

## MIGUEL GONZÁLEZ VALLEJOS

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

[mgonzalv@uc.cl](mailto:mgonzalv@uc.cl)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8858-583X>

## CONSTANZA GIMÉNEZ SALINAS

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

[mgimens@uc.cl](mailto:mgimens@uc.cl)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6899-2999>

Recibido: 20/08/2024 - Aprobado: 5/12/2024

### Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

González Vallejos, Miguel y Constanza Giménez Salinas. "Culpa y sufrimiento moral en Nietzsche y Dostoievski. Dos lecturas de *Crimen y castigo*". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 17, (2025): e175. <https://doi.org/10.25185/17.5>

# Culpa y sufrimiento moral en Nietzsche y Dostoievski. Dos lecturas de *Crimen y castigo*

**Resumen:** En el presente trabajo se aborda el problema del sufrimiento moral en la novela *Crimen y castigo* de Dostoievski, específicamente en el análisis de la conducta del protagonista, Rodion Raskólnikov, quien, a pesar de haber cometido un crimen aparentemente perfecto, siente el impulso de confesar su delito. En el contexto de este análisis se confrontará la posición de Dostoievski, de raíces cristianas, con la teoría de la culpa de Nietzsche, que está planteada en la segunda parte de la *Genealogía de la moral*. El trabajo concluirá con una reflexión acerca de la relación que establecen ambos autores entre culpa y verdad.

**Palabras clave:** culpa, verdad, Nietzsche, Dostoievski, Raskólnikov.

## Guilt and moral suffering in Nietzsche and Dostoevsky. Two readings of *Crime and Punishment*

**Abstract:** This paper addresses the problem of guilt in Dostoevsky's novel *Crime and Punishment*, specifically in the analysis of the behavior of the protagonist, Rodion Raskolnikov, who, despite having committed an apparently perfect crime, feels the impulse to confess his crime. In the context of this analysis, Dostoevsky's position, with christian roots, will be compared with Nietzsche's theory of guilt, which is presented in the second part of the *Genealogy of Morals*. The paper will conclude with a reflection on the relationship established by both authors between guilt and truth.

**Keywords:** guilt, truth, Nietzsche, Dostoevsky, Raskolnikov.

## Culpa e sofrimento moral em Nietzsche e Dostoiévski. Duas leituras de *Crime e Castigo*

**Resumo:** Este artigo aborda o problema da culpa no romance *Crime e Castigo*, de Dostoiévski, especificamente na análise do comportamento do protagonista, Rodion Raskolnikov, que, apesar de ter cometido um crime aparentemente perfeito, sente o impulso de confessar seu crime. No contexto desta análise, a posição de Dostoiévski, com raízes cristãs, será confrontada com a teoria da culpa de Nietzsche, que é apresentada na segunda parte da *Genealogia da Moral*. O trabalho terminará com uma reflexão sobre a relação estabelecida por ambos os autores entre a culpa e a verdade.

**Palavras-chave:** culpa, verdade, Nietzsche, Dostoiévski, Raskolnikov.

# 1. Introducción

¿Cuál es el origen del sufrimiento ligado a la conciencia moral? ¿Tiene este poderoso sentimiento un carácter originario, como plantea Dostoievski, o más bien se trata de una sublimación del instinto de crueldad, como señala Nietzsche?

El sufrimiento moral constituye un fenómeno complejo que ha suscitado las más variadas explicaciones. En este artículo se intentará profundizar en su auténtico significado por medio de un análisis crítico de la novela *Crimen y castigo* de Dostoievski. Este se realiza desde una doble perspectiva: la del mismo Dostoievski y la de Nietzsche, quien, como es sabido, consideró que el gran autor ruso estaba a su altura y lo calificó, tal como a sí mismo, como un *psicólogo*. El filósofo alemán es el gran crítico de la idea cristiana de la conciencia moral, que él identifica con el concepto de culpa<sup>1</sup> y piensa que, si bien su surgimiento está vinculado a las necesidades propias de la vida social, ha sido fatalmente expandida por el cristianismo, transformándose así en una pesada carga para la humanidad.

