diferencia absoluta de la mirada. (N. del T.)

Si hasta el fin de su vida no se expresó Nietzsche abiertamente jamás, es únicamente porque no se atrevía a hablar francamente sobre todas las cosas; o, más bien, porque no había llegado todavía el momento. Ya el alba de la verdad nueva se levanta en la conciencia de los hombres, pero todavía la toman ellos por un dañino espejismo, por una visión terrible, surgida de regiones ignotas, extraña a nuestro universo. No se osa llamarla por su propio nombre; sólo se habla de ella en alusiones, en signos convencionales, en símbolos. Hemos visto a qué ardid recurrió Dostoievski: es casi imposible fijar su pensamiento; es hasta difícil seguirlo. Se desliza entre las manos como una anguila, para desaparecer finalmente en el seno de un embrollo de contradicciones. Lo mismo ocurre en el caso de Nietzsche. Le hace falta a uno una atención sostenida, hace falta esa “mirada simpatizante” de que habla él mismo, para desenredarse en medio de sus obras y no perderse en esa masa caótica de infundadas hipótesis, de suposiciones psicológicas arbitrarias, de efusiones líricas, de enigmáticas imágenes. Él mismo lo dice: “No en vano fui, y tal vez siga siendo ahora, un filólogo; esto es, maestro en lectura lenta; eso os habitúa a escribir finalmente también con gran lentitud. No solamente se ha hecho un hábito para mí, sino que me resulta ahora también un placer el escribir sólo lo que puede provocar la desesperación de todos aquellos que tienen prisa. La filología es aquel arte que exige de sus adeptos, ante todo, que se aíslen, que se concedan el tiempo necesario para reflexionar, que se apacigüen y se vuelvan lentos”¹.

¹ *Aurora*.

Pero es probable que la paciencia y la buena voluntad no sean suficientes en este caso. Muy justamente hizo notar Schopenhauer que “la condición esencial para comprender tanto la poesía como la historia es la de poseer una cierta experiencia personal que servirá así de diccionario para el lenguaje empleado por aquéllas”. Un diccionario tal es hasta cierto punto indispensable para la lectura de los libros de Nietzsche. Pues, pese a todas sus reflexiones teóricas, se veía él mismo obligado a utilizar su experiencia personal como única fuente de conocimiento: “Quienquiera que seas —dice—, sé para ti mismo la fuente de tu experiencia”¹. Y es evidentemente imposible obrar de otro modo. La hipocresía, elevada a la categoría de sistema, puede, en los casos más favorables, conferir a las obras cierto aspecto conveniente; mas será incapaz de proveerles el indispensable contenido. En el caso de Dostoievski, el pensamiento del hombre subterráneo se esconde bajo la forma de una relación de tendencias satíricas: “¡mirad un poco qué gentes malas y egoístas hay, y cómo se apodera a veces el egoísmo de los desdichados bípedos!” Nietzsche, por su parte, no es novelista: no puede expresarse por boca de héroes, por así decirlo, extraños al autor, necesita una teoría; ¿pero no hay acaso teorías que pueden convenir a su nueva experiencia?

Con tal que tenga uno el deseo de elegir; teorías hay bastantes, las encuentra uno siempre. Nietzsche se detuvo en su elección junto al positivismo que funda la moral sobre la

¹ *Humano, demasiado humano*, tomo I.

utilidad, por la única razón de que el punto de vista utilitario deja, dado el caso, el campo libre al pensamiento subterráneo. Nietzsche, como Dostoievski, hubiera podido lanzarse hacia el idealismo extremo y asumir el papel de acusador moral. Hubiera podido flagelar todas las manifestaciones del egoísmo; es decir, narrar todos sus pensamientos más “bajos” y lanzar sus rayos sobre los lectores, tal como lo hacía Tolstoi. La elección de la forma dependió en parte del azar, y en parte también del carácter de Nietzsche y de esa depresión intelectual que él experimentaba durante los primeros años de su enfermedad. No tenía fuerzas suficientes para maldecir y enfurecerse; y así, pues, se volvió hacia el frío conocimiento. Más tarde, en las obras últimas, asume su papel y lanza sus rayos. Pero en *Humano, demasiado humano* y en *Aurora*, nos hallamos ante un positivista, un utilitarista, un racionalista que, con calma y fríamente, reduce todos los ímpetus —los más elevados y los más nobles— del alma humana a aspiraciones bajas y elementales, para llenar, por así decir, una finalidad de conocimiento teórico.

“*Humano, demasiado humano* —escribe Nietzsche en su diario de 1888— es el monumento de la crisis. Este libro se titula para los espíritus libres; casi cada una de sus frases conmemora una victoria; en este libro me desembarazo de todo lo que es extraño a mi naturaleza. Me es extraño todo idealismo. El título del libro bien lo dice: allí donde comprobáis manifestaciones del idealismo, no veo yo, por

todas partes, más que lo humano, ¡ay!, demasiado humano. Yo conozco mejor a los hombres”¹.

Veis que en 1888 era Nietzsche mucho más audaz y tenía mucha más firmeza que en 1876, al escribir *Humano, demasiado humano*. Y, sin embargo, insiste todavía en que conoce a los hombres; esto es, a otros, no a sí mismo. Ahora bien, es la propia experiencia del autor la que forma la base de este libro: Nietzsche pudo convencerse muy sencillamente de que el idealismo le era extraño, de que el sitio de las aspiraciones ideales estaba ocupado en él por ímpetus “humanos, demasiado humanos”. Pero en 1876 este descubrimiento, no sólo no lo regocija, sino, al contrario, lo aplasta. Estaba entonces profundamente impregnado por la doctrina de Schopenhauer. Es casi en la misma época, cuando, glorificando a su “educador”, decía Nietzsche: “Schopenhauer nos enseña a sacrificar nuestro yo, a someterlo a fines nobles y, ante todo, a la justicia y a la caridad”². ¿Puede creerse que de pronto haya renunciado a sus ideas nobles y haya admitido como las únicas justas y legales sus propias aspiraciones humanas? Pero, ¡ay!, no ha llegado tan lejos; jamás pudo llegar tan lejos. Cuando se separó de Schopenhauer y de Wagner, consideraba naturalmente que esa falta de aptitud para el sacrificio que comprobaba en su alma no era sino una monstruosa anomalía psicológica que únicamente le era propia a él. Antes de decidirse a hablar discretamente de sí mismo, so color de una teoría científica unánimemente admitida, pasó

¹ Foerster-Nietzsche, tomo II.

² *Schopenhauer como educador*.

más de una noche en vela esforzándose por volver a encaminar su alma errante hacia la sublime doctrina del sacrificio. Pero sus esfuerzos fueron vanos. Cuanto más trataba de persuadirse de que era indispensable renunciar a su “yo”, cuanto más brillantes eran los cuadros de felicidad futura de la humanidad que le presentaba su imaginación, más amargo, más doloroso le era el pensamiento de que él no asistiría al triunfo de la vida, de ¹ *Schopenhauer como educador* que el hasta se hallaba imposibilitado de tomar parte activa en la victoria de la humanidad.

“Los hombres alcanzarán sus metas supremas; ya no habrá sobre la tierra un solo ser miserable y humillado, la verdad aparecerá ante todos; ¿no es esto suficiente para consolar tu pobre alma, para resarcir tu vergüenza? Olvídalo todo, renuncia a todo, ve a los otros, regocíjate con las futuras esperanzas de la humanidad de acuerdo con la enseñanza de los antiguos sabios. De otro modo, nada eres. De otro modo, no solamente está quebrada tu vida, sino que estás muerto moralmente”. Tales, y más terribles aún, eran las palabras que le murmuraba a Nietzsche su conciencia moral impregnada de doctrinas idealistas, palabras que no llegan al hombre sino cuando se encuentra solo, cara a cara consigo mismo; y que ninguno de los psicólogos más audaces, ni el mismo Dostoievski, se atreve a pronunciar en voz alta.

No olvidemos que Nietzsche venía de una familia de pastores protestantes: su padre y su abuelo fueron predicadores; su madre y su abuela, hijas de predicadores. ¿Habéis tenido alguna vez ocasión de escuchar o de leer sermones

evangelistas alemanes? En caso afirmativo, podéis comprender aquello que tenía lugar en el alma de Nietzsche. No se le preguntaba si podía cumplir lo que de él se exigía. No se le quería sostener, ni afirmar, ni darle esperanza alguna; durante el día y durante la noche resonaban en su oído las palabras terribles: *Ossa arida, audite verbum Dei...!* Nietzsche comprendió, pues, que nada había que esperar de los hombres. Por primera vez en su vida comprendió lo que era la soledad completa. El universo entero alzabase contra él, y él estaba solo frente al universo. Los compromisos, los acuerdos, las concesiones resultan imposibles. De dos cosas, una: o bien Nietzsche tiene razón y su tragedia es en efecto tan profunda, tan aterradora que todos los hombres deberían olvidar sus alegrías y sus penas ordinarias, sus preocupaciones y sus intereses cotidianos, y llevar, con Nietzsche, el duelo de su joven existencia perdida; o bien, al contrario, debería él mismo renunciar a sí y cumplir, fingidamente, sino con toda su alma, lo que de él se exige en nombre de la sabiduría eterna. Pero si no se puede obligar al género humano a tomar parte en los padecimientos de un profesor alemán, es asimismo imposible conseguir mediante amenazas y torturas que ese mismo profesor renuncie sinceramente a sus derechos a la vida.

El universo entero entabló conflicto con un solo hombre; y he aquí que las fuerzas resultaron iguales. Más aún: todas las tradiciones del pasado, la sabiduría humana, la conciencia moral del propio Nietzsche, la evidencia, en fin, estaban del

lado del mundo. Y del lado de Nietzsche, ¿qué había, sino su propia desesperación?

¿Qué es pues lo que sostuvo a Nietzsche en esta lucha loca? ¿Por qué no cedió ante su adversario todopoderoso? ¿Dónde recogió la audacia necesaria, no ya para luchar, sino para mirarle a la cara a semejante enemigo? La lucha fue, es verdad, terrible, inaudita; pero tanto más nos perturba. ¿No esconde ella esa verdad sobre el hombre, de la cual se trataba al final del capítulo precedente? ¿No significa que al alzarse con el mundo contra Nietzsche, la verdad humana no era sino mentira?

XXIII

Tal es en suma la significación de aquello que Nietzsche llamaba *Unbedingte Verschiedenheit des Blicks*. Es esto lo que distingue su visión de la vida de todas las concepciones filosóficas que existían hasta entonces. La razón humana, la sabiduría, la moral, que se apropiaron el derecho de juzgar perentoriamente, todas le decían: estás aplastado, estás perdido, imposible la salvación, ya no tienes esperanzas. De cualquier lado que se volviese, no escuchaba más que estas palabras inexorables. Las doctrinas metafísicas más elevadas no diferían en nada, para el caso, de los veredictos de la gente simple, común, que jamás había abierto un libro. Todo lo que a propósito de Nietzsche y de su suerte hubieran podido decir

Schopenhauer, Kant, Espinosa, los positivistas, los materialistas, reduciéndose en resumidas cuentas a la conocida frase que un ruso flemático dirigió a su compañero que se estaba ahogando: “No gastes tus fuerzas en vano, Tomás; déjate arrastrar”. Con la diferencia, sin embargo, de que las doctrinas filosóficas eran menos francas que el aldeano ruso y exigían, además, respeto, veneración conmovida y hasta gratitud: ¿no ofrecían ellas acaso consolaciones metafísicas o morales? Las doctrinas no son de este mundo; nacieron de la razón pura, en “concepción inmaculada”. Y todo lo que no está con ellas, todo lo que va contra ellas, proviene del “yo” humano, despreciable, lamentable, terrestre; de ese “yo” del cual los filósofos, gracias a su nobleza y a su genio, se han librado felizmente hace mucho tiempo ya.

Pero Nietzsche sentía que las ideas metafísicas y morales no existían ya para él; mientras que ese “yo” tan calumniado que, al crecer, cobraba dimensiones colosales, inauditas, le ocultaba el universo entero...

Otro en su lugar se hubiera sometido, tal vez para siempre; hubiera muerto convencido de que había tenido la desgracia de nacer privado de aquellas nobles virtudes que adornan a los demás hombres y particularmente a los predicadores del bien, elocuentes y patéticos. Pero por suerte tuvo la ocasión, antes de caer enfermo, de desempeñar varias veces él mismo el papel de predicador, y poseía así en su propio pasado ciertos materiales “psicológicos”. Al echar una mirada sobre esas primeras obras que provocaron elogios tan entusiastas de parte de Wagner y de otra gente célebre de su tiempo, debió con

toda naturalidad preguntarse: “Era mi actitud, ciertamente, no menos noble e ideal que la de otros escritores; enseñaba yo el bien con no menos fervor y talento. Invocaba la verdad, cantaba himnos a la belleza, tal vez en nada inferiores a los que el mismo Schopenhauer había cantado en sus obras de juventud. Y, sin embargo, bastó un golpe del destino, un hecho sumamente simple, común, estúpido, una desgracia que hubiera podido sucederle a cualquiera, ya fuese grande o pequeño, para que comprobase de pronto que ese egoísmo, cuya existencia jamás hubiera sospechado, es tan natural en mí como en todo simple mortal. ¿No significa eso que los otros maestros disimulan también, que mientras hablan solemnemente del bien, de la verdad, del amor, de la caridad, no hacen más que desempeñar un bello papel, los unos con sinceridad y sin saber lo que hacen, como antaño yo mismo, y los otros, puede que hasta muy conscientemente y con hipocresía? ¿No significa ello que todos los grandes hombres, y los santos, si estuvieran en mi lugar, se sentirían tan poco capaces como yo de consolarse con sus verdades; y que, cuando hablan de amor, de sacrificio y de renunciamiento, se esconde, disimuladamente bajo todas sus bellas frases, cual una serpiente entre flores, ese mismo egoísmo maldito que yo he percibido bruscamente en mí y contra el cual lucho en vano?”

Este pensamiento confuso aún, este instinto más bien, vino a determinar el carácter de las búsquedas de Nietzsche. Cuando ponía al frío sus ideales, lo hizo con menos firmeza de lo que más tarde, en 1888, relata en su *Diario*. Encontramos en

sus obras múltiples testimonios de dudas y de vacilaciones que lo asediaban cuando se ponía a escribir por sí mismo. En los papeles que se encontraron después de su muerte, léese esta nota referente a 1876, época en que escribía *Humano, demasiado humano*: “¿Cómo —se pregunta— puede encontrarse placer en ese pensamiento trivial que afirma que los móviles de todas nuestras acciones son reducibles al egoísmo?”¹. Veis que todavía le falta la firmeza: dicho pensamiento parecióle trivial, mas una fuerza de la cual no se daba cuenta todavía atraía-lo hacia él. Más tarde, en 1886, echando una ojeada retrospectiva sobre el origen de *Aurora*, dice: “En este libro veis al hombre subterráneo en su trabajo, veis cómo cava, horada y mina. Veis, con tal que vuestros ojos estén acostumbrados a percibir lo que acontece en las profundidades, cómo avanza lenta y prudentemente, con qué suave obstinación, sin manifestar demasiado cuán penoso le es soportar por tanto tiempo la ausencia de luz y de aire. Hasta podría decirse que está satisfecho con su subterránea labor. Hasta podría parecer que lo dirige la fe, que tiene consuelo. Puede que tenga necesidad de sus prolongadas tinieblas, de sus cosas incomprensibles, misteriosas, enigmáticas; pues él sabe qué es lo que le aguarda: su mañana, su liberación, su aurora”².

Pero lejos estaba él todavía de la fe, de la aurora. Su pensamiento favorito, del cual en aquel período no se separó jamás, aunque lo variara constantemente, queda expresado en el pasaje siguiente: “¿Creéis que todo lo que es bueno tiene

¹ *Obras póstumas*.