En *Crimen y castigo* encontramos una auténtica fenomenología del sufrimiento moral. En este relato, Rodión Raskólnikov, un miserable y perturbado exestudiante universitario que vive en San Petersburgo, comete un horrendo crimen justificando su acción en un supuesto derecho de las *personas extraordinarias* a saltarse las normas morales por un propósito superior; sin embargo, experimenta una catástrofe moral y emocional de tal magnitud, manifestado en una extrema confusión en relación a su personalidad y al sentido mismo de su crimen, que lo lleva a la enfermedad y lo acerca a la locura, a la vez que le plantea con una fuerza cada vez más intensa la convicción de que no puede cargar con su delito y necesita entregarse a la autoridad.

La novela relata los días previos al crimen, describe con detalle el doble asesinato y reconstruye la compleja psiquis del protagonista, quien experimenta un desgarramiento interior entre su *yo ideológico*, que sigue considerando que el hecho está justificado en virtud de un razonamiento de corte utilitarista, y su *yo culpable*, que se siente indigno y miserable frente a su familia y experimenta el impulso casi irresistible de confesar su crimen.

1 Como se expondrá, a diferencia de Nietzsche, Dostoievski no habla propiamente de culpa, sino de sufrimiento ligado a la experiencia de la conciencia moral, el cual es de naturaleza espiritual en cuanto se relaciona directamente con las decisiones de la voluntad, si bien tiene claras manifestaciones psicofísicas.

En primer término, expondremos brevemente la perspectiva antropológica de Dostoievski, que supone una cierta concepción de la conciencia moral y en particular del significado y alcances de la conciencia moral como origen de un tipo particular de sufrimiento. Luego, confrontaremos la novela con la reconstrucción nietzscheana del malestar moral que llama culpa desarrollada en la segunda parte de la *Genealogía de la moral*. Esta confrontación nos permitirá dar una mejor cuenta de este complejo sentimiento y establecer, además, un diálogo entre Nietzsche y Dostoievski en torno a una temática que pone de manifiesto la afinidad y, a su vez, rivalidad entre ambos pensadores, quienes comprenden la condición trágica de la libertad del ser humano en cuanto puede convertirse en un peso y un sufrimiento para éste<sup>2</sup>.

## 2. El sufrimiento moral en Dostoievski: de *Memorias del subsuelo* a *Crimen y castigo*

Para entender la crisis moral y espiritual de Raskólnikov, es necesario considerar primero algunas de las reflexiones presentes en la novela corta *Memorias del subsuelo* (1864), la primera obra de madurez de Dostoievski, escrita después de su largo presidio en Siberia. En ella se manifiesta la verdadera revelación que experimenta el autor ruso, quien, originalmente formado en la novela social de tipo sentimental, de pronto, por medio del protagonista, expresa el auténtico espanto de quien ha abierto los ojos ante su propia hipocresía, cuando pensaba conmovido que el objeto supremo de la existencia era servir al último de los hombres, sin reconocer el egoísmo muchas veces latente en estos sublimes sentimientos<sup>3</sup>.

Entonces irrumpe su “talento cruel”, pues los horrores de la vida real son menos espantosos que las ideas hipócritamente imaginadas por la razón universal y la conciencia moral entendidas según el humanismo filantrópico. Estas ideas son el reinado de las leyes naturales y del orden armónico del universo y la moral de los sentimientos humanitarios. Pero en el corazón del hombre existen impulsos, pasiones y sentimientos inconfesables que contradicen la idea de una supuesta bondad natural. El ser humano no es transparente ni un “alma bella” “a lo Schiller”<sup>4</sup>, sino que esconde en los

2 Cf. Nicolay Berdiaev, *El credo de Dostoievski* (Barcelona: Apolo, 1978), 48.

3 Luigi Pareyson, *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, trad. C. Giménez (Madrid: Encuentro, 2008), 30.

4 Luigi Pareyson, *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, 51.

abismos de su mente impulsos oscuros e irracionales. Por esto, dice el hombre del subsuelo:

En la vida pasada de un hombre hay cosas que no revela a todo el mundo, pero sí, quizá, sólo a sus amigos. Hay por añadidura otras cosas que no revela ni siquiera a sus amigos, sino quizá únicamente a sí mismo, y eso bajo promesa de secreto. Por último, hay cosas que hasta teme revelarse a sí mismo, y todo hombre honrado cobija en su mente bastantes cosas de ese género. Podría incluso decir que cuanto más honrado es un hombre, mayor es el número de cosas de esa especie que deposita en su mente<sup>5</sup>.

Esta obra, además, presenta por primera vez, aún antes de Freud, el reconocimiento del inconsciente como esa área oscura y desconocida de la mente capaz de actuar sobre el ser humano con un influjo incluso más poderoso que la razón. Con una franqueza no carente de cinismo el hombre del subsuelo confiesa la enorme dificultad que representa encontrar las motivaciones últimas de las acciones y desentrañar la intrincada red que sostiene el desarrollo de la individualidad independizada de las convenciones sociales y librada a sí misma.

Pese a su visión positiva de la vida, Dostoievski considera que este personaje, deseoso de afirmar su individualidad más allá de la sensatez de la razón y del orden social, representa al hombre en su estado “natural”. De este modo, el autor ruso identifica la conciencia con los impulsos contradictorios que subyacen y conviven en el fondo del corazón humano: el impulso hacia el mal y el egoísmo, y el impulso hacia el bien y la justicia. Más que utilizar los conceptos de bien y de mal, Dostoievski se sirve de las nociones de “lo divino y lo demoniaco” para acentuar el carácter originario de estas tendencias prerracionales<sup>6</sup>. Ciertamente, no tiene dudas de que el bien y el mal son opciones ínsitas de la libertad, de modo que la elección de una nunca anula la posibilidad de elegir la otra.

5 Fiodor Dostoievski, *Apuntes del subsuelo* (Madrid: Alianza, 1991), 56. Así también vemos que en *Los demonios* Stavroguin experimentaba el deseo de degradarse siempre más con consciente e implacable determinación: «Fue justo en ese entonces que me vino la idea de estropear mi vida del modo más repugnante posible». Y así fue como desposó a la mujer coja. La conciencia de ser autor de acciones vergonzosas se troca en un placer sutil y maligno: «Toda situación extremadamente vergonzosa, completamente degradante, detestable... ha despertado siempre en mí, junto con una cólera desmedida, un deleite indescriptible... Si hurtaba algo, sentía al cometer el hurto una exaltación provocada por la conciencia de mi infamia. No era que la infamia me atrajese (en esto mi juicio se mantenía cuerdo), sino que la conciencia torturante de mi villanía me agradaba» (Fiodor Dostoievski, *Los demonios*. Madrid: Alianza, 2017, 818).

6 cf. Nicolay Berdiaev, *El credo de Dostoievski*, 45.

Con respecto a la naturaleza del mal, este se manifiesta directamente en la amoralidad y la arbitrariedad, es decir, en la confusión deliberada del bien y del mal con el consecuente «olvido» de la doble posibilidad de la elección. Pero para Dostoievski ni siquiera la adopción de la amoralidad logra anular del todo la presencia de la conciencia moral, aunque solo sea bajo la forma de sueños inquietantes o en la ensoñación de una utopía.

Sin embargo, puede decirse que para el novelista la arbitrariedad constituye el primer estado en que el ser humano tiende a instalarse para probar las fuerzas de su voluntad. Más aún: en nombre de su libertad, éste exige el *derecho* al capricho, a la irracionalidad, a la fantasía y a la locura aun en disonancia con la razón y aunque ello le conduzca al sufrimiento. Se trata de un derecho al que el hombre nunca renunciará:

¿Y por qué están ustedes tan firmemente, tan triunfalmente, convencidos de que sólo lo normal y positivo – en una palabra, sólo el bienestar- es ventajoso para el hombre? ¿No es posible que al hombre le guste otra cosa además del bienestar? ¿No es posible que le guste igualmente el sufrimiento, que el sufrimiento sea quizá tan ventajoso para él como el bienestar?<sup>7</sup>

Dostoievski presenta la pugna del hombre del subsuelo entre sus acciones libertinas, voluntarias y conscientes y el surgimiento, con gran fuerza expresiva, del remordimiento punzante por la bajeza de las mismas, lo que denomina sufrimiento moral. Este sufrimiento, aunque abre la brecha hacia el arrepentimiento, no garantiza su logro. *Tampoco debe confundirse con la culpa*, pues no implica un reconocimiento sincero del propio delito ni la aceptación del juicio de un orden moral determinado con las subsiguientes reparaciones requeridas. De hecho, puede ser transformado en una nueva experiencia estética y no ética, lo cual se manifestará grotescamente en su necesidad de transmutar esos sufrimientos morales en experiencias oníricas y voluptuosas, ensoñaciones bellas y sublimes, proyecciones y fantasías en las que se verá a sí mismo como un héroe o un mártir de sus propias pasiones.