² *Aurora*.

siempre la conciencia de su parte? La ciencia, cosa indiscutiblemente excelente, ha prescindido por mucho tiempo de la conciencia moral y ha penetrado en la vida sin ningún énfasis; sino, antes bien, siempre secretamente y por senderos tortuosos, bajo velos y caretas, tal como un criminal; o, cuando menos, con el sentimiento que debe experimentar el contrabandista. La mala conciencia no es lo contrario de la conciencia limpia; es de ésta el grado precedente. Pues todo lo que es bueno ha sido primero nuevo; vale decir contrario a los usos, desacostumbrado, inmoral, y roía como un gusano el corazón del hombre feliz que fue el primero en descubrirlo”¹.

Esto nos demuestra suficientemente cuántas luchas, dudas y vacilaciones debió soportar Nietzsche cuando emprendió su nuevo camino. Ver en todas partes tan sólo cosas humanas, demasiado humanas, era para él cosa terrible; mas al mismo tiempo indispensable. No por simple curiosidad, ni siquiera por amor a la ciencia, él emprendió su labor subterránea: tenía necesidad de tinieblas prolongadas, de lo extraño, lo misterioso, lo enigmático. ¡Cómo hubiera querido, a veces, volverse “atrás”, hacia ese mundo simple, fácil, bien ordenado, donde había vivido en su mocedad! ¡Cómo hubiera deseado reconciliarse con la conciencia moral y recobrar el derecho de hablar solemnemente de cosas nobles, al igual que todos los maestros! Pero los caminos de regreso estaban todos vedados para él: “Hasta ahora —dice— no se ha juzgado ninguna cosa tan defectuosamente como el bien y el mal: fue

¹ *Humano, demasiado humano*, tomo II.

ésta siempre una cuestión demasiado peligrosa. La conciencia moral, el buen renombre, el infierno y, a veces también, la policía, impedían, y aun impiden, la franqueza en este caso. En presencia de la moral, como en presencia de toda autoridad, no está permitido pensar o hablar: ahí es menester obedecer. Desde que el mundo existe, ningún poder ha consentido todavía de buen grado en ser objeto de un examen crítico. Criticar la moral, afrontarla como un problema, como cosa problemática, ¿no significaba ello que uno mismo se volvía inmoral? No solamente dispone la moral de diversos medios de intimidación para apartar de sí a la crítica implacable; más aún se debe su fuerza y su solidez al arte que le es particular, de encantar, de subyugar a los hombres: sabe inspirarlos. Una mirada le basta para paralizar la voluntad de crítica, para atraerla a su lado y aun para hacerla volverse contra sí misma; y eso tan bien, que el crítico, semejante a un escorpión, hunde su dardo en su propio cuerpo. Desde los tiempos más antiguos posee la moral, a la perfección, el arte de persuadir; todos los oradores han recurrido siempre a ella. Desde que se discurre sobre la ciencia y se persuade, fue la moral la *seductora más grande*; y *en cuanto nos* concierne a nosotros los filósofos, para nosotros fue ella una verdadera Circe...”¹.

Así pues, todo en la vida es humano, demasiado humano; ¿se hallan entonces ahí la salvación, la esperanza, la nueva aurora? ¿Puede imaginarse una afirmación más paradójica? Mientras que sólo dispusimos de las primeras obras de

¹ *Humano, demasiado humano*, tomo II.

Nietzsche, donde nos aseguraba que únicamente le importaba la verdad objetiva, podíamos explicarnos esta extrañeza clasificando a Nietzsche entre aquellos sabios de gabinete cuyo tipo es harto difundido; y quienes, sumergidos en sus labores de teóricos, olvidan el universo, los hombres y la vida. Pero ahora es evidente que Nietzsche no fue jamás positivista. Pues, ¿qué tienen de común el positivismo y la nueva aurora? El positivismo posee su aurora, su fe, su justificación.

Su fe es una moral utilitaria, aquella moral que Nietzsche socavaba tan larga y tan obstinadamente. El utilitarismo ignora a sabiendas a los habitantes del subterráneo, por comprender perfectamente que en nada podría ayudarles. Verdad es que se fija por meta la felicidad de los hombres y, en principio, no quiere negar a nadie el derecho a la vida. Pero en el caso en que las circunstancias nieguen al hombre ese derecho, nada puede hacer la moral utilitaria. No pudiendo, pues, reconocer su impotencia, se arroja en brazos del idealismo. De una manera inadvertida pata las miradas inexpertas, reemplaza las palabras “la felicidad de los hombres” por otras que parecen bastante similares: “la felicidad de la mayoría”. Pero esta similitud es tan sólo aparente. No solamente no significa la “felicidad de la mayoría” la misma cosa que la “felicidad de los hombres”, sino que estas dos frases se contradicen; pues en el segundo caso se supone que todos saldrán con su parte debida; mientras que en el primero la minoría es sacrificada a la mayoría. ¿Pero es que el positivismo puede llamar al sacrificio, es que es capaz de justificar el sacrificio? Prometió la felicidad, nada más que la felicidad; fuera de la felicidad la

vida no tiene para él otro significado, ¡y he aquí que se trata de sacrificio! Es evidente que le es imposible prescindir en los momentos difíciles del socorro del idealismo. Menos evidente, pero de todas maneras indiscutible asimismo, es que el utilitarismo no haya querido jamás separarse de los ideales. Su carácter científico no era más que una bravata; pero en el fondo de su alma (también el utilitarismo tenía un alma, ¿quién hubiera podido imaginárselo?) creía en la verdad, en el bien, en la equidad, en la intuición directa, en todas las grandes palabras sagradas y sublimes. Y Dostoievski, como ya se ha dicho, calumniaba al positivismo en su Rakitin.

Pero Nietzsche hace mucho tiempo ya que dijo adiós a los ideales. “La felicidad de la mayoría” no lo seducía. ¿El sacrificio? Esta bella palabra quizás fuera todavía capaz de inspirarlo; pero, ¡ay!, ya nada tenía que sacrificar. ¿Qué podía él dar todavía? ¿Su vida? Esto no habría sido un sacrificio, sino un suicidio. Habría muerto dichoso al desembarazarse de su lamentable existencia. Pero en el altar no deposita uno sino presentes preciosos; y una existencia quebrantada y dolorosa no es del agrado del bien, el cual, como todos los ídolos, reclama vidas jóvenes, bellas, dichosas, vírgenes de sufrimiento.

XXIV

Así pues, bajo la apariencia del positivismo, persiguió Nietzsche otros fines. El positivismo, el espíritu científico, no eran más que medios que habían de servirle para alcanzar otros objetivos: ora tenía necesidad de “parecer” alerta, curioso, chancero, etcétera; ora le hacía falta una teoría al alcance de un hombre enfermo y sufriente, el cual descartaba todos los juicios que surgían naturalmente en él. Para nosotros, esto no puede tener más que un interés puramente psicológico, tanto más cuanto que seguía Nietzsche durante todo ese tiempo por su propia ruta, y esperaba sólo una ocasión favorable para desembarazarse de la teoría que lo encadena y ponerse a hablar su propia lengua. Pero la audacia tiene necesidad de talento, de fuerza y de armas para entablar lucha; transcurren pues varios años antes de que Nietzsche se decida a proclamar abiertamente sus pensamientos subterráneos. Pienso, por otra parte, que los verdaderos positivistas preferirían no tener en sus bibliotecas ni siquiera *Humano, demasiado humano* y *Aurora*. Aunque en estos libros no cesa Nietzsche de combatir la metafísica, da muestras al mismo tiempo en sus aspiraciones científicas de una inquietud carente de todo tacto.

La fuerza del positivismo consiste en la habilidad con que evita, pasando en silencio por encima de ellas, las cuestiones que considera como insolubles en principio, y en que sabe dirigir nuestra atención hacia aquellos aspectos de la vida que están libres de contradicciones irreconciliables: nuestro conocimiento no se extiende más que hasta los límites allende los cuales reinan las contradicciones. En este respecto el

idealismo de Kant es, como bien se sabe, el aliado más seguro del positivismo, y la célebre discusión entre Whewel y Mill, aunque sólo se apoyaba en palabras y términos científicos, no tuvo en todo caso más que un significado teórico muy restringido. Alberto Lange, al condenar a Mill y asumir la defensa de Whewel y de Kant, nos ofrece un ejemplo más de la parcialidad humana. Diré más: en mi opinión, no es Mill, tal como lo afirma Lange, sino antes bien Whewel quien demuestra cierta mala fe. ¿Por qué indujo a Mill a hacer declaraciones absurdas? Cualquier otro en lugar de Mill hubiera encontrado el medio de sustraerse y de evitar las conclusiones extremas que, tal como se sabe, comprometen siempre a las teorías. La teoría del apriorismo de Kant, ¿no lleva acaso al absurdo, a lo que, en lenguaje filosófico, se llama el egoísmo teórico que obliga a cada individuo particular a creer que está absolutamente solo en el mundo? Los kantianos más concienzudos no lo ocultan.

Schopenhauer, por ejemplo, declara abiertamente la imposibilidad de refutar el egoísmo teórico. Pero ello no le impide en absoluto desarrollar, partiendo de principios kantianos, sus deducciones filosóficas. Se desembaraza del obstáculo inesperado mediante una simple broma: el egoísmo teórico, dice, es en efecto una fortaleza inexpugnable; pero la guarnición que la ocupa es tan débil, que no puede uno apoderarse de ella y avanzar sin temer un ataque por la retaguardia. Y éste es casi el único medio de salvar al idealismo de la *reductio ad absurdum* que lo amenaza. El otro medio, más difundido y asimismo seguro, es olvidar, muy

sencillamente, el egoísmo teórico, es “ignorarlo”. Si Mill hubiera querido emplear tales procedimientos, habría podido terminar victoriosamente su polémica. Pero Mill era hombre honrado, Mill era la corrección personificada, aun con respecto a los alemanes, quienes pretenden tener la exclusividad de esta virtud. ¡Y se nos quiere hacer creer que esta honradez era una honradez de mala fe! Yo no sé si Mill tuvo ocasión de leer el libro de Lange; de haberlo leído, hubiera podido convencerse una vez más de que la justicia no es de este mundo.

¿Por qué se le acusó a Mill de mala fe? Porque, contrariamente a Kant, no quiso admitir ningún conocimiento fuera de la experiencia y no consideraba el vínculo causal sino como una relación de hechos, y no como una relación necesaria. Claro está que Mill jamás pensó poner en duda la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza; pero una experiencia milenaria, ¿no es acaso una garantía suficiente de esta invariabilidad? ¿Para qué, pues, recurrir a una peligrosa argumentación científica, cuando en nuestra época ya nadie duda seriamente del orden natural de las cosas? La metafísica horrorizaba al sentido positivo de Mill. Hoy día se proclama el carácter apriorístico de la ley de causalidad, la idealidad del tiempo y del espacio; y mañana, por las mismas razones, se admitirán las mesas espiritistas, las brujerías y todo lo que queráis. Mill consideraba que la filosofía corría un grave peligro admitiendo el apriorismo. Y sus temores eran fundados: el porvenir inmediato se encargó de demostrar que él tenía razón; Schopenhauer aprovechó, en efecto, la teoría de

Kant sobre la idealidad del tiempo para explicar los fenómenos de la segunda vista, y sus deducciones eran lógicamente irreprochables.

Si el tiempo es una forma de nuestro conocimiento; si, por consiguiente, percibimos como pasado, presente y futuro lo que en realidad se produce fuera del tiempo, vale decir al mismo tiempo (lo que viene a ser la misma cosa), no sabemos en consecuencia ver el pasado y el porvenir; no porque una tal percepción sea en general imposible, sino a causa de la organización de nuestras facultades de conocimiento. Pero estas facultades, lo mismo que toda otra organización, no son inmutables. Puede admitirse la posibilidad de excepciones entre los millares de hombres normales; puede admitirse la aparición de cerebros que dejarán ya de percibir los fenómenos en el tiempo, y para los cuales el pasado y el porvenir se confundirán en el presente; ellos podrán entonces prever los acontecimientos no sucedidos aún y distinguir aquéllos que ya ha absorbido la historia. Ya veis que la deducción de Schopenhauer denota un rigor totalmente “matemático”. Mill se hubiera visto obligado a admitir mal de su grado la doble vista, si hubiese aceptado el carácter apriorístico del tiempo. Peor aún: no hubiera podido entonces desembarazarse del egoísmo teórico y se hubiera visto obligado a afirmar que él solo existe en el universo entero. Tenía, pues, motivos sumamente serios para temer al idealismo kantiano. Pero ello no significa de ningún modo que el se tomaba la ciencia menos a pecho que *Kant*, y que no se esforzaba por fundamentar sólidamente el principio del orden natural de las cosas. Pero

trataba de evitar las hipótesis peligrosas y las argumentaciones arriesgadas.

Y he aquí que sus adversarios le oponen a su vez este argumento: si el orden natural no puede ser fundado más que sobre la experiencia, es decir, sobre la historia, no puede dejarse de admitir, aunque sólo fuese teóricamente, en principio, que ese orden puede un buen día modificarse. Actualmente se comprueban ciertas leyes en el universo; pero el día menos pensado podremos encontrarnos frente a lo arbitrario. Puede también que el nexo causal que se comprueba sobre nuestra Tierra, no exista sobre algún planeta alejado. No podréis desmentir lo absurdo de esta suposición; ya que la experiencia del pasado no tiene más que un alcance limitado, relativo.

Cualquier otro, en el lugar de Mill, habría tenido éxito al tratar de esquivar este argumento; pero Mill no podía dejar de ser verídico y sincero; se vio, pues, obligado a reconocer que en efecto no poseemos ninguna garantía para lo que sucederá mañana ni para lo que actualmente sucede en algún planeta alejado. Ello significa, en suma, que si hasta el día de hoy los objetos no se han puesto en movimiento por sí mismos, eso podrá cambiar el día de mañana: las piedras comenzarán a volar por los aires, se desplazarán las montañas, los ríos se remontarán hacia sus fuentes¹.

¹ Mill, evidentemente, no habla de “mañana” (*reserva el mañana para el positivismo*), ni de montañas en movimiento, ni de piedras volantes: soy yo quien ha agregado

Tal cosa no se producirá, es evidente: una experiencia milenaria lo garantiza de una manera suficiente; pero en teoría no puede negarse la posibilidad de semejantes cambios.

Así o casi así hablaba Mill: no podía hablar de otra manera. Pero se comprende que un pensador positivista no acepte tales conclusiones sino mal de su grado, y solamente cuando su conciencia científica le obliga a ello. Se comprende también el tono molesto y displicente en que Mill hace estas declaraciones. Habiendo observado que la calma y el humor invariable que distinguían a Mill lo abandonaron esta vez, se apresura Lange a anunciar al lector que esto proviene de la mala conciencia del pensador inglés: Mill se veía acorralado, mas no queriendo darse por vencido, estaba obligado a llegar a conclusiones cuyo absurdo comprende él mismo. Ahora bien, exactamente lo contrario era el caso. Mill sacrificó a su conciencia no la verdad, sino su propia tranquilidad de espíritu. Sufría profundamente al verse obligado a admitir la posibilidad de una acción sin causa; si hubiese podido, habría rechazado esta conclusión con alegría. ¿Pero qué le ofrecían a cambio los idealistas? Juicios a priori, y en perspectiva mesas

estos ejemplos concretos, ello se sobreentiende, para hacer la cosa más palpable. A fin de evitar todo error citaré el fragmento de Mill, que se refiere precisamente a esta cuestión: "Estoy convencido de que todo hombre... podrá representarse fácilmente que en una de las numerosas esferas entre las cuales reparte la astronomía actualmente las estrellas, pueden los acontecimientos sucederse fortuitamente, sin regla alguna. Nada, ni en nuestra experiencia, ni en nuestra naturaleza espiritual, nos obliga a creer que esto no puede producirse. Supongamos (y es posible imaginarlo) que el orden actual del universo ha tocado a su fin y que reina el caos, donde la sucesión de los acontecimientos es indeterminada, donde el presente no garantiza el porvenir. Si por milagro un hombre quedara vivo y comprobara ese cambio, dejaría ciertamente, en seguida, de creer en un orden cualquiera; puesto que ese orden mismo ya no existiría". (*Sistema de lógica*; libro III, cap. XXI, § 1».)

espiritistas y la segunda vista. Más valía, de todas maneras, admitir la posibilidad de una acción sin causa en alguna parte bien lejana o dentro de un número infinito de años (lo cual casi equivale a una causalidad a priori). Así, por una parte, evítase equivocarse uno mismo; y por otra, nadie, en suma, podrá utilizar esta idea, desprovista de toda aplicación práctica, y de la cual nadie tiene necesidad. El propio Kant no pretendía ninguna otra cosa. Es, pues, sólo un momento desagradable que es necesario soportar. Pero fundando la certidumbre de nuestro conocimiento sobre la experiencia, establécese contra todo escepticismo una barrera mucho más sólida que la que puede procurarnos cualquiera teoría metafísica del conocimiento, sea la que fuere, incluso la de Kant.