Efectivamente, Dostoievski asigna al sufrimiento en todas sus formas un enorme poder y llega a denominarlo como la única «causa agente de la conciencia»<sup>8</sup>. En sus novelas, auténticas tragedias, busca retratar la intensidad que el sufrimiento puede imprimir a la existencia en general y a la conciencia

7 Fiodor Dostoievski, *Apuntes del subsuelo*, 51.

8 Cf. Nicolay Berdiaev, *El credo de Dostoievski*, 51. Dice al respecto Berdiaev: «Para Dostoievski el sufrimiento es índice de una mayor dignidad, es signo de la libertad del hombre. Y aunque el sufrimiento es la consecuencia del mal, es por medio del sufrimiento como el mal arde y se consume». Cf. Nicolay Berdiaev, *El credo de Dostoievski*, 88.

en particular. Por cierto, pensar la moralidad es para Dostoievski inconcebible sin reconocer que esta es inseparable de una dura lucha interior provocada por el desdoblamiento o disociación de la personalidad, que constituye un fruto de la misma ambigüedad de la libertad de elección con su mentada tendencia a la arbitrariedad, que incluso puede esconderse bajo las formas de la más abstracta racionalidad.

En *Memorias del subsuelo* el protagonista realiza una diatriba contra los desarrollos hipertrofiados del racionalismo idealista, de enorme influencia en la Rusia decimonónica, precisamente debido a su incapacidad de hacerse cargo de muchos fenómenos de la vida, en especial de los que surgen de la coexistencia del bien y del mal en el alma. No en vano uno de sus grandes personajes y *Doppelgänger* de sí mismo, Iván Karamazov, dice que, si bien es posible no creer en Dios, es imposible no creer en el diablo, es decir, en la fuerza de la destrucción y del caos encarnada en la racionalidad abandonada a sí misma, capaz de arrastrar hacia los abismos de la locura, a la dictadura de las ideologías e incluso al crimen.

Este desgarró interior se observa también en el caso de Raskólnikov, protagonista de *Crimen y castigo* (1867), novela escrita inmediatamente después de *Memorias del subsuelo* y en la que nos centraremos en el resto del presente artículo. Se trata de la primera de las cinco grandes novelas de Dostoievski.<sup>9</sup> Originalmente este libro fue proyectado como un cuento largo en que se relataría un «asesinato ideológico», es decir, motivado por ciertas ideas que justifican el crimen, pero se terminó convirtiendo «en una proyección más compleja y brillantemente imaginativa de las posibilidades destructivas y autodestructivas en la última versión de la fe radical»<sup>10</sup>.

El contexto en que fue escrita la novela fue la oposición de Dostoievski a la tesis defendida por la novela-panfleto de Chernichevski *¿Qué hacer?*, publicada en 1862, obra que “convirtió al socialismo a toda la juventud instruida”<sup>11</sup>, según la cual el gran móvil de las acciones humanas es el egoísmo, de modo que toda la pedagogía moral consiste en hacer que coincidan el amor por sí mismo con la utilidad social. Esta doctrina también fue llamada «egoísmo racional».

Dostoievski pretendió atacar esta postura por medio de la exposición de otro tipo de egoísmo, el individual, que define a lo largo de la novela como un tipo de postura ética de la que ya manifestaba haber tenido directa

9 Las restantes cuatro novelas centrales son *El idiota*, *Los demonios*, *El adolescente* y *Los hermanos Karamázov*.

10 Joseph Frank, *Dostoievski. Los años milagrosos, 1865-1871* [Biografía, Tomo IV] (Ciudad de México: FCE, 2010), 92.

11 Pascal, Pierre, *Las grandes corrientes del pensamiento ruso contemporáneo*, Madrid: Encuentro, 1978, 15.

experiencia en su primer viaje al extranjero (luego del presidio en Siberia, en 1859), como se aprecia en su crónica “Notas de invierno sobre impresiones de verano” (1862-1863), escrita con anterioridad inmediata a la redacción de *Memorias del subsuelo*<sup>12</sup>.