Ya ve el lector que son precisamente a los adversarios de Mill a quienes hubiera podido acusarse de mala fe.

No puedo admitir que los adversarios de Mill no hayan sentido la debilidad de la posición del idealismo. Toda persona que esté un poco al corriente de los problemas filosóficos, sabe perfectamente que hasta ahora no se ha descubierto ningún sistema que no estuviese plagado de contradicciones. Puede que no haga falta hablar de ello abiertamente, pero el mismo Schopenhauer ha declarado que toda filosofía que pretende prescindir de postulados es charlatanería. Esto no es un secreto, a no ser para los no iniciados. Siendo así, Whewel y Lange debieron dejarlo tranquilo a Mill, aunque tan sólo fuese por conveniencia, y no atacar sus postulados y propasarse algo en la discusión. Ellos, a su vez, tenían sobre su conciencia el egoísmo teórico y la segunda vista, taras bien graves, por más

que diga Schopenhauer. Era, pues, necesario perdonar a los positivistas la acción sin causa, en el sentido en que la admitía Mill. Tales consecuencias no podían evitarse, a no ser mediante ciertos postulados; ¿con qué derecho, pues, se le pedían pruebas a Mill?

Y además, ¿por qué formular tales exigencias? Con ellas se arriesga destrozarnos nuestra confianza en la ciencia en general; esto es, en los esfuerzos que se realizan por simplificar, ordenar, amansar la realidad y apaciguar a los espíritus. Arriésgase en esta forma allanar el camino al escepticismo que, cual un ave de presa, vigila los dogmas llevados al absurdo en espera de una ocasión favorable. Y así, en nombre de exigencias teóricas, a las que nada justifica, traiciónase la obra común para librarla en su más peligroso enemigo.

La tarea principal de la ciencia, al igual que la de la moral, consiste en proveer a los hombres de una base sólida que les permita vivir, y en enseñarles lo que es y lo que no es, lo que pueden y lo que no pueden hacer. En cuanto a los medios empleados, éstos son cosa secundaria; en todo caso no son bastante importantes como para hacernos olvidar el objetivo esencial. ¡Qué mal entienden esto los kantianos; y qué bien, al contrario, lo entendía el mismo Kant! Aunque no pudo negarse a sí mismo la alegría y el sentir como un mérito grande el hecho de haber introducido en la filosofía su nuevo punto de vista, no veía en Hume un enemigo, sino un aliado y precursor, y estimaba muchísimo su argumentación. Ahora bien, Mill no tiene menos importancia para la ciencia que Hume. Obsérvese un poco con qué paciencia, con qué habilidad evita en su

Sistema de lógica todos los escollos que surgen en su ruta, lo mismo que en su tratado sobre el utilitarismo, y con qué mano firme y segura conduce su embarcación hacia la ribera de la ciencia positiva, hacia la evidencia, hacia la certidumbre y esa solidez kanto-tolstoiana que corona el todo. ¿No es éste un mérito grande por su parte? ¿Acaso los juicios a priori llevan a resultados más sólidos y más claros que el método de Mill?

Pero, como ya queda dicho, la discusión entre el idealismo y el positivismo o aun el materialismo, no es en resumidas cuentas más que una cuestión de palabras. Por hirientes que sean los términos que intercambian los adversarios, resulta claro para el espectador que, en suma, están completamente de acuerdo sobre lo esencial, aun cuando no caen en la cuenta de ello.

En lo que a Nietzsche respecta, sólo sus primeras obras pueden ser achacadas a una de las corrientes filosóficas existentes; a partir de *Humano, demasiado humano*, es decir, a partir del momento en que contempla al mundo con sus propios ojos, se separó al punto de todos los sistemas conocidos, cualesquiera que fuesen. Empleó las armas del materialismo y del positivismo para combatir el idealismo, y viceversa; pues nada deseaba él tanto como destruir todos los sistemas inventados por los hombres. Esa “solidez” que se consideraba como meta suprema de todas las concepciones filosóficas, tan pretendida por todos los fundadores de escuelas, no solamente dejaba de atraerlo; bien al contrario, hasta *lo ahuyentaba como un esperpento*. Les resultaba indispensable a Kant, a Mill, a los materialistas, puesto que les garantizaba la

estabilidad de ese orden de cosas que tan caro les era. Pero Nietzsche, en cambio, se empeñaba en *modificar* su situación; la “solidez” no tenía pues para él nada de tentador. *Saber para prever*, o bien el orden natural de las cosas; estas seducciones del positivismo no sonaban a sus oídos más que como mofas ultrajantes. ¿Qué podía él prever? ¿Que no era posible resucitar el pasado? ¿Que jamás Ganaría y que acabaría por volverse loco? Eso lo sabía sin el positivismo y sin la ciencia. ¿Y qué otra cosa podían decirle el idealismo de Kant y su moral del imperativo categórico? Sólo le resultaba afín el lenguaje del escepticismo; y no de ese escepticismo de salón que se reduce a ingeniosas teorías y chanzas espirituales, sino del escepticismo aquél que impregna el alma humana íntegramente y la obliga a dejar, sin que jamás vuelva a él, el sendero de la existencia ordinaria.

“La ribera desapareció ante mis ojos —dice Zaratustra—, las olas del infinito me recubrieron”. ¿Qué pueden entonces, en este caso, el idealismo o el positivismo que tienen por tarea persuadir al hombre de que la ribera está próxima, a fin de ocultar a sus miradas el infinito y mantenerlo en el dominio limitado de los hechos comunes a todos los hombres, rigurosamente determinables, comprensibles, habituales?

La necesidad en que se vio de admitir una acción sin causa, aunque fuese sobre un planeta remoto, trastornó profundamente a Mill. Lange, siguiendo a Kantt, admitió el a priori nada más que para no verse obligado a admitir lo arbitrario en la naturaleza. Pero las inquietudes de éstos eran completamente extrañas a Nietzsche; sus temores, eran las

esperanzas de él. Su vida no tenía, no podía tener ninguna significación sino a condición de que las construcciones científicas todas no fuesen más que el producto de una voluntaria auto-limitación del espíritu humano demasiado medroso. Su tarea consistía justamente en escapar más allá de los límites de aquellas regiones donde lo mantenían encerrado las tradiciones de la ciencia y de la moral. De ahí provenía, pues, su odio a la ciencia, que se manifestaba en sus luchas contra los sistemas filosóficos, en su desagrado frente a la moral, que queda expresado en la fórmula: “más allá del bien y del mal”.

Para Nietzsche no existía más que una sola cuestión: “¡Dios mío! ¿por qué me has abandonado?” ¿Comprendéis estas palabras tan simples, mas llenas de una amargura y un padecimiento infinitos? A este interrogante no puede haber más que una sola respuesta: la ciencia humana adaptada a la existencia mediana, ordinaria, y la moral humana que justifica, santifica y eleva a la categoría de leyes las reglas que sirven de principio a la mediocridad (“el piadoso recuerdo de Nicolás Rostov”, “el bien es Dios”); esa ciencia y esa moral son falsas. Como decía Nietzsche: nada hay verdadero, todo está permitido, o sea la transmutación de todos los valores.

XXV

De ahí proviene el carácter tan singular de la filosofía de Nietzsche, tan extraño a los hombres. Es inestable, le falta el equilibrio y no procura tenerlo. Su esencia, a la par que la de las concepciones de Dostoievski, reside en sus contradicciones. No pierde Nietzsche ocasión de burlarse de lo que se llama solidez de las convicciones. Los postulados que Schopenhauer considerara indispensables en filosofía y que no solamente justificaba —hasta no creía siquiera necesario disimularlos, cosa que comúnmente suele hacerse—, esos postulados encuentran en Nietzsche un crítico implacable y ridiculizador: “En toda filosofía —dice— llega el momento en que aparecen en escena las convicciones del filósofo; o sea, para hablar el lenguaje de un antiguo misterio: *adventavit asinus pulcher et fortissimus*”¹.

Pero junto a estas declaraciones encontraréis otras que les son en un todo opuestas, según parece:

“El hecho de ser falso un juicio cualquiera no puede servir de objeción suficiente contra él. Es quizás ahí donde llegan a escucharse los sonos más extraños de nuestro nuevo lenguaje. La cuestión es solamente saber si estimula a la vida, si le da bastante coraje, si desarrolla a la especie; y estamos dispuestos a afirmar que los juicios más falsos (a esta categoría pertenecen los juicios sintéticos a priori) son los que más indispensables nos resultan: el hombre no puede existir no

¹ *Aurora*.

admitiéndose las ficciones lógicas; si se renuncia a comparar la realidad con el universo ficticio de lo absoluto siempre igual a sí mismo; si no se falsifica constantemente el universo mediante cifras. Renunciar a los juicios falsos, es renunciar a la vida, es negar la vida. Admitir que la mentira es condición fundamental de la existencia, es colocarse peligrosamente en contradicción con el punto de vista habitual, y el filósofo que lo arriesga sitúase así *más allá del bien y del mal*¹.

Pero hay una cuestión que se plantea naturalmente: si la mentira y los juicios falsos son la condición fundamental de la existencia humana, si ayudan a la conservación y aun al desarrollo de la vida, ¿no tenían entonces razón aquellos sabios que, como el Gran Inquisidor de Dostoievski, hacían pasar por *verdades* esas mentiras? ¿Y no será entonces más prudente atenerse a las tradiciones; es decir, no empeñarse en saber qué cosa es la verdad, y conformarse con las opiniones que se han constituido instintivamente; dicho de otra manera: admitir aquellos postulados, aquellas “convicciones” a propósito de los cuales evoca Nietzsche las palabras irrespetuosas del antiguo misterio?

Puesto que los juicios sintéticos a priori resultan a tal punto indispensables que sin ellos la vida es imposible y que al negarlos se niega la vida, más valdría entonces que continuaran llevando el honorífico título de verdades.

¹ *Más allá del bien y del mal.*

En este aspecto podrán cumplir perfectamente su noble función. ¿Para qué evidenciar su carácter ficticio? ¿No valdría más hundir sus raíces, tal como Kant y Tolstoi lo han hecho, en el otro mundo, a fin de que los hombres no sólo admitiesen que son verdaderas, sino que hasta creyesen que estos juicios poseen un fundamento metafísico? Puesto que la mentira es indispensable a la vida, es asimismo necesario a los hombres el pensar que esa mentira es una verdad y no una mentira...

Pero es evidente que no es esa “vida”, de la cual tanto habla, lo que a Nietzsche le preocupa, sino otra cosa completamente; no es, en todo caso, esa vida que salvaguardaron hasta ahora el positivismo, los juicios sintéticos a priori y los profesores de sabiduría. De otro modo, no habría ido a proclamar hasta en la plaza pública el secreto profesional de la filosofía, sino que lo habría enterrado lo más hondamente posible.

Ya Schopenhauer había cometido la falta táctica de declarar que no es posible ninguna filosofía sin postulados. Pero Nietzsche va más lejos aún que él. Lo que le interesa, pues, no es, en suma, de ninguna manera la conservación y el desarrollo de lo que designaba por ese término abstracto: “la vida”. Aunque habla de ella, después de tantos otros, no piensa en ella ni le interesa. Sabe que la “vida” prescindió hasta ahora de la protección de los filósofos, y que seguirá adelante con sus propios medios. Al justificar a los juicios sintéticos a priori mediante consideraciones tan arriesgadas, Nietzsche tan sólo aspiraba a *comprometerlos*, a fin de obtener vía libre para sus propias búsquedas, a fin de conquistarse el derecho de decir lo que las gentes callan.

“Allí abajo (en el país de los hombres) —dice Zaratustra—, todas las palabras son vanas. Allí abajo, la sabiduría más alta consiste en la facultad de olvidar y de pasar de largo: esto lo he aprendido de ellos. Y el que entre los hombres quiera comprenderlo todo, ha de combatirlo todo”¹.

En su juventud Nietzsche no se diferenciaba en nada, a ese respecto, de los otros filósofos. Y no con pleno agrado se detuvo allí donde los demás pasaban de largo, y retuvo lo que los otros olvidaban. “El sufrimiento quiere conocer las causas, en tanto que el placer se inclina a volverse hacia sí mismo, sin mirar atrás”².

Pero no todo sufrimiento nos enseña a interrogar. Al entrar en la vida, el hombre es positivista y no tiene necesidad de atravesar, desde luego, los estados teológicos y metafísicos para encontrarle gusto a esa limitación del conocimiento que recomienda la filosofía positiva. Al contrario, evita toda sabiduría demasiado profunda; y, en cuanto al sufrimiento, se esfuerza ante todo por huir de él, por desembarazarse de él. Y únicamente cuando todos los esfuerzos en este sentido positivo se presentan como estériles, es cuando se convence de que no puede uno “acomodarse”, que es imposible impedirle al sufrimiento que forme parte de nuestra memoria; es sólo entonces cuando se evade de los límites de la verdad positiva y se pone a interrogar, sin preguntarse si sus interrogaciones

¹Así habló Zaratustra.

²La gaya ciencia.

están autorizadas por la metodología moderna y por la teoría del conocimiento.

“Vivimos todos —dice Nietzsche— en una seguridad relativamente excesiva para llegar a ser verdaderos conocedores del alma humana: algunos de nosotros conocen por amor al conocimiento; otros, por fastidio; los terceros, por hábito. Jamás oímos resonar una voz imperativa: “¡conoce o muere!” En tanto que las verdades no tajen nuestra carne como cuchillos, guardaremos hacia ellas una actitud desdeñosamente reservada: nos parecerán demasiado semejantes a los sueños alados que podemos aceptar o rechazar como si hubiera en ellos alguna cosa que dependiese de nuestra libre voluntad, ¡como si pudiéramos despertar de nuestras verdades!”¹.

Veis cómo se eliminan los límites del mundo conocible: hace falta que una voz imperativa nos despierte: ¡conoce o muere!; hace falta que resuene un imperativo categórico en el cual ni Kant había pensado. Hace falta, en fin, que las verdades penetren en nuestra carne como cuchillos. Pero ni las teorías del conocimiento, ni las lógicas nos han dicho jamás nada semejante. Muy de otro modo describen la búsqueda de la verdad; pensar, según ellas, es pasar con calma, progresivamente, con esfuerzo, pero sin dolor, de una conclusión a otra, hasta encontrar lo que está uno buscando. Mientras que, según Nietzsche, pensar significa sufrir, torturarse, retorcerse en convulsiones.

¹ *Aurora*.