### 3. El crimen de Raskólnikov y sus confesiones

Al comienzo de la obra vemos al protagonista, Rodion Raskólnikov, sumido en una miserable situación económica y humana. Ha debido dejar sus estudios, debe la renta de la pieza que arrienda, no trabaja y divaga durante todo el día. Como se muestra a lo largo de la novela, se muestra obsesionado con la idea de que la humanidad se divide en personas «ordinarias» y «extraordinarias»; las primeras deben obedecer la ley; las extraordinarias, en cambio, «tienen derecho a cometer cualquier delito y a transgredir la ley cuando les plazca, precisamente porque son extraordinarias»<sup>13</sup>. Esta idea es sostenida en consonancia con una visión de la realidad materialista e inmanente (sin trascendencia), en que el hombre es del todo autónomo y «se hace a sí mismo». No hay realmente nada parecido a una conciencia moral. Está es sólo convencional, un producto de la religión. Prima la idea de que la acción del hombre debe ser práctica y transformadora, propia del *homo oeconomicus*. Esta postura, común en la Rusia decimonónica, se fundaba en el entonces denominado *naturalismo antropológico*, una especie de antropologismo materialista de origen neopositivista<sup>14</sup>.

Resulta elocuente que antes de cometer el crimen Raskólnikov exprese su temor a la crueldad del sistema en el que cree por medio de un sueño en el que una yegua es golpeada hasta la muerte por un cochero, quien dice ejercer su derecho “porque es suya”. Dostoievski anuncia la confusión que desde el principio rodea al personaje y la problemática principal, que es el enigma de su propio delito: ¿Por qué matar? ¿Por dinero? ¿Necesita matar para conseguirlo? ¿O es un capricho cruel para sentir su poder y superioridad sobre todo el sistema? ¿Tiene derecho a esto?

12 La moral utilitaria del egoísmo racional defendida por Chernishevski es encarnada por Dostoievski no solo en Raskólnikov, sino también en el personaje del príncipe Valkovski en *Humillados y ofendidos*, es omnipresente en las *Memorias del subsuelo* y en *Crimen y castigo* reaparece nuevamente en Luzhin.

13 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo* (Madrid: Alianza, 2016), 397.

14 Vasily Zenkovsky, “Dostoievsky’s Religious and Philosophical Views”, en *Dostoievsky, A collection of critical essays*, ed. R. Wellek (Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall, 1965), 134.

Efectivamente, como dice Berdiaev, «el «tenebroso» Raskólnikov no es todavía un «enigmático» como lo son Stavroguin e Iván. (...) Es el crimen de Raskólnikov y no Raskólnikov mismo lo enigmático»<sup>15</sup>. «Raskólnikov descubre los límites de la naturaleza humana a solas consigo mismo»<sup>16</sup>. Como indica su nombre -que «evoca el término ruso de un disidente religioso cismático, un *raskolnik*»<sup>17</sup>- este personaje es un rebelde cuya identidad, no obstante, aún es lo suficientemente simple como para verse totalmente arrastrado por su delito. Su rebeldía le conduce, pese a sus dudas inconfesables, a cometer el delito planificado. Mata brutalmente a la avara prestamista Aliona Ivánovna (a quien considera un ser parasitario y repugnante) y se ve obligado a repetir el crimen con Lizaveta, hermana de esta, quien aparece inesperadamente en escena. Se apodera de joyas y dinero que finalmente nunca aprovecha. El caso es planteado por el protagonista en los siguientes términos:

A un lado está una vejarruca estúpida, insensata, inútil, maligna, enfermiza, a quien no solo nadie necesita, sino todo lo contrario porque solo hace daño; que no sabe por qué o para qué vive, y que de todos modos morirá mañana de muerte natural (...) Al otro lado hay vidas jóvenes y lozanas, millares de ellas por todas partes, que se marchitan por falta de apoyo. Cientos, miles de buenas acciones, de iniciativas, podrían emprenderse y realizarse con ese dinero de la vieja que irá a parar a un monasterio. Cientos, miles, de vidas humanas podrían ponerse en marcha; docenas de familias rescatadas de la miseria, de la ruina, del vicio, del hospital para enfermedades venéreas; todo con el dinero de la vieja. La mata uno, se adueña de su dinero, a condición de consagrarlo al servicio de la humanidad entera y del bien de todos. ¿No te parece que miles de buenas acciones pueden borrar un crimen insignificante? ¡A cambio de una vida, miles de vidas se salvarían de la ruina y la corrupción! Una muerte a cambio de cien vidas, ¿qué te parece esa aritmética? Además, ¿qué pesa la vida de una viejuca tísica, estúpida y maligna en la balanza de la existencia humana? No más que la de un piojo o una cucaracha; menos aún, porque la vieja es dañina de veras. Se alimenta de vidas ajenas (*Crimen y castigo*, 119)<sup>18</sup>.

Después de llevar a cabo su proyecto y de salvarse milagrosamente de ser encontrado en la escena del crimen, Raskólnikov, lejos de quedarse tranquilo por la justicia de su acción, comienza a actuar de manera errática y sospechosa:

15 Nicolay Berdiaev, *El credo de Dostoievski*, 33-34.

16 Nicolay Berdiaev, *El credo de Dostoievski*, 33.

17 Cf. Joseph Frank, *Los años milagrosos, 1865-1871*, 140.

18 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo* (Madrid: Alianza, 2016), 119; cf. Joseph Frank, *Dostoievski. Los años milagrosos, 1865-1871*, 99ss.

se enferma gravemente, duerme días enteros, visita delante de testigos el lugar de los hechos y se desmaya en la comisaria después de haber sido citado por un asunto doméstico. En este contexto, además, el protagonista del relato realiza una serie de arriesgadas «confesiones» de sus crímenes, que analizaremos a continuación en relación con el tema principal que nos ocupa, la conciencia moral del personaje y su evolución.

En la tercera parte del libro, interrogado por Petróvich acerca de la forma en que se podría distinguir entre las personas ordinarias y las extraordinarias, Raskólnikov se refiere a la posibilidad de que haya personas ordinarias que se crean extraordinarias. Por un capricho de la naturaleza, dice,

se imaginan que son gente avanzada, «destructores» que han llegado a conocer la «nueva palabra» (...) Claro está que de vez en cuando se les puede propinar una paliza si se extralimitan, pero con eso basta; ni siquiera hace falta una persona que ejecute el castigo, puesto que ellos mismos se darán de azotes ya que son gente de conciencia escrupulosa. Algunos se vapulean mutuamente y otros se zurren por cuenta propia. Se imponen a sí mismos diversos actos de penitencia, lo que resulta bonito y edificante. En fin, no tiene por qué preocuparse... Es ley de la naturaleza<sup>19</sup>.

Aparece aquí de manera clara el desgarramiento interior que caracteriza al protagonista de *Crimen y castigo*: su yo *ideológico* justifica el crimen de Aliona Ivánovna, pero los intensos malestares de su *conciencia moral* lo acercan peligrosamente a confesar un crimen del cual no existe ninguna evidencia material. Y esta doble dimensión da cuenta de que Raskólnikov sabe que no puede considerarse un «hombre extraordinario» y que su intento de transformarse en Napoleón ha fallado. El cristiano que vive todavía en él lo lleva a «darse azotes» y a «imponerse actos de penitencia», es decir, a caer en conductas autodestructivas y a buscar ocasiones para ser descubierto por la policía, actuando de manera sospechosa, lo cual permite a Petróvich preguntarle si al escribir el artículo se consideraba, aunque fuera un poco, una persona extraordinaria, y si esto no podría haberlo llevado a matar y a robar.

Ante la respuesta de Raskólnikov, quien dice que no se considera un Mahoma o un Napoleón, el policía Zamétov, quien acompañaba a Petróvich, pregunta desde su rincón:

19 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 401.