Los héroes de Dostoievski no piensan tampoco ya de acuerdo a las reglas de la lógica: en su caso no hay más que sollozos, rechinar de dientes, esfuerzos frenéticos. El filósofo teórico tiene esto por exageraciones inútiles y aun dañinas. Espinosa dice: *non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*. Cree él que no es posible “comprender” sino por medio del pensamiento abstracto o, como gustosamente se le llama, objetivo. Pero, ¿qué es, pues, lo que hasta ahora ha comprendido la filosofía? Dudas perfectamente legítimas surgieron en Nietzsche: los procedimientos recomendados por Espinosa y que hasta ahora han sido puestos en práctica siempre por los profesores de sabiduría, ¿nos abren acaso el camino más seguro, o aun el único posible, hacia la verdad? “Puede que haya cierto *heroísmo* oculto en nuestro ser en lucha; mas por cierto no hay nada en él de divino, de siempre igual a sí mismo, tal como creía Espinosa. El pensamiento *consciente*, el pensamiento filosófico, es el modo de pensar más impotente y, en consecuencia, el relativamente más tranquilo, el más igual: es pues, el filósofo el que más fácilmente puede ser llevado a juicios falsos sobre la naturaleza de nuestro conocimiento”¹.

No solamente los “filósofos”, sino todos nosotros, hombres modernos, somos probablemente incapaces, por fuerza de las circunstancias en medio de las cuales vivimos, de razonar con precisión sobre la naturaleza y los límites de nuestro conocimiento, y sobre la verdad. Ciertamente es que las

¹ *La gaya ciencia*.

supersticiones han existido siempre y que en todas las épocas los errores han ocupado constantemente el sitio de las verdades. Pero jamás todavía los hombres han estado tan profundamente convencidos de la excelencia de sus procedimientos metodológicos como en la actualidad. Se asegura que nuestro siglo es particularmente escéptico; se supone, dicho de otra manera, que si afirmamos que algo es verdadero, no lo hacemos sino luego de un examen tan minucioso y atento como sea posible y que no deje subsistir ya ninguna duda. “Creer” nos es imposible, aunque lo querramos. Y sin embargo, ya desde la infancia nos acostumbran a creer, a creer en cosas inverosímiles en absoluto. Un hijo de aldeano, un joven salvaje, aceptan también todo lo que les cuentan sus mayores. Mas, por lo común, no les dicen nada inverosímil, nada que esté en completo desacuerdo con sus ideas. Les cuentan, por ejemplo, que hay hechiceros, que hay aparecidos; esto no es cierto. Sin embargo, esos relatos son perfectamente comprensibles y admisibles; una inteligencia joven podía deducir que existen cosas terroríficas pero interesantes que ella jamás ha visto todavía, pero que acaso tenga algún día oportunidad de comprobarlas por sí misma. Nuestros hijos, en cambio, hállanse en una situación totalmente distinta: los cuentos de hadas no llenan su cabeza; saben que no hay ni diablos, ni hechiceros, y acostumbran a su espíritu a no creer en ellos, aun cuando se sientan inclinados hacia lo fantástico. Pero como desquite, desde su primera edad se les enseñan cosas cuya inverosimilitud aventaja a las invenciones más fantásticas de los autores de cuentos de hadas. Se les dice, por ejemplo —y en un tono tan categórico que todas sus dudas

deben callar inmediatamente—, que la tierra no es inmóvil, cosa que les parece evidente, que el sol no gira alrededor de la tierra, que el cielo no es una cúpula sólida, que el horizonte no es más que una ilusión óptica, y tantas cosas más por el estilo. Todo esto lo aprenden los niños muy pronto y sin obtener siquiera esas explicaciones y demostraciones que ofrecen los manuales de geografía. Y esto es aceptado como verdad incontestable, puesto que son las personas mayores quienes lo dicen, puesto que está escrito en los libros. ¿Hay acaso algún cuento que contenga más mentiras evidentes, a los ojos de un niño, que las verdades que nosotros enseñamos? El hechicero, la bruja, el duende... son seres extraños pero comprensibles, que no contradicen la evidencia; mientras que el movimiento de la tierra, la inmovilidad del sol, la inexistencia del cielo... son necedades para un niño. Y sin embargo, ésta es la verdad, el niño lo sabe, y vive muchos años con tales verdades inverosímiles.

Al someter así a la violencia las disposiciones naturales de la inteligencia infantil, ¿no se arriesga deformatar sus facultades de conocimiento? El hábito que adquiere de aceptar en confianza lo absurdo, ¿no acaba por modificar su naturaleza a tal punto que conserve para siempre la tendencia de no aceptar como verdadero sino aquello que le parezca directamente falso? O bien —si esta conclusión parece paradójica o exagerada—, ¿no deberemos sentirnos dispuestos, para concluir, a aceptar absurdos evidentes (dicho de otro modo, *intelligere*), a condición de que estén acompañados por cierta argumentación y proclamados por gentes sabias: la Voluntad

schopenhaueriana, verbigracia; la *Ding an sich* de Kant; el *deus sive natura*, de Espinosa? Nuestra inteligencia que ha asimilado tantos absurdos en su infancia, perdió el instinto de defensa y acepta todo lo que le ofrecen; salvo cosas contra las cuales la han puesto en guardia: salvo lo fantástico, lo milagroso; dicho de otro modo, la acción sin causa. En lo que respecta a esta última, nuestro espíritu está alerta constantemente; nada podrá tentarlo: ni la elocuencia, ni la inspiración, ni la lógica. Pero una vez que ya no se trate de un milagro, todo peligro le parece eliminado.

¿Qué es lo que, por ejemplo, “comprende” el hombre moderno cuando se le habla del “desarrollo natural del universo”? Olvidad, si es posible, por un instante, tan sólo por un instante, la “escuela”, y veréis en seguida que el desarrollo del universo no es de ningún modo natural: *lo que sería natural es que no hubiera absolutamente nada, ni universo ni desarrollo*. Ahora bien, nuestros contemporáneos creen casi todos tan firmemente en el dogma del desarrollo natural como los católicos en la infalibilidad del papa. Más aún: acaso sería posible persuadir a un católico de que se equivoca, en tanto que el hombre moderno no consentirá jamás en admitir seriamente que el universo no se ha desarrollado naturalmente y que, por consiguiente, la acción sin causa de que hablaba Mill, lo arbitrario, tienen aún otra función que la de marcar los límites de nuestro conocimiento. Para nuestros contemporáneos, al igual que para Kant y Mill, el orden natural es una verdad fuera de la cual no puede haber ni pensamiento ni siquiera vida. Quienes reniegan de ella son

castigados, según la convicción general, con la punición más cruel: la esterilidad eterna. Tal es el dragón que vigila el positivismo y el idealismo. ¿Quién, pues, osará entablar lucha contra él? ¿Y cómo un hombre, un simple mortal, será lo bastante temerario para proclamar en alta voz: “Nada es verdadero, todo está permitido”? ¿No debería acaso, el que osase decirlo, cesar ante todo de ser hombre? ¿No le será menester descubrir en sí fuerzas desconocidas, secretas, que hasta ahora hemos desdeñado, de las cuales tenemos miedo?

Escuchad la oración de Nietzsche y comprenderéis aproximadamente cómo nacen en nosotros las convicciones, y lo que significa esto: seguir por su propio camino, ver la vida con sus propios ojos.

“¡Ay!, acordadme, pues, la locura, ¡potencias divinas! ¡La locura, para que al fin concluya yo por creer en mí mismo! Dadme delirios y convulsiones, horas de claridad y de obscuridad repentinas. ¡Aterradme con escalofríos y con ardores que jamás sufriera mortal alguno, rodeadme de tumultos y de espectros! Hacedme aullar y gemir y arrastrarme como una bestia: con tal que obtenga yo la fe en mí mismo. La duda me devora, he matado a la ley, y tengo frente a la ley el horror de los vivientes frente a un cadáver; a menos de hallarme por encima de la ley, soy el más réprobo entre los reprobos. El espíritu nuevo que está en mí, ¿de dónde me

viene, si es que no me viene de vosotras? ¡Probadme, pues, que os pertenezco!, sólo la locura me lo demuestra”¹.

XXVI

La oración de Nietzsche fue escuchada: enviáronle los dioses la locura.

Durante uno de sus paseos solitarios por las montañas de la Engadina suiza, el pensamiento del “Eterno Retorno” lo atravesó de pronto, cual un relámpago. Y a partir de aquel instante el carácter de sus escritos cambia por completo. En adelante, ya no veremos al hombre subterráneo que socava tímida y prudentemente las ideas admitidas, y so color de teorías que le son extrañas. Es Zaratustra quien ahora nos habla: tiene fe en su misión profética y se atreve a dirigir su propio pensamiento contra el de todos los hombres. Pero, ¡cosa extraña!, por más que Nietzsche considerara esa idea del eterno retorno como fuente de su nueva concepción del universo, en ninguna parte la desarrolla claramente y con detalles. Varias veces, en el *Zaratustra*, comienza a hablar de ella; mas bien pronto se interrumpe y se detiene, casi al pronunciar media palabra. Tanto que, involuntariamente, empieza uno a suponer que el “eterno retorno” no fue para él, en suma, más que cierta forma de expresión incompleta e

¹ *Aurora*.

inadecuada, de una exaltación brusca. Ello parece tanto más probable cuanto esa idea misma es bien antigua y no le pertenece a Nietzsche. Ya hicieron cuestión de ella los pitagóricos, y Nietzsche, en su calidad de filólogo clásico, debía saberlo. Pero a sus ojos tenía ciertamente otra significación de la que le daban los antiguos y encerraba, pues, para él esperanzas muy distintas.

En efecto, ¿qué podía él esperar de esa promesa de un eterno retorno? ¿Qué podía darle la convicción de que su existencia, tal como él la vivió, con todos sus horrores, se hubiera desarrollado ya un sinnúmero de veces y siguiera repitiéndose sin la menor modificación hasta el infinito? Si Nietzsche no vio en el “eterno retorno” más de lo que vieron los pitagóricos, no pudo descubrir en él ningún motivo de esperanza. Empero, puesto que este pensamiento le infundió nuevas fuerzas, le prometía sin duda otra cosa que la simple repetición hasta el infinito de esa realidad que él conocía. Se puede, por lo tanto, afirmar con certeza que esta idea fue, antes que nada, para Nietzsche símbolo de su protesta contra la teoría del conocimiento hoy por hoy admitida, y contra sus conclusiones prácticas, concernientes a su papel e importancia en el mundo del individuo. Mas ella *no expresaba todo* lo que Nietzsche pensaba, y por ello, no obstante darse el título de profeta del eterno retorno, habla de todo, excepto de ese eterno retorno, y se niega a pronunciar abiertamente su “último pensamiento”. Parecería que frente a los prejuicios milenarios o a las convicciones humanas, ni siquiera la locura osara ser

franca hasta lo último, como lo demuestra este fragmento del *Zaratustra*:

“Entonces la vida miró pensativa tras ella y en torno a ella y dijo en voz baja: « ¡Oh, Zaratustra, tú no me eres bastante fiel! Falta mucho para que me ames tanto como dices; yo sé que piensas dejarme bien pronto. Hay una vieja campana mayor, pesada, muy pesada; suena de noche allá arriba, su sonido llega hasta la caverna: cuando oyes que esta campana da las horas de la medianoche, sueñas en abandonarme entre la primera y la última; tú piensas en ello, ¡oh, Zaratustra! ¡Yo sé que quieres abandonarme pronto!» Sí —respondí vacilante—, pero tú lo sabes también. —Y le dije algo al oído, en medio de la espesura de los mechones embrollados de su cabello, de sus mechones rubios y locos—. « ¿Tú *sabes* eso, ¡oh, Zaratustra!? Y eso nadie lo sabe. » Y nos miramos; deslizamos nuestras miradas sobre la verde pradera por la cual pasaba el frescor del anochecer, y lloramos juntos. Pero entonces la vida me era más cara de lo que jamás me había sido toda mi sabiduría”¹.

¿Qué cuchicheó Zaratustra al oído de la vida? ¿Cuál era ese secreto que nadie, salvo Zaratustra, conocía? Es evidente que se refiere directamente al “eterno retorno”; pero es menos abstracto, menos vacío. La vida tortura a Zaratustra, que quiere abandonarla; mas el misterio, que él es el único en conocer, lo reconcilia con el sufrimiento y le enseña a amar la realidad más que la sabiduría.

¹ Así habló Zaratustra: El otro canto de la danza.

Siguiendo inmediatamente al diálogo entre Zaratustra y la vida, viene un poema extraño, pero profundamente emotivo (es la tercera parte del mismo cántico: *das Andere Tanz lied*) que ha de revelar, cuando menos en algo, el sentido oculto del misterio. Se compone de doce versos que corresponden a las doce campanadas de la medianoche.

¡Una!
 ¡Oh, hombre, alerta!
 ¡Dos!
 ¿Qué dice la profunda medianoche?
 ¡Tres!
 He dormido, he dormido...
 ¡Cuatro!
 ¡De profundo sueño he despertado!
 ¡Cinco!
 El mundo es profundo,
 ¡Seis!
 Y más profundo de lo que imaginara el día.
 ¡Siete!
 Profundo es su dolor.
 ¡Ocho!
 El gozo... más profundo aún que la aflicción.
 ¡Nueve!
 Dice el dolor: ¡pasa, acaba!
 ¡Diez!
 Mas todo gozo anhela eternidad...
 ¡Once!
 ¡Quiere la profunda eternidad!
 ¡Doce!

Veis que lo importante en el “retorno eterno” no es el sustantivo, sino el adjetivo; no es el retorno, sino antes bien la

eternidad. Por profundo que sea el dolor, ha de pasar y ceder su lugar al gozo que no pasa. Y el día (es decir Mill y Kant) no sabe cuán profundo es el mundo. ¿No es éste el secreto que murmuró Zaratustra a la vida? ¿No es esto lo que le fue revelado cuando por vez primera surgió en él el pensamiento del eterno retorno, “a dos mil metros sobre el nivel del mar y más alto todavía por encima de todos los pensamientos humanos”?

Pero dejemos de lado nuestras hipótesis sobre los secretos de Nietzsche, que él no ha revelado: si calló, será porque tuvo razones para ello. Hay cosas en las cuales se puede pensar, pero de las que resulta imposible hablar a no ser en símbolos y por alusiones. En todo caso, actualmente; en tanto que la idea de Mill sobre la acción sin causa no quede admitida sino para remotas estrellas o para un porvenir más remoto aún; en tanto que el día juzgue al mundo.

En *Así habló Zaratustra* comprobamos una serie de tentativas, mediante el solo esfuerzo del espíritu, para arrancarse a la dominación de las teorías modernas. Citaré, por ejemplo, el discurso de Zaratustra con que concluye la segunda parte del libro: *Die stille Stunde*; o bien *der Genesende, die sieben Siegel*, etcétera, de la tercera parte. Pero es evidente que Nietzsche está lejos todavía de hallarse acostumbrado a su realidad nocturna. Heredero de sus antepasados, no llega a evadirse sino por raros instantes de la atmósfera positivista que le es habitual, y la vida más allá de los límites de lo que se llama el universo cognoscible no es todavía para él la vida “normal”, por más fuertemente que se

sienta atraído hacia ella. Cada vez que el suelo se le escapa bajo los pies, lo sobrecoge un terror místico: no sabe él mismo qué es lo que en él ocurre: ¿ve una nueva realidad o son eso solamente tremendos sueños? Y así se halla constantemente ante una trágica alternativa: de un lado es la realidad positiva, pero pobre y vacía; del otro lado... la vida nueva, atrayente, llena de promesas; pero horrenda, fantástica. Nada asombroso, pues, que vacile constantemente entre las dos rutas y ya evoque con terribles conjuros su “último pensamiento”, ya caiga en una indiferencia completa, en una suerte de embotamiento, para reponerse de los esfuerzos llevados a cabo. No encontraréis en toda la literatura escritor alguno que pase tan rápidamente y con tanta frecuencia de un estado de espíritu a otro totalmente diferente: casi en el mismo minuto lo encontraréis en los polos opuestos del pensamiento humano.

El profesor Riel observa muy justamente que Nietzsche no puede ser tomado por maestro. Sus escritos no pueden darnos reglas fijas, capaces de guiar a los discípulos. No cesa de experimentar sobre sí mismo; a veces le parece que nuestra vida no es más que un “experimento de aquél que quiere conocer”. ¿Pero, acaso, la filosofía no existe más que para los discípulos? La juventud tiene evidentemente necesidad de reglas; le hace falta una respuesta a la pregunta: ¿qué hacer? Pero no es necesario dirigirse para ello a Nietzsche, a Dostoievski, a Tolstoi; es decir, a los hombres que han debido salirse de la senda de la vida normal. Aunque no tengamos otros argumentos, bastará para rechazarlos como maestros y educadores con invocar la inestabilidad de sus propias

convicciones. ¿Cómo confiarles las almas jóvenes, cuando ellos mismos no están seguros del mañana? El conde de Tolstoi, por ejemplo, habiendo hecho la apología de la felicidad conyugal de Levín, escribió algunos años más tarde *Ana Karenina*, *La muerte de Iván Ilich* y seguidamente la *Sonata a Kreutzer*. La historia del casamiento y de la vida conyugal de Levín, por una parte, y por otra la de Iván Ilich y de Pozdnycheff, es, en rigor, la misma “historia”; pero contada de una manera diferente, vista de otro modo o, si así lo queréis, de otra manera juzgada y estimada. Para convencerse de ello es suficiente leer la *Sonata a Kreutzer* inmediatamente después de *Ana Karenina*. Levín y Kity vivían en las mismas relaciones que las existentes entre Pozdnycheff y su mujer: a ese respecto no puede haber dudas. Pero la vida conyugal de Levín nos es presentada como un modelo de existencia familiar, mientras que Pozdnycheff dice: “vivíamos como cochinos”. ¿Por qué entonces cubre el autor con el silencio en la historia de Levín aquello que subraya en la de Pozdnycheff...? ¿Qué puede aprender un discípulo de un maestro como Tolstoi...?

Y, por otra parte, un hombre a quien le aconteció traicionar aunque tan sólo fuese una vez sus convicciones, no puede convenir como maestro, ya que las convicciones que sólo duran cierto tiempo nada valen. El valor de las convicciones consiste, en efecto, en los principios inmutables que nos prometen. No se demuestran: se las acepta, en parte, por confianza; empero, no puede tenerse fe sino en lo que es inmutable, en lo que no se modifica, al menos bajo nuestros

ojos. Y el maestro verdadero, aquél que con toda confianza puede ser recomendado como guía de la juventud, ha de ser, ante todo, hombre capaz de ofrecer a sus discípulos principios tan “eternos” como sea posible, principios buenos para todas las edades y en todas las circunstancias.

La raza de tales maestros no se ha extinguido; los hay siempre en suficiente cantidad. Hacia ellos se vuelve generalmente la generación joven; de ellos obtiene la enseñanza que ha menester. Estos maestros hasta llegan a preservar a sus discípulos de todo acercamiento peligroso a escritores como Dostoievski, Nietzsche o Tolstoi.

¡Mirad un poco, en los manuales de historia de la literatura, lo que han hecho los alemanes de su Goethe! Gracias a los comentarios que le han sido agregados, el *Fausto* puede ser puesto hasta en manos de adolescentes. Ahora bien, desde el punto de vista de la “educación”, ¿puede acaso existir una obra más nociva y más inmoral? No en vano ha rechazado Tolstoi a Goethe en *¿Qué es el arte?* Y en efecto, ¿qué le faltaba a Fausto? Ha llevado una vida larga y honrada de trabajo, goza del respeto del pueblo, está rodeado de discípulos a los cuales puede enseñar el bien y transmitir sus conocimientos, limitados, mas no obstante útiles, que ha adquirido al precio de largos años de estudios. Parecería que su vejez debiera ser feliz y satisfecha; pero está descontento, se une con el diablo y vende al enemigo de los hombres su alma, para obtener a Margarita. ¿Qué significa, pues, eso? Me asombra que el conde de Tolstoi no se haya acordado, a propósito de Fausto, del proverbio ruso: “tiene la barba canosa, pero el demonio le

hace cosquillas en los costados”. Sus interlocutores preferidos, los “inteligentes *mujik*”, ciertamente habrían juzgado así. Desde el punto de vista de ellos, Wagner¹ es más moral que Fausto y le es bastante superior; y, sin embargo, Goethe se mofa de él y lo presenta como a un necio, sencillamente porque se mantenía dentro de los límites del mundo conocable, tal como nos lo enseñan Kant y Mill, y no entraba en tratos con el diablo. Tratad de aplicar a Fausto la regla moral de Kant: ¿Qué sucedería si todos los hombres obraran como Fausto, abandonaran su actividad científica, respetable y útil, y en su vejez se enamoraran de Margarita? Wagner, por su parte, soporta perfectamente que se le aplique la regla kantiana; desde el punto de vista utilitario, desde el punto de vista de Mill, será igualmente absuelto y Espinosa se verá obligado a tributarle alabanzas.

Kant y Goethe escribían casi en la misma época. Pero mientras que Kant prohibió severamente a las ideas del eterno retorno, a los diablos y a las Margaritas que viniesen a turbar su quietud filosófica, pues todas estas cosas tienen su lugar en el mundo inteligible (o, para hablar el lenguaje ordinario, en el mundo ininteligible), Goethe en cambio las llamó a sí y dejó que los Wagner vivieran según la moral de Kant... Es necesario creer que tenía razón Raskólnikov y que en efecto hay dos medidas: una para los hombres ordinarios, y otra para los hombres extraordinarios. Los Faustos no pierden nuestra estima, bien que, maguer los sabios proverbios y las doctrinas

¹ Personaje del Fausto. (N. del T.)

filosóficas, se permiten desdeñar la moral unánimemente admitida y desean vivir para ellos mismos, apartándose de los bienes ideales que procuran las ocupaciones científicas y la enseñanza. Fausto... ¿un “egoísta”? Las naturalezas superiores son egoístas; y la moral de la renunciación cuadra a los mediocres Wagner.

Pero, lo repito, las ideas morales, mucho más aún que las demás construcciones teóricas, se basan enteramente sobre postulados deducidos de la observación de las relaciones exteriores entre los humanos. Los moralistas se guiaban por la tendencia instintiva de limitar el campo de su observación, por esa misma tendencia que guiaba a los sabios en la construcción de sus teorías del desarrollo natural. El imperativo categórico de Kant, los principios utilitarios de Mill, llenaban idéntica función, que era la de encadenar al hombre a las normas de la vida ordinaria, mediante normas consideradas como válidas en todos los casos y para todos los seres. Kant y Mill creían firmemente que la ley moral es tan obligatoria, tan comprensible, tan cara a todos los hombres como la ley de la causalidad. Si la ley moral pierde su carácter obligatorio, ello no puede suceder sino sobre otro planeta o bien en un futuro infinitamente lejano (según Kant, en el mundo inteligible); pero aquí, sobre nuestro planeta, debe ser reconocida sin excepción por todos los mortales. Mas si hay gentes que no quieren renunciar a la “acción sin causa” y que, en lugar de buscar rastros de lo arbitrario en esferas que no podemos alcanzar y que nos son indiferentes, se empeñan en comprobar aquí mismo, sobre la tierra, en su rededor, la ausencia de un

orden natural, ¿cómo es posible entonces contar con la sumisión de su voluntad —que ellos saben libre— a normas generales, nada más que por el triunfo de ese orden científico que odian? ¿No es natural que estas gentes se comporten muy de otra manera, y que, semejantes al caballero de aspecto retrógrado de *Notas desde el subterráneo*, se pongan a violar las reglas únicamente con el fin de destruir toda ley?

Ni la profundidad del pensamiento de Kant, ni la claridad y la fuerza persuasiva de las demostraciones de Mill, producirán en ellos la menor impresión. La hondura de pensamiento nada tiene que pueda asombrarlos, y en lo que concierne a la dialéctica, el propio Hegel debería inclinarse ante el filósofo subterráneo de Dostoievski. No es efecto del azar, ni siquiera de su carácter, el que ellos se esfuercen por encontrar sobre nuestra tierra, allí donde la ciencia comprueba una armonía y un orden tan rigurosos, el caos y lo arbitrario: el orden y la armonía los aplastan, aquéllos se ahogan en el seno del orden natural y de las leyes. Y ninguna ciencia, ninguna enseñanza, los encadenará a esta realidad que, según los sabios unánimemente venerados, es la única verdadera. Dado el caso, todavía estarán más o menos dispuestos a admitir temporalmente la ley causal: la necesidad exterior les obliga a ello. Pero si dependiera esto de su voluntad, hace mucho tiempo ya que desviarían el curso de los ríos y harían viajar a las montañas, sin preocuparse por las consecuencias peligrosas que pudiera tener su actividad para el comercio internacional, las comunicaciones marítimas y las sesiones parlamentarias. Pero ahí su voluntad demuestra ser impotente;

deben darse por satisfechos con el placer de que el principio causal no sea apriorístico (¡preciosa confesión de Mill!, si los hombres subterráneos se hubieran permitido hablar así, nadie les habría creído; ni ellos mismos habrían tenido confianza en sus propias palabras) y que la clara inteligencia de Mill se turbe, aunque sólo fuese por un instante, pensando en los desórdenes que se producen en algún remoto planeta. Esperan secretamente que los futuros Mill tendrán oportunidad de experimentar en ese sentido inquietudes bastante más grandes aún.

Pero en el dominio de las relaciones morales, donde nada restringe su libertad a no ser las prescripciones abstractas de los moralistas, pueden festejar sus triunfos. Digan lo que quieran Kant y Mill, aquí está el reino de ellos: los hombres subterráneos no lo ponen en duda. Es el reino del capricho, de lo indeterminado y de las posibilidades nuevas, infinitas. Ahí se producen milagros bajo nuestros ojos: ahí lo que ayer fue fuerte hoy se declara impotente; ahí lo que ayer ocupaba el primer término, hoy se halla relegado al postrero; ahí las montañas se ponen en movimiento, los santos se inclinan ante los presidiarios, los genios ceden ante los mediocres; ahí perderían Kant y Mill sus cabezas tan científicamente organizadas, si osaran aunque más no fuese por un instante abandonar su pequeño universo cerrado por los juicios apriorísticos para echar un vistazo al reino subterráneo...

Afirmaba Espinosa que la inmutabilidad es el predicado de la perfección, y colocó este axioma en la base de su ética, construida también matemáticamente. La gente subterránea

juzga de manera distinta: para ellos la inmutabilidad es el predicado de la más grande imperfección; y conforme a ello, en su “transmutación de los valores”, ya no asignan los primeros sitios a los representantes del idealismo, del positivismo, del materialismo; dicho brevemente, de todos los sistemas que, so pretexto de filosofía, declaran a los humanos que todo es para mejor en el viejo mundo.

XXVII

Y ahora es el momento de plantear nuevamente aquella cuestión promovida por Nietzsche: “¿Cómo puede hallarse placer en ese pensamiento trivial de que los móviles de todas nuestras acciones pueden reducirse al egoísmo?” Ahora sin embargo, una vez dejados atrás los ímpetus de Fausto y la idea del eterno retorno, el término “placer” ya queda aquí fuera de lugar; tiene que ser reemplazado por otro, más adecuado a la situación. Parece que aquí tenemos que habérnoslas con un *imperativo*, con un imperativo categórico al cual el hombre es incapaz de ofrecer resistencia. Sin tener conciencia de ello, no sabiendo siquiera a dónde llegaría, emprendió Nietzsche el camino de la duda. Al contrario, estaba casi seguro de que no llegaría a ningún resultado, y se quedó con su positivismo por la razón principal de que esa doctrina exigía menos fingimiento, y lo libraba de esos discursos solemnes que le repugnaban más aún desde que había tenido conocimiento de su nada. ¡He aquí algo muy extraño!, no cesa uno de advertir a

las gentes contra el escepticismo y el pesimismo; las persuade uno constantemente de la necesidad que tienen de conservar su fe en los ideales; pero las exhortaciones y las advertencias quedan vanas: una fuerza fatal nos arrastra hacia lo *desconocido*. ¿No tenemos, acaso, fundamento para ver en el carácter elemental de esta poderosa atracción una promesa de éxito; y no debemos, pues, considerar el escepticismo y el pesimismo, ya no como a enemigos, sino más bien como a amigos que no habíamos reconocido?...

Raskólnikov había razonado acertadamente: hay, en efecto, dos morales: una para los hombres ordinarios y otra para los hombres extraordinarios; o para emplear la terminología de Nietzsche, más brutal pero también más expresiva: una para los esclavos y otra para los amos. Mas entonces plantéase una cuestión esencial: ¿cuál es la fuente de una y de otra? A primera vista parecería que es el carácter del individuo lo que determina esta diferencia: los esclavos o los hombres ordinarios obedecen; los amos, dicho de otra manera, los seres extraordinarios, mandan. En tal caso, Nietzsche y Dostoievski deberían quedar clasificados en la segunda categoría, lo mismo que Fausto. Sin embargo, Fausto llega a la vejez antes de que se le ocurra protestar contra su vida de “perro”, y si no se hubiese inmiscuido Mefistófeles, Fausto habría muerto aureolado de todas las virtudes. Lo mismo puede decirse de Dostoievski y de Nietzsche: es el azar lo que los hizo salirse de los caminos de la existencia ordinaria de los Wagner. Sin el presidio del uno y la atroz enfermedad del otro, no se hubieran percatado de que estaban encadenados de pies a cabeza, tal

como no se percata de ello la mayoría de los humanos. Ambos hubieran seguido escribiendo obras bien intencionadas, cantando en ellas las bellezas del universo, y la elevación de las almas sometidas a la necesidad: sus primeros libros nos dan de ello testimonio certero.

Más aún: el lector se acordará de los terrores que, según su propia declaración, experimentaba Nietzsche cada vez que las circunstancias lo obligaban a aceptar una “verdad” nueva. Quería continuar viviendo como en el pasado, y tan sólo osó abrir los ojos cuando el nuevo conocimiento penetró en su carne como un cuchillo, cuando percibió la voz formidable: “¡Conoce o perece!”

¿Y Dostoievski? El tono de *Notas desde el subterráneo* es suficientemente explícito a este respecto. ¡Qué de torturas, qué de sufrimientos déjense adivinar detrás de los discursos desesperados que le dirige a Lisa! Y asimismo Fausto sufre largamente antes de decidirse a invocar al diablo. En pocas palabras: todos estos hombres que se han erguido contra las obligaciones que nos imponen las leyes de la naturaleza y la moral humana, no se han sublevado con pleno agrado: como a esclavos acostumbrados a sus cadenas, se les empujaba a la fuerza hacia la libertad. No era esto la sublevación de los esclavos en el terreno de la moral como lo enseñaba Nietzsche, sino algo para lo cual el lenguaje humano carece de términos. El “carácter” no nos sirve, pues, para nada aquí; y si existen dos morales, no son la moral de los amos y la de los esclavos, sino *la moral de la existencia trivial, ordinaria, y la moral de*

la tragedia. Es indispensable introducir esta corrección en la terminología de Dostoievski y de Nietzsche.

Es esto lo que, entre otras cosas, explica también el conocimiento pasmoso que tienen ambos de los menores meandros del “alma de esclavo”, aquello que por lo común se elogia en ellos como una prueba de su perspicacia psicológica. Nietzsche mismo observa cierta vez que considera como una suerte grande el hecho de haberse visto obligado a formar parte, durante cierto tiempo, del clan de sus futuros enemigos¹. Así aprendió todos sus secretos y disponía de armas poderosas para entrar más tarde en lucha contra ellos. Dostoievski no dijo esto, mas ciertamente hubiera podido hablar así. Y en efecto, todavía la psicología del “bien” no nos ha sido revelada con una claridad tan implacable como en los escritos de estos dos autores. Y es preciso hacerle justicia a Nietzsche: en este papel aventaja a veces a su célebre colega ruso. El “bien”, para Nietzsche, es sinónimo de impotencia; los “buenos” son unos envidiosos débiles, si bien astutos, resueltos a no retroceder ante nada para vengarse de sus enemigos, los “malos”, por las desgracias de su existencia pobre y lamentable.