¿Quién no se tiene en la Rusia de hoy por un Napoleón? (...) ¿No fue quizás uno de esos Napoleones futuros el que la semana pasada mató a Aliona Ivánovna?<sup>20</sup>

Pero ¿cómo explicar la extraña duplicidad de Raskólnikov? Givone proporciona una importante clave de lectura que debemos examinar, a saber, «la decisión sin fundamento» que sería una variante ética del nihilismo. Raskólnikov estaría poseído por la idea de que si no existe ningún sentido trascendente más allá de la vida misma, entonces somos nosotros los que debemos crear aquí y ahora el sentido del presente por medio de nuestra acción concreta. Nada puede orientarnos hacia un contenido más que hacia el otro, por lo que aquello que realmente cuenta es la eficacia y energía de la resolución, la voluntad de poder que es capaz de expresar. La decisión puede amarse a sí misma, y el contenido le es indiferente<sup>21</sup>. En este mismo sentido le vemos confesar:

¡No fue para ayudar a mi madre!... ¡eso es una tontería! No maté para procurarme fondos o poder con que hacerme bienhechor de la humanidad... ¡Esa es otra tontería! Maté sin más y maté para mí mismo (...) Lo que quería saber era algo distinto; era otra cosa la que me empujaba. Lo que quería saber, y saberlo cuanto antes, era lo siguiente: ¿soy un piojo?, como todos los demás o, ¿soy un hombre? ¿Soy capaz de transgredir o no? ¿Me atrevo a agacharme y recoger o no? ¿Soy una criatura temblorosa o tengo *derecho*?<sup>22</sup>.

Es cierto que, como se ha dicho anteriormente, Raskólnikov es un hijo de los cambios sociales que se derivan de un nihilismo ya vigente en los tiempos de Dostoievski. Sin embargo, en algún lugar de su conciencia, comienzan a surgir evidencias de los verdaderos motivos de su acción. El cuestionamiento sobre si no será él también un hombre débil que necesita compasión como los demás pobres le genera angustia y una enervante crisis fruto de esa decisión sin fundamento y conscientemente transgresora, que tiene que terminar por reconocer. En el fondo, el protagonista persigue el establecimiento de una justificación de su arbitrariedad. Raskólnikov busca la negación del carácter trágico de la vida humana, de la seriedad de sus acciones y decisiones con sus repercusiones en la determinación de la existencia propia y ajena.

20 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 406.

21 Cf. Mario Pezzella, reseña de *Varianti del nichilismo incarnate nei personaggi di Dostoievskij* de Sergio Givone, 2006. [https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id\\_articolo=10130](https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=10130)

22 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 625-626.

Para Dostoievski este acto rebelde tiene como precio el inicio de la muerte de la libertad del personaje o el triunfo del factor «demoniaco» presente en el subsuelo de su conciencia, expresado en la ya mencionada escisión de la personalidad o desdoblamiento. En la disociación o desdoblamiento la persona se identifica con su identidad positiva, pero debe sufrir la persecución de su otro yo, que oficia de verdugo, porque la identidad perversa representa a sus ojos una insoportable acusación que le persigue y atormenta y de la cual no puede liberarse, porque secretamente conoce que representa la encarnación de su vida oculta<sup>23</sup>.

Es por esto que Dostoievski no establece la existencia de una moral concreta, ni está interesado en una ética legalista, porque a su juicio estas no son capaces de hacerse cargo del enorme problema que representa la transgresión de los límites y la posibilidad de su reversibilidad. Lejos de constituir un sistema ético o un conjunto de normas, la moral es para éste la tragedia de la libertad en la vida de un individuo. Como dice Berdiaev, «la moral de la ley no puede servir de respuesta adecuada a esos héroes dostoiévskianos que se encaminan por la senda del mal». «La concepción de Dostoievski del mal es inmanente» (74). Para el novelista ruso el bien y el mal son principios que se enfrentan en el campo de batalla que es el corazón humano, según las famosas palabras de Dimitri Karamázov. Estos principios representan las dos opciones fundamentales de la libertad: el amor hacia el Dios-hombre o la arbitrariedad del hombre-dios.