He aquí, por ejemplo, cómo habla Nietzsche de los “buenos”:

“Todos estos desgraciados fisiológicos y carcomidos, son hombres del resentimiento. Hay en ellos un hirviente poder de venganza subterránea, insaciable, inagotable en sus

¹ *La Genealogía de la moral*.

explosiones contra los dichosos; ingeniosos son en disfrazar la venganza, en los pretextos para ejercerla. ¿Cuándo llegarán al triunfo sublime, definitivo, por estallar esa venganza? Pues, indudablemente cuando logren echar dentro de la conciencia de los dichosos su propia miseria y todas las miserias, de manera que algún día comiencen aquéllos a ruborizarse de su dicha y a decirse, tal vez, los unos a los otros: « ¡es una vergüenza ser dichoso, *en presencia* de tantas miserias!»¹.

Captaréis en seguida, después de estas pocas frases, que ahí se trata de un conecedor del “alma de esclavo”, la cuestión queda planteada de esta suerte: los dichosos, los fuertes de cuerpo y de alma, ¿son culpables de que haya tantos sufrimientos en el mundo? ¿Deben tomar sobre sí la responsabilidad de todo ese dolor? No puede haber dudas al respecto: se ha intentado muchas veces y aún se intenta cargarles esta responsabilidad; examine cada uno la historia de sus relaciones con su conciencia: los más bellos instantes de su existencia, ¿no fueron acaso envenenados por el pensamiento de que es vergonzoso ser feliz cuando en derredor parece tanta gente? En lo que a Nietzsche respecta, parece que él puede vanagloriarse de un pasado particularmente interesante en este sentido: “Habéis enviado —dice Zaratustra— a impudentes mendigos al encuentro de mi compasión; enfermos incurables imploraban mi piedad. Así matasteis la fe de mis virtudes”². Pero ahora tratábase de otra cosa más.

¹ *La genealogía de la moral.*

² *Así habló Zaratustra: El canto del sepulcro.*

Para Nietzsche, mientras escribía el *Zaratustra* y *La Genealogía de la moral*, la cuestión de los mendigos insolentes y de los descarados incurables, lo mismo que todos los recuerdos lejanos, había pasado a un segundo plano y había cesado de perturbarlo hacía mucho. Es probable que la felicidad de los dichosos ya no le interesara sino teóricamente, en calidad de argumento, aun tratándose de él: los moralistas nos persiguen con sus pinturas de los sufrimientos humanos; ¿por qué, pues, dejar de oponerles otros cuadros? ¿Por qué no mostrarles cómo envenenan los “desdichados prójimos” la existencia de aquéllos que aún han conservado su fuerza física y moral? Lamento que la falta de espacio no me permita citar uno o dos capítulos del libro de Nietzsche *La genealogía de la moral*.

El lector ruso, alimentado con los sermones de Dostoievski y de Tolstoi, debería comprobar, cuando menos una vez, que la fuerza de la elocuencia, la pasión, la sinceridad, pueden servir para defender no solamente lo que entre nosotros llaman la “verdad moral” (“pravda”), sino que la obra del “mal” es tan capaz como la del bien de inspirar el entusiasmo profético.

Si comparáis el célebre artículo de Tolstoi sobre el censo de la población de Moscú con el libro de Nietzsche del cual vengo hablando, deberéis admitir que hay tanta persuasión, tanto énfasis, en fin, tanta indignación perfectamente justa y motivada en Nietzsche como en Tolstoi. Pero si es posible indignarse defendiendo a los fuertes contra los débiles, exactamente tanto como se indigna uno al defender a los débiles contra los fuertes, ¿dónde está entonces la verdad?

¿Quién de los dos tiene razón: Tolstoi o Nietzsche? O bien, ¿no tienen la indignación, el énfasis, la pasión, ningún valor en sí mismos y no aseguran en absoluto, que la causa por la cual se gastan es la buena? O bien los débiles y los fuertes, el bien y el mal, la equidad y la injusticia... ¿no es todo esto más que pretexto, y los discursos patéticos persiguen en realidad objetivos muy distintos? De tal manera nos han saturado de sermones, que es ya hora de plantear esta cuestión. En efecto, ¿por qué vierten, pues, los predicadores su indignación sobre nosotros? ¿Por qué nos hablan Tolstoi y Dostoievski de los sufrimientos de los hombres? ¿No sería natural por nuestra parte que finalmente les reenviáramos a ellos todas estas cuestiones? Que el conde de Tolstoi, al continuar demostrándonos que siente vergüenza cuando tanta gente sufre, que el conde de Tolstoi nos explique de dónde proviene la paz de su alma y por qué no tiene vergüenza de llevar una vida tranquila y gozosa (es su expresión preferida), cuando tanto dolor hay en torno de él.

Esta misma cuestión podría también plantearse a Nietzsche, pero formulándola de otro modo. Podríamos decirle que antes de reprochar a los desdichados su lamentable existencia, necesario es ser feliz uno mismo; y que antes de exigir que sean conservados y desarrollados solamente los fuertes de cuerpo y espíritu, es necesario que sea uno mismo sano de cuerpo y de espíritu.

Al plantear así estas cuestiones, se comprobará hasta qué punto es importante, al leer a un autor, enterarse de su biografía, esto es, llegar a saber cómo “nacen” sus

convicciones. Nietzsche, que hasta la edad de treinta años desempeñó el miserable papel de servidor de Wagner (es penoso repetirlo, pero habría que decir... de lacayo de Wagner), que entre los treinta y los cuarenta y cuatro no cesó de padecer una enfermedad incurable cuyos accesos dolorosos no le dejaban sino raros instantes de respiro, que durante los once años siguientes, desde sus cuarenta y cuatro hasta su muerte, vivió una vida casi inconsciente, este Nietzsche ve su misión en atacar a los desdichados, a los enfermos, a todos los que han sido mutilados y quebrados por la vida, tanto como a sus defensores, “los buenos, los justos”.

Verdaderamente, ¡vale la pena de que se reflexione sobre este enigma psicológico! Recordaré a propósito que las “convicciones” de Nietzsche, se parecen asombrosamente, en este sentido, a las de Dostoievski. Éste a su vez, tal como ha sido indicado, odiaba también a “los buenos y los justos” que para él tomaban el aspecto de liberales y de progresistas de todos los matices. El célebre poema de Nekrássov *Sobre el Volga*, tan sincero y bello, que sabían de memoria, hacia el 1870, no solamente los representantes del “proletariado consciente”, sino casi todos los intelectuales rusos, ese poema Dostoievski se permite llamarlo “mueca”. Dostoievski dice: “una mueca”; y sin embargo, los lectores de Nekrássov vertían lágrimas puras y sinceras sobre ese poema y en general sobre los versos de Nekrássov. Mas eran justamente esas lágrimas de compasión y toda esa poesía que provocan sentimientos de piedad, lo que Dostoievski y Nietzsche odiaban más que nada en el mundo. Es éste el gusto de los verdaderos presidiarios, de

los hombres subterráneos, de los hombres de la tragedia. Ellos carecen de lágrimas hace mucho tiempo ya: saben que las lágrimas no brindan ninguna ayuda y que la compasión es estéril. Pero hay muchas cosas más que no sirven para nada; ¿por qué entonces este odio hacia las lágrimas y la compasión? También los malvados son incapaces de mejorar la suerte de los condenados sin esperanza; ¿de dónde proviene, pues, ese desagrado por los buenos y los justos? Los buenos y los justos han agraviado a Nietzsche y a Dostoievski enseñándoles la doctrina de la renunciación; pero un error puede perdonarse, sobre todo un error sincero, aunque haya sido necesario pagarlo caro: Bielinsky consideraba su doctrina sinceramente como la única verdadera, y sufrió él mismo bastante por ella; los maestros de Nietzsche no se proponían en modo alguno engañar a sus discípulos...

Pero Dostoievski y Nietzsche hace mucho tiempo ya se han reconciliado con el pasado; luchan ahora por el porvenir. Y la compasión de los buenos y los justos les arrebató ahora sus últimas esperanzas.

Estando en la cárcel, aceptó Dostoievski la limosna de una niña, y conservó durante mucho tiempo la moneda que ella le había dado. En el transcurso de sus peregrinaciones puede que Nietzsche hubiera aceptado también, y con gratitud, una palabra de caridad de un niño o de un hombre simple, extraño a nuestras ideas sobre el bien y el mal. Rechazó el amor del prójimo y la compasión elevados a la categoría de principio supremo, transformados en una teoría con pretensiones de derechos divinos. Sabe que los intelectuales de hoy día le

ofrecerán no una moneda, sino cientos, miles; sabe que lo vestirán, que lo calentarán, que lo alimentarán; que cuando caiga enfermo, lo cuidarán devotamente. Pero sabe también que estos cuidados no se le brindarán gratuitamente, de una manera por completo desinteresada: al cabo se le exigirá, no gratitud —estamos ahora por encima de estas cosas—, sino la declaración de que, tras semejante otorgamiento de atención y de amor, deberá él sentirse plenamente satisfecho en el fondo de su corazón, por penosa que su situación fuese. Deberá ver en el amor de sus semejantes para con él la realización del ideal supremo, la primera y última reivindicación que el hombre puede reclamar de la vida. Es esta compasión elevada a la jerarquía del ideal, tanto como sus sacerdotes, quienes suscitan en Nietzsche la indignación más fuerte de que es capaz. Ve que pretenden comprarle su derecho de primogénito por un plato de lentejas. Y aunque casi ha cesado de creer en ese derecho, no quiere aceptar el trato. Con indignación y desagrado rechaza los regalos que le presentan, nada más que para poder continuar la lucha mientras le sea posible.

XXVIII

Esto nos lleva a comprender por qué emprendió Nietzsche su labor subterránea, y cuáles fueron las esperanzas que le permitieron soportar durante tanto tiempo la ausencia de luz y de aire. Sentía él, instintivamente, que las concepciones modernas y la moral admitida, aunque se apoyen sobre datos

científicos de los llamados inmovibles, no se sostienen sino gracias a la credulidad y la debilidad humanas. Era desdichado él mismo, y veía que la compasión, único remedio de que dispone la moral, es más terrible aún que la indiferencia completa. “¿Acaso la compasión —dice Zaratustra— no es entonces esa cruz en la cual se crucifica a aquél que ama a los hombres?” Compadecer, es admitir que ya en nada puede uno ayudar. ¿Y por qué no decirlo francamente? ¿Por qué no confesar, con Nietzsche: no hay que desear ser médico de un enfermo al que no se puede curar? ¿Con qué fines se disimula la verdad?

Para Nietzsche está claro que los “buenos” compadecen a los desdichados únicamente a fin de no pensar en su suerte, a fin de no buscar, de no luchar. “Ahora comprendo claramente qué buscaban otrora, ante todo cuando buscaban profesores de virtud. Aspiraban al sueño y a las virtudes soporíferas, la sabiduría, para todos esos sabios célebres y esos maestros, consistía en un sueño sin ensueños. No le encontraban ellos a la vida ningún sentido más alto”¹.

Y Nietzsche seguramente hubiera pasado tranquilo junto a los hombres que dormitaban sus virtudes, si le hubiesen dejado en paz. Pero sabemos a qué torturas le sometía la moral. En aquel entonces, cuando, para usar el lenguaje de Dostoievski, las leyes de la naturaleza, es decir la enfermedad, privaban a Nietzsche del sueño y de la paz, las leyes humanas, como para burlarse de él, exigían que durmiese y que se quedase en

¹ Así habló Zaratustra: De las cátedras de virtud.

calma, y lo amenazaban con su anatema en caso de desobediencia, según es su costumbre, la sabiduría ofrecíale sus virtudes soporíferas y se ofendía cuando quedaba de manifiesto que no ejercían sobre él ninguna acción. En lugar de acudir en ayuda del desdichado, exigía ella himnos y loas de él. Ésta es, por otra parte, su costumbre. Por eso, en Dostoievski, se ha sublevado Iván Karamázov —nos acordamos de ello— contra ese “bien del diablo y ese mal” que con tanta insolencia exige sacrificios humanos. Nietzsche casi llega a repetir las palabras de Iván Karamázov: “¡Oh, mis hermanos! —dice Zaratustra—; ¿cuál es la amenaza más grande para el enemigo humano? Como si no fueran los buenos y los justos los que dicen y sentencian en su corazón: «ya sabemos qué es el bien, qué es la justicia; ya las poseemos; ¡desgracia sobre aquéllos que aún siguen buscando!» Y sea cual fuere la injusticia que cometan los malvados, la injusticia que cometen los buenos es mucho mayor aún. ¡Oh, mis hermanos! Algún día alguien hundi6 la mirada en su corazón y dijo: son fariseos. Mas, no le comprendieron. Los buenos y los justos no debieron comprenderlo: su espíritu está encadenado por su conciencia pura. La necesidad de los buenos es infinitamente inteligente. Pero tal es la verdad: los buenos deben ser fariseos; no pueden elegir. Deben crucificar a aqu6l que busca su propia virtud”¹.

¡Desdichados “buenos y justos”! ¿Creerían ellos, ellos que tal confianza tenían en su verdad, que una acusación tan terrible les sería dirigida? Y, sin embargo, ya cuenta dos mil

¹ Así habló Zaratustra: Viejas y nuevas tablas.

años de existencia. Hace ya casi dos mil años que alguien, habiendo visto su corazón, dijo: éstos son fariseos. No le comprendieron, es verdad. Tampoco le comprenden mejor hoy día, y, ¿quién sabe?, puede que “todos” no le comprenderán jamás; pues, de acuerdo a lo que dijo él entonces: no saben los hombres lo que hacen. Puede que los que no comprenden, ni siquiera deban comprender. ¿Mas, por qué dicen entonces: desgracia sobre quienes aquí buscan? ¿Por qué dirigen su fuerza brutal contra Dostoievski y Nietzsche? ¿O bien, es también eso “necesario”?

Pero Dostoievski y Nietzsche ya no toman en cuenta lo que es necesario a los buenos y a los justos (a los Kant, a los Mill). Ellos han comprendido que el porvenir de la humanidad, si es que la humanidad tiene un porvenir, está fundado no sobre los que hoy triunfan, convencidos de poseer ya el bien y la justicia, sino al contrario sobre aquéllos que, sin conocer el reposo, el sueño y las alegrías, luchan y buscan y, abandonando sus antiguos ideales, parten al encuentro de una nueva realidad, por horrorosa y tremenda que ésta parezca.

Es oportuno indicar aquí que, de una manera general, las ideas de Nietzsche fueron mal comprendidas. Habituada a concepciones morales en todo lo que Nietzsche decía, buscaba allí la inteligencia moderna los rasgos de una nueva doctrina moral. Nietzsche mismo, por otra parte, dio motivos para ello. Como casi todo escritor, es decir todo hombre que se dirige a un público, adaptóse Nietzsche involuntariamente a su auditorio y concedía a veces al público, en sus juicios, una voz no solamente deliberativa, sino decisiva. Así obró también

Dostoievski, quien, como hemos visto, se sentía más ligado aún que Nietzsche al “espíritu de la época”. Ahora bien, los oyentes son siempre muy sensibles a aquello que les es próximo, comprensible y conocido en los discursos de los maestros, y a ello se aferran ávidamente, sin preocuparse por el resto. En Dostoievski y Nietzsche había una moral; los unos reconocían ahí su moral vieja, los otros descubrían una nueva moral. Puede que las generaciones futuras lean a estos escritores con tanta calma como la que hoy se tiene cuando se lee a Goethe. Poco a poco, gracias a los comentarios de la crítica, se llegará a adaptar a Zaratustra y a Raskólnikov a las necesidades de los “buenos y los justos”, persuadiendo a éstos que Nietzsche y Dostoievski luchaban contra fariseos abstractos o bien desaparecidos hace mucho ya, y no contra esa “cotidianidad” (el positivismo, el idealismo), que es el enemigo más peligroso, más implacable de los hombres trágicos.

Decía Nietzsche que mientras se encontraba entre la gente, pensaba como todo el mundo, y que buscaba la soledad principalmente porque no sentía libre su pensamiento sino cuando estaba solo consigo mismo. En esto precisamente consiste el peligro de la existencia cotidiana, trivial: hipnotiza por medio de millones de ojos al pensador solitario y lo somete a su ley. ¡Es penoso estar solo! Nietzsche dice en amarga broma: “en la soledad, te devoras tú mismo; cuando estás en medio de la gente, eres devorado por muchos; ¡elige!”¹ Pero, finalmente, es necesario elegir la soledad; vale más, sea como fuese, que el “abandono”, que el sentimiento de que uno está

solo, extraño a todos, en medio de la multitud de los hombres: “¡Oh, soledad! —dice Zaratustra— ¡patria mía, soledad!—”

¡Soledad! ¡Tú, *patria* mía, soledad! ¡Demasiado tiempo he vivido ya salvajemente en extraños países salvajes, para no retornar a ti con lágrimas! Ahora amenázame con el dedo, tal como una madre amenaza, y sonríeme como sonríe una madre, y dime solamente: ¿quién fue éste que antaño se escapó lejos de mí cual un torbellino?, éste que al irse exclamó: ¡demasiado tiempo ya he tenido por compañía la soledad, he desaprendido pues el silencio! ¿Es *esto* lo que sin duda has aprendido ahora? ¡Oh Zaratustra, yo lo sé todo, y que tú te sentías más *abandonado* en la multitud, tú el único, que jamás lo has estado conmigo! Una cosa es el abandono, otra cosa la soledad: ¡es *esto* lo que ahora has aprendido!”¹.

El lector ve ahora en qué consistía la tarea de Nietzsche: asume la obra del hombre abandonado, olvidado por el bien, la ciencia y la filosofía. Compréndese ahora, así lo espero, por qué el “altruismo” no pudo seducir a Nietzsche. Entre los hombres abandonados, la antigua discusión entre el altruismo y el egoísmo ha cesado. Ambos hasta se asombran de haber podido combatirse antes y no pueden creer que esta lucha fue real; ni que continúa hasta el día de hoy. Difícilmente podrían creerlo cuando ambos, el egoísmo tanto como el altruismo, están obligados a revolcarse en el polvo ante el monstruoso dios moderno de la necesidad o del orden natural, clamando: “¡que sea hecha tu voluntad, y no la nuestra!” Frente a estos

¹ Así habló Zaratustra: El retorno.

dioses todopoderosos —la Necesidad y el Orden natural— ¿pesa acaso más el altruismo que el egoísmo, e incluso el crimen? Todas las distinciones establecidas por el hombre se desvanecen y desaparecen para siempre. Si el egoísmo no tiene ningún valor, si es necesario renunciar a sí, entonces es necesario también *renunciar al prójimo* y a todo lo que le es caro al hombre. Y al contrario, si podemos sin miedo mirarle a la cara al orden natural, debe el individuo ser protegido contra la necesidad con el mismo derecho que el universo entero. No hay otra alternativa; no puede haberla, aunque la existencia trivial y ordinaria, la “cotidianidad”, que aceptó la moral de la adaptación y renunció a la lucha, proclame y realice en la vida el principio opuesto e intente por todos los medios obligar a los hombres a aceptar esas reglas que por boca de los “buenos y justos”, por una parte, y gracias a sus clientes —los desdichados, los pobres—, por la otra, eleva a la categoría de leyes supremas de la moral y las designa como ideales.

Por eso los hombres de la tragedia, los “abandonados”, deben librar una lucha doble: contra la “necesidad” y contra sus prójimos que todavía pueden adaptarse y, por consiguiente, hasta sin saber lo que hacen, pactar con el enemigo más cruel del género humano. Es así como se explica la doble fórmula de Nietzsche: “nada es verdadero, todo está permitido”. Su primera parte va dirigida contra la necesidad y el orden natural; la segunda, contra aquellos que, a sabiendas o no, se erigen en defensores de las “leyes de la naturaleza” que Dostoievski tanto detestaba. No solamente no se empeña Nietzsche en eliminar de la vida todo lo que es enigmático,

misterioso, difícil y doloroso; sino, al contrario, lo busca. Las leyes de la naturaleza, el orden, la ciencia, el positivismo y el idealismo son para él garantías de desgracia; en los horrores de la vida ve, por el contrario, una garantía de porvenir. Tal es el principio de la filosofía de la tragedia: a eso conducen el escepticismo y el pesimismo que Kant otrora temiera tanto, y de los cuales los hombres, cada uno a su manera, se deshacen todavía con terror, como si se tratase de monstruos peligrosos.

Se le ha reprochado a Nietzsche su odio hacia los débiles y los miserables, su moral aristocrática. Ya he indicado que toda moral, tanto aristocrática como democrática, le era extraña a Nietzsche. Su tarea estaba “más allá del bien y del mal”. Al igual que Karamázov, se negó a una concepción y a una justificación moral de la vida. Pero no amaba a los “débiles”; éstos le parecían tan repugnantes como sus defensores, los buenos y los justos; y no a causa de sus sufrimientos, ni a causa de su desgracia, sino porque demasiado solícitos aceptan la compasión que se les ofrece a guisa de consuelo. Para envidar sus desdichas, han formado un complot contra la existencia; y es esto lo que Nietzsche considera el más horrendo de los crímenes, una traición hacia la gran obra, traición que él no perdonó jamás a nadie. Toda su doctrina y su tarea vital consistían, en resumidas cuentas, en luchar. ¿No era acaso natural por su parte que odiase a aquéllos que por miedo y por debilidad, no solamente vienen a engrosar las filas ya suficientemente cuantiosas de los enemigos, sino que desaniman el corazón de los guerreros que todavía no han perdido el último coraje?

Es curioso observar que el maestro de Nietzsche, Schopenhauer, tenía el valor en bien poca estima, y ni siquiera comprendía para qué puede servir en la existencia: “El valor —escribe— es, en suma, una virtud muy secundaria, una virtud de suboficial; y a su respecto, hasta los animales nos son superiores. Por eso se dice: valiente como un león”. Y Schopenhauer tenía, por cierto, sus razones para hablar así; para escribir libros de tendencia pesimista, pero impregnados de una confianza optimista, no es necesario poseer mucho valor. En ese caso era mucho más importante dar muestras de habilidad dialéctica y de finura de espíritu y saber emplear en el momento dado comparaciones sorprendentes y originales epítetos. Si Nietzsche se acordaba de las palabras de Schopenhauer, éstas debieron de resonar muy extrañamente en su oído: “el arte por el arte”, esa fórmula había dejado de seducirlo hacía mucho tiempo ya, tanto en filosofía como en poesía.

“La lucha contra la finalidad en el arte —escribe— no significaba (y siempre fue así) más que lucha contra la tendencia moralizadora, contra la subordinación del arte a la moral. El «arte por el arte» significa: ¡al diablo la moral! Pero esto no quiere decir todavía que el arte no tiene en general finalidad alguna, que nada significa; dicho brevemente: «el arte por el arte»... una serpiente que se muerde la cola... El artista trágico, ¿qué os comunica de sí mismo? ¿No afirma precisamente la ausencia del miedo delante de aquello que es terrible e incierto...? Ante lo trágico, la corte marcial de nuestra alma celebra sus saturnales; el que está habituado al

sufrimiento, el que busca el sufrimiento, el hombre *heroico*, ése celebra su existencia en *la tragedia*... únicamente a su propia vida el artista trágico ofrece la copa de la crueldad más dulce”¹.

Ya se ve que el valor es indispensable no solamente a los suboficiales, y que el hombre se encuentra a veces en situación de envidiarles sus virtudes a los animales. “¿Tenéis valor, hermanos míos? —preguntó Zaratustra—. ¿Tenéis audacia?”

Los compañeros fieles de Zaratustra fueron el águila y la serpiente, De ellos aprendió a planear en las nubes y a arrastrarse sobre la tierra, mirar atrevidamente al sol y aferrarse a la tierra. ¡Cuántas veces no estuvo a un pelo de perecer! ¡Cuántas veces no se sintió invadido por la desesperanza al pensar que la tarea que se había impuesto era irrealizable, que la tragedia, finalmente, debería ceder su lugar a la “cotidianidad”!

Los discursos de Zaratustra llevan la marca visible de esa lucha entre la esperanza y la desesperanza. Pero, finalmente, Nietzsche logró lo que buscaba: no solamente osó plantear la cuestión del hombre subterráneo, sino también darle una respuesta. “Las grandes épocas de nuestra existencia —dice—, comienzan cuando hallamos la audacia necesaria para llamar *bueno* a aquello que consideramos en nosotros como *malo*”². Esto significa que Nietzsche se atreve a ver en

¹ *El ocaso de los ídolos*.

² *Genealogía de la moral*.

su egoísmo, al que otrora llamó “dardo de serpiente” y que tanto temía, no ya un vicio vergonzoso, sino una alta cualidad. Este pensamiento queda aún más completo y más claramente expresado en otro texto:

“Arriesgando ofender a los oídos puros, establezco la tesis siguiente: en la raíz de toda alma aristocrática se halla el egoísmo; quiero decir: la convicción incommovible de que a seres como nosotros todos los demás deben quedar, por fuerza misma de las cosas, sometidos y sacrificados. El aristócrata acepta su egoísmo como un hecho que no exige ninguna explicación; no ve en él ninguna crueldad, ni violencia, ni arbitrariedad, sino que lo considera derivado de las leyes del universo. Si se tratara de darle un nombre, diría: es la justicia misma”¹.

En tanto se refieren estas palabras al propio Nietzsche (dicho de otro modo: en tanto ofrecen cierto interés), hay aquí una pequeña inexactitud. Su egoísmo no era, a sus ojos, un hecho que no requiriese explicación alguna. Y en general el egoísmo, como bien nos acordamos, turbaba mucho a Nietzsche y le parecía trivial, repugnante. Es, pues, lícito reemplazar el término “aristocrático” por el de “subterráneo”, menos hermoso, tanto más por cuanto Nietzsche decía del aristocratismo que no guardaba con él personalmente más que una relación indirecta. Él no era más que un hombre subterráneo, cosa de que el lector ha podido convencerse hace probablemente mucho tiempo ya. Si quiso juntarse con los

¹ *Genealogía de la moral.*

aristócratas, con los dichosos, con los vencedores fue debido a consideraciones totalmente distintas, perfectamente explicadas por la siguiente declaración: “el gran privilegio del origen aristocrático es el de dar fuerzas para mejor soportar la miseria”¹. Parecía a Nietzsche que su miseria sería menos aparente bajo sus modales aristocráticos.

Y hay en ello ciertamente una parte de verdad. Pero la miseria no es menos miseria por más aristocráticos que sean los modales. Y el egoísmo del cual habla Nietzsche no era el egoísmo del aristócrata que con tranquilidad y firmeza acepta los sacrificios de otros; sino el egoísmo del pobre, del miserable, el cual se indigna y se ofende de que hasta sus sacrificios sean desdeñados.

El mérito inmenso de Nietzsche consiste justamente en que llega a defender el “egoísmo” de la miseria frente al universo entero; no de la miseria que es combatida mediante reformas sociales, sino de aquella miseria contra la que aun en el Estado futuro no se podrá recurrir a otra cosa que a la compasión, a las virtudes, a los ideales. Pues en la sociedad del porvenir, tanto como en la sociedad moderna, no habrá sitio para los hombres trágicos; y lo que se llama la “moral burguesa” no será modificado allí sino exactamente en lo que sea necesario para la felicidad del “mayor número” posible. Para hombres tales como Dostoievski y Nietzsche, la conservarán enteramente. Su parte serán siempre esos ideales ascéticos tan

¹ *Aurora*.

glorificados, ese “lo bello y lo sublime” que tan pesadamente aplastó durante treinta años la nuca del hombre subterráneo.

Pero Nietzsche rechaza el ascetismo y las virtudes, y no cree en la moral de la renunciación. No en vano estudió con tanta atención la “psicología” de los profesores de moral. Sabe perfectamente que todas esas frases solemnes sobre la renunciación no son sino hipocresía en boca de filósofos y moralistas. “¡Qué tiene esa gente —dice— de común con la virtud!” La virtud para ellos son, por lo general, esas reglas de vida que les garantizan el éxito de su obra.

“¿Cuál es el sentido —dice Nietzsche— que hay que darle al ideal ascético en el caso de un filósofo? He aquí mi respuesta —por otra parte ya se la habrá adivinado hace mucho—: a su respecto el filósofo sonríe como ante un *optimum* de las condiciones necesarias para la espiritualización más elevada y más atrevida —por ahí él no niega la existencia, afirma al contrario su existencia propia y *solamente* su existencia; al punto de que tal vez no se halle lejos de este voto criminal: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam?*”¹.

Esta última frase es casi la traducción exacta de las famosas palabras del miserable héroe subterráneo: “¿que perezca el mundo entero o que yo no tome mi té? Pues diré: que perezca el mundo entero con tal que tome siempre mi té”. ¿Habría podido imaginarse que la frase que él arrojó en un arrebato de

¹ *Genealogía de la moral.*

rabia ciega, a una pobre prostituta, sería traducida, por un célebre filósofo, a la lengua de Cicerón y de Horacio, y presentada como la fórmula última de las *más altas* aspiraciones de la humanidad?

Si Dostoievski hubiera podido prever que su pequeño héroe alcanzaría semejante gloria, habría tal vez dejado de lado sus líneas explicativas de *Notas desde el subterráneo*.

XXIX

Así pues, *pereat mundus, fiam*. Aunque el universo tenga que perecer, no renunciará el hombre subterráneo a sus derechos y no los trocará por los “ideales” de la compasión y otros bienes de esta índole, preparados especialmente con esa intención por la filosofía moderna y la moral.

Para Dostoievski era esto una verdad horrorosa, y no osaba proclamarla por boca de sus protagonistas sino con vergüenza y terror. Para Nietzsche tratábase de una “declaración de derechos” nueva, para llegar a la cual había él realizado su trabajo subterráneo. De ahí proviene la crueldad de Nietzsche. Se esfuerza por *librarse* del sufrimiento y por librar también a otros del mismo. En este respecto, como en muchos otros más, se ha alejado bastante del maestro de sus años juveniles, Schopenhauer. Éste, ya se sabe, enseñaba a buscar la paz, la calma. “Jamás —escribía— hay que comprar el placer al

precio de algún sufrimiento, ni aun arriesgando el sufrimiento; pues en este caso se paga un precio real, positivo, por una cosa negativa, ilusoria”.

Estas palabras son en extremo características para la filosofía de Schopenhauer y, en general, para toda filosofía. La sabiduría de los sabios oficiales consideraba siempre al sufrimiento como una cosa absurda, inútil en su propia esencia, y a la cual es necesario tratar de evitar por todos los medios. Y aquello que se llama la sabiduría de las naciones, en cuanto se expresa en palabras, decía lo mismo. En su mayor parte, los proverbios de la sabiduría de las naciones recomiendan la medida y la prudencia como aquellas virtudes supremas que aseguran al hombre una existencia feliz y tranquila. “Más vale un pájaro en mano que ciento volando”. Pero la vida humana, no la que se deja guiar por los proverbios y las fórmulas de los sabios, sino la vida real de todos los tiempos y de todos los pueblos, se nos aparece como una persecución incesante de una felicidad en constante fuga, de ese espejismo del cual trataron de preservarnos siempre los moralistas.

Enrique IV quería que cada campesino tuviera los domingos un pollo en su olla. Si los hombres viesan su ideal en este pollo en la olla y no aspirasen más que a una existencia apacible y tranquila sacrificando el placer, tal como nos lo enseñan Schopenhauer y la Sabiduría de las Naciones, entonces la historia de la humanidad hubiera sido, probablemente, menos atroz. Pero los campesinos, al igual que quienes los gobiernan, veían la vida bajo otro aspecto y no

aspiraban jamás a una existencia indolora como si ésta fuese su ideal supremo. Por el contrario, tal como la naturaleza lo ha creado, el hombre está dispuesto a arriesgar años de sufrimiento y de desgracia nada más que por un instante, nada más que por una ilusión de dicha. En tal caso, olvida todos los cálculos y marcha adelante, hacia lo desconocido, a menudo hacia su perdición. ¿Dónde está, pues, la verdad? ¿Está en la sabiduría de las naciones o bien en la realidad? ¿Hay que temer, efectivamente, los sufrimientos, lo desconocido, la muerte, tal como estamos habituados a creerlo nosotros, los instruidos, los que extraemos nuestros juicios de los libros que nos han sido legados por los siglos? ¿O bien son más sabios que los filósofos los hombres simples que continúan teniendo confianza en sus instintos?

Desde el punto de vista de la ciencia positiva contemporánea, la cuestión, evidentemente, ni siquiera puede plantearse. Pero Dostoievski, en el presidio, aprendió otra verdad de sus compañeros de condena; es decir, de aquellos hombres a quienes su valor frente al sufrimiento había llevado hasta la Casa de los Muertos. Él trajo del presidio la convicción de que el fin del hombre no es verter lágrimas sobre Makar Dievuchkin y soñar con ese porvenir en el cual ya nadie podrá ser humillado y ofendido, donde todos llevarán una existencia apacible, gozosa y agradable, sino saber aceptar la realidad con todos sus horrores. Se negó a aceptar la verdad de los presidiarios. Al comienzo creyó que podría, con solo manifestarle cierto respeto absolutamente platónico, continuar viviendo como en el pasado. Pero, y piense lo que piense de

ello Schopenhauer, no es el hombre quien persigue a la verdad; es la verdad la que, por el contrario, persigue al hombre. La sabiduría del presidio apresó a Dostoievski muchos años más tarde, cuando ya estaba en San Petersburgo, lejos de Siberia, y vivía en medio de espíritus positivos. Ella le obligó a aceptarla y a *servirle*. “El pueblo ruso ama el sufrimiento”, esto no era una paradoja tal como creían los adversarios de Dostoievski; era una verdad, pero una verdad de otro mundo que los escritores habían olvidado y del cual uno no se acordaba sino para declarar, con los ojos centelleantes de indignación: ¡no debe existir! ¡Si existe, es que no debe existir! A lo cual Dostoievski replicaba: ¡amad al pueblo miserable, feo, repugnante; y no a ese pueblo que vosotros imagináis y al que vosotros hacéis feliz! ¡Vivid su existencia! ¿Podéis, *queréis* hacerlo? La *ayuda* que vosotros le proponéis, todos vuestros proyectos de reforma, todo esto es absolutamente secundario. Y es esto lo que consideraban una paradoja esos mismos “buenos y justos” que exaltaban los ideales sociales y la felicidad futura de la humanidad.

Después de Dostoievski apareció Nietzsche. Él también pertenecía al presidio; esto es, al mundo subterráneo, al mundo de la tragedia, del cual no se regresa. Escuchadle y os dirá lo que Dostoievski no ha tenido tiempo de explicar, o bien no ha sabido explicar:

“Yo me regocijo en el gran pecado como con mi grande consolación. Esta clase de cosas no se dice, sin embargo, para las orejas largas: no cada palabra conviene a cada boca. Estas son cosas sutiles y remotas: ¡no deben de pisotearlas las

patas de la oveja! Vosotros, los hombres superiores, ¿creéis acaso que estoy ahí para rehacer lo que vosotros habéis hecho mal? ¿O que de ahora en adelante os acostaré más cómodamente, a vosotros que sufrís? ¿O que he de mostraros a vosotros, errantes, extraviados, perdidos en la montaña, senderos más fáciles? ¡No!, ¡no!, ¡tres veces no! Falta hace que perezcan siempre más y siempre de los mejores de vuestra especie, pues hace falta que vuestro destino sea cada vez peor y cada vez más duro”¹.

Salvedad indispensable: “no toda boca tiene el derecho de pronunciar estas palabras”. Aquéllos que habitan la superficie de la tierra piensan y deben pensar de otra manera (para ellos existe la moral obligatoria de lo que se debe y de lo que no se debe). Pero Dostoievski y Nietzsche hablaban y tenían el derecho de hablar en nombre de los hombres subterráneos: esto nadie osará discutirlo, ni aun entre aquéllos que no quieren tener en cuenta sus concepciones. Por otra parte, aunque lo pongan en duda, la desgracia no es grande. La filosofía de la tragedia no piensa en buscar popularidad ni éxito. No lucha contra la opinión pública; su verdadero enemigo son las “leyes de la naturaleza”; los juicios humanos no le resultan peligrosos, a no ser por cuanto con su existencia misma confirman la eternidad y la inmutabilidad de las leyes.

Por audaz que sea el pensador solitario, se siente por instantes invadido por el espanto, al pensar que la mayoría, esos “todos” que él aprende a despreciar, puedan finalmente

¹ Así habló Zaratustra.

tener razón. Pero si sus colegas que hablan y escriben van contra él, tiene a su favor ese pueblo silencioso que vive una vida aparte, poco conocida, misteriosa. No se trata de esos “*mujiks* inteligentes” cerca de los cuales buscaba Tolstoi un apoyo para su doctrina, sino de ese pueblo simple, bruto, iletrado al que es necesario transformar, educar, ilustrar; brevemente: adaptar a nuestros ideales. Ese pueblo que conoce los proverbios, pero que en su existencia se deja guiar por otra sabiduría, que nosotros no podremos desacreditar nunca a sus ojos, ni por nuestras escuelas, ni por nuestra literatura, ni por nuestras sociedades de temperancia, ni por el progreso. El no discute con nosotros, hasta consiente en todo lo que le decimos; bebe nuestro té; lee los cuentos que Tolstoi compone para él; se enternece, pero continúa, sin embargo, viviendo a su manera, anhelando sus propias alegrías, yendo sin miedo hacia sus sufrimientos.

Y, piense lo que piense de ello Dostoievski, no solamente el pueblo ruso es así. En Francia, en Italia, en Alemania comprobaréis la misma cosa. Son siempre los maestros, las gentes sabias, los que crearon los ideales del pollo en la olla y de la felicidad universal. Ésta es probablemente la causa de que jamás se realicen, si bien los optimistas creen que su reino está próximo.

El propio hecho de que hayan sido posibles *maestros* tales como Dostoievski y Nietzsche, que enseñaron el amor del sufrimiento y declararon que los mejores entre los hombres deberían perecer, ya que su situación llegaría a ser cada vez más penosa, demuestra que las radiantes esperanzas de los

positivistas, los materialistas y los idealistas no eran más que sueños infantiles. Ninguna transformación podrá eliminar la tragedia de la vida, y parece que el momento ha llegado de no negar ya el sufrimiento como una realidad ficticia de la cual puede uno desembarazarse tal como se le da caza al diablo mediante un exorcismo: él “¡no debe existir!”; sino de aceptarlo, de admitirlo y puede que de comprenderlo, al fin. Hasta ahora nuestra ciencia no supo hacer otra cosa sino apartarse de todo lo que presenta la vida de terrorífico como si no existiese, y oponerle los ideales, que así aparecían como la verdadera realidad. Los tiempos son duros ahora para los intelectuales. Antaño lloraban ellos sobre los sufrimientos del pueblo e invocaban la justicia, exigían mejoras sociales, las prometían (no teniendo para ello ningún derecho), y se regocijaban de saber fingir y mentir tan bien, y veían en ello su exclusivo privilegio. Ahora, les presentan otras exigencias. No lo hace evidentemente la ciencia: la ciencia, creada por los sabios, no exigía más que aquello que los sabios eran capaces de realizar. Ahora es la vida, que no piensa en los ideales, la que nos impone sus exigencias. Con una severidad enigmática, nos dice, en su lenguaje mudo, cosas que jamás habíamos oído, que ni siquiera habíamos sospechado. Nietzsche y Dostoievski se limitan a comentar su misterioso lenguaje cuando nos dicen que nuestra situación va empeorando.

Nuestros cálculos resultan falsos. No solamente no tendrán los campesinos su pollo en la olla los domingos, sino que seremos privados de todos los bienes materiales y morales que hemos recibido de la ciencia. Y tan sólo cuando los hombres

hayan perdido, toda esperanza de hallar un refugio bajo el hospitalario techo de las doctrinas positivas, abandonarán sus sueños y saldrán de esa semioscuridad de horizontes limitados a que hasta ahora se daba el solemne título de “la verdad”, aunque no hiciera más que simbolizar el miedo instintivo de la conservadora naturaleza humana, ante esa desconocida misteriosa que llaman la Tragedia.

Entonces puede que se comprenda por qué Dostoievski y Nietzsche abandonaran el humanitarismo en favor de la crueldad e inscribieran sobre su estandarte estas extrañas palabras: *Wille zur Macht*.

La tarea de la filosofía no consiste en enseñarnos la humildad, la sumisión, el renunciamiento. Todas estas palabras fueron inventadas por los filósofos, no para ellos mismos, sino para los otros. Cuando Tolstoi dice: “cumplid la voluntad de aquél que os envió aquí abajo”, y escribe “aquél” sin mayúscula, comprendemos ya que como tantos otros predicadores antes que él, exige que cumplamos *su propia* voluntad. Sin caer en la cuenta de ello, en una forma que nos es habitual y no choca por tanto a nuestro oído, repite las palabras de Nietzsche y del hombre subterráneo: *pereat mundus, fiam*. Es ésta, en suma, la ley suprema para todos los hombres (en Dostoievski: la “idea suprema”). Pero los “grandes” la expresan con mayor o menor atrevimiento, mientras que los “pequeños” la ocultan. No obstante, la ley sigue siendo la misma para todos. ¿No tenemos, por consiguiente, el derecho de considerar su universalidad como índice de su poder y de admitir, por tanto, que la “sanción de la verdad” ampara al

héroe subterráneo; y que la declaración de derechos hecha por Nietzsche es algo más que los ideales y los *pia desideria* que hasta ahora llenaban nuestros libros? Puede que el hombre subterráneo haya sido injusto con las “leyes de la naturaleza” cuando decía que le ofendían por encima de todo en el mundo. Cuando menos, estas leyes le dieron a ese ser despreciado, rebajado, miserable, la orgullosa conciencia de su dignidad humana y lo condujeron a la convicción de que el universo entero no vale más que un solo hombre subterráneo.

Sea como fuere, la filosofía de la tragedia está en contradicción fundamental con la filosofía de la “cotidianidad”. Allí donde ésta pronuncia la palabra “fin” y se vuelve... Nietzsche y Dostoievski descubren un comienzo y buscan. En *Así habló Zaratustra* habla Nietzsche del “más feo de los hombres”, símbolo de su propia existencia. Este capítulo es demasiado largo y no puedo citar de él más que fragmentos; pero recomiendo al lector que se interese por la filosofía de Nietzsche lea este capítulo por entero y, en cuanto le sea posible, en el texto original.

“Entró Zaratustra en el reino de los muertos. Alzábanse allí negros y rojos arrecifes: y no había allí ni hierba, ni árbol, ni canto de pájaros. Pues era un valle del que huían todos los animales, hasta las fieras; sólo una especie de gruesa serpiente verde, horrible a la vista, acudía a morir allí cuando se ponía vieja. Por eso los pastores llamaban a ese valle: Muerte de las Serpientes.

“Zaratustra, sin embargo, ensimismóse en negros recuerdos; porque le parecía haber estado ya en ese valle. Y un pesado abatimiento descendió sobre su espíritu: de suerte que se puso a andar, lentamente, cada vez más lentamente, hasta que acabó por detenerse. Pero entonces, al abrir los ojos, vió alguna cosa sentada al borde del camino, alguna cosa que tenía figura humana y que, sin embargo, no tenía casi nada de humano... alguna cosa innombrable”.

Era precisamente el más feo de los hombres, que había venido a refugiarse en el valle de la muerte. ¿Por qué había huido de los hombres?

“Ellos me persiguen: ahora *tú* eres mi supremo refugio. *No* es que me persigan con su odio o con sus gendarmes... ¡oh!, ¡yo me burlaría de semejantes persecuciones; orgulloso y contento me sentiría de ellas!

“Los más bellos éxitos, ¿no los tuvieron hasta ahora aquéllos que fueron los más perseguidos? Y el que persigue bien aprende fácilmente a *seguir*, ¿tan bien que ya no queda atrás? Pero se trata de su *compasión*.

“De esa compasión huyo, y contra ella busco refugio a tu lado. ¡Oh, Zaratustra!, protégeme, tú, mi suprema esperanza; tú, el único que me ha adivinado”.

Tales eran los hombres, tales eran los habitantes del valle de la muerte que venían a buscar una esperanza junto a Zaratustra. Pero ¿qué es lo que querían? Escuchad pues.

El más feo de los hombres dice:

“Cada cual me arrojaba su limosna, su compasión, con la mirada y la palabra. Mas, para aceptar limosnas, no soy bastante mendigo, ya lo has adivinado.

“Soy demasiado *rico*, rico en cosas grandes y formidables, ¡las más feas y las más innombrables!

“Tu vergüenza, ¡oh Zaratustra!, ha sido un *honor* para mí. A duras penas he escapado a la gritería de los misericordiosos, a fin de encontrar al único que, entre todos, enseña hoy que «la compasión es inoportuna» ¡y ése eres tú, Zaratustra!

“Ya sea la piedad de un dios o la piedad de los hombres: la compasión es una ofensa al pudor. Y la negativa de ayudar puede ser más noble que esta virtud, demasiado solícita para socorrer.

“Pero es esta virtud a la que las gentes pequeñas consideran hoy día como la virtud por excelencia: la compasión; no tienen ningún respeto por el gran infortunio, por la gran fealdad, por la gran deformidad”.

¡Respetar la gran fealdad, el gran infortunio!, es ésta la última palabra de la filosofía de la tragedia. ¡No relegar todos los horrores de la existencia a la región del *Ding an sich*, más allá de los límites de los juicios a priori; sino respetarlos! ¿Puede el idealismo considerar así la deformidad?

Cuando Gógol arrojó al fuego el manuscrito de la segunda parte de las *Almas muertas* lo declararon loco; de otra manera

no se podían salvar los ideales. Pero al quemar su precioso manuscrito, que hubiera podido inmortalizar a más de una decena de críticos muy sanos de espíritu, hizo Gógol más que cuando escribió su obra. Esto, los idealistas no lo admitirán jamás. Ellos tienen necesidad de “obras” de Gógol; pero el propio Gógol, sus grandes infortunios, su gran fealdad poco les importan.

¡Que abandonen, pues, para siempre el dominio de la filosofía! Y, en rigor, ¿qué necesidad tienen de ella? Sus méritos, ¿no quedan acaso suficientemente probados por los ferrocarriles, los telégrafos, los teléfonos, las cooperativas, y aun por el primer volumen de las *Almas muertas*, por cuanto contribuye al progreso?

La filosofía es la *filosofía de la tragedia*. Las novelas de Dostoievski, los libros de Nietzsche, no nos hablan más que de los “hombres más feos” y de sus problemas. Nietzsche y Dostoievski, lo mismo que Gógol, pertenecían también a la raza del “más feo de los hombres”, privado de las esperanzas comunes.

Se empeñaban en encontrar aquello de que tenían necesidad, allí donde nadie había buscado jamás; allí donde, según la convicción general, no podía haber más que tinieblas y caos; allí donde, como lo admite el propio Mill, se torna posible la acción sin causa. Puede que en aquella región cada hombre subterráneo valga tanto como el universo entero, y es allí, tal vez, donde los hombres de la tragedia encontrarán lo que venían buscando... Los seres ordinarios se negarán a

traspasar el límite fatal, aunque sólo sea por ese improbable “puede ser”. Pero nadie les invita allí.

Así se explica la pregunta del poeta: “¿Amas tú a los condenados?; dime, ¿conoces lo irremisible?”