En *Crimen y castigo* el novelista maneja como idea central que el problema del mal, en concreto el del crimen, se encuentra directamente relacionado con el de la inmortalidad. Por esto su cristianismo no consiste en un sistema utilitarista de premios y castigos ahora o después de la muerte, sino en la comprensión de que toda vida humana posee un significado absoluto que impide que sea tratada como un instrumento para algunas ideas o intereses<sup>24</sup>. Pero la creencia en el valor único de cada persona solo puede ser sustentada, para Dostoievski, sobre la fe en la inmortalidad y en la creencia de que todo ser humano debe emprender una lucha contra el egoísmo. En este sentido, Dostoievski se manifiesta como un pensador cercano a Kant en el plano ético<sup>25</sup>.

23 Cf. Constanza Giménez, “El mal en Dostoievski”, *Revista de Humanidades* 8-9, (2004): 43-44.

24 Cf. Nicolay Berdiaev, *El credo de Dostoiévski*, 86.

25 Además de Berdiaev, autores como Merezkovski y Iakob Golosovker coinciden en la importancia de la influencia de Kant en las últimas obras de Dostoievski. También recalcan la relevancia que ejercieron en su obra las antinomias de la *Crítica de la razón pura*. A pesar de todas sus diferencias Kant y Dostoievski son en muchos aspectos correligionarios. Ellos coincidieron en lo principal: en la concepción de la personalidad libre (Cf. Málishev, Mijail, “Dostoievski y Kant: antinomia de la libertad y la felicidad”, *Ciencia ergo sum* 4, n° 3, (1997): 333-340, <https://cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7140>). Un abordaje actual de este tema se encuentra en James Scanlan, *Dostoiévski, the thinker*, (Nueva York: Cornell University Press, 2010), capítulo 1.

Hasta aquí un primer acercamiento al problema de la conciencia y del sufrimiento moral en Dostoievski. Continuaremos ahora abordando el tema de la culpa en el protagonista de *Crimen y castigo*, esta vez a partir de las ideas de Nietzsche.

## 4. La culpa según Nietzsche. Un diálogo con Dostoievski

Una segunda perspectiva que permite entender la conducta de Raskólnikov, complementaria a la primera, la encontramos en Nietzsche. En el primer tratado de la *Genealogía de la moral*, el autor alemán plantea su conocida distinción entre la *moral de los señores* y la *moral de los esclavos*, argumentando en favor de la prioridad y el carácter originario de la primera, y el origen de la segunda en el resentimiento de los débiles, quienes, al no poder ser fuertes, intentan que los fuertes se sientan culpables de serlo; para esto se valen del cristianismo y en especial de la cruz de Cristo en cuanto «instrumento de seducción»<sup>26</sup>.

En el segundo tratado, titulado «Culpa, mala conciencia y similares», Nietzsche profundiza las tesis anteriores, centrándose en el fenómeno de la conciencia moral. La vida social, señala el autor, tiene como condición esencial que el hombre, animal olvidadizo, llegue a ser «calculable, regular, necesario...»<sup>27</sup>. Para explicar este proceso, se debe contar la historia de la responsabilidad, cuyo fruto maduro es el individuo soberano, el único que puede permitirse prometer. A este privilegio de la responsabilidad el hombre soberano lo llamará su *conciencia* (*Gewissen*). Se trata, sin embargo, de un fruto tardío y amargo, hijo de la más terrible mnemotécnica, obtenido por medio de sacrificios, mutilaciones y de los rituales más crueles de todos los cultos religiosos. Nietzsche insiste a lo largo de toda la *Genealogía de la moral* en el trasfondo de crueldad que hace posible la vida social. El autor ilustra esta tesis citando macabros ejemplos tomados del derecho penal alemán primitivo: lapidación, suplicio de la rueda, empalamiento, descuartizamiento; estas prácticas fijaban en la memoria cinco o seis «no quiero» que hacían posible la vida en sociedad<sup>28</sup>.

26 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* I, D. Sánchez (ed.) *Obras Completas* IV. (Madrid: Tecnos, 2016), parágrafo 8.

27 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 1.

28 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 3.

De acuerdo con el análisis de Höffe, para la determinación del hombre como animal social y político, Nietzsche se aparta tanto de la argumentación aristotélica [animal social] como de la hobbesiana [estado de naturaleza]. Además, a diferencia de autores como Tomás de Aquino y Kant, Nietzsche trata la responsabilidad o conciencia (*Gewissen*) y la mala conciencia (*schlechte Gewissen*) o culpa (*Schuld*) como si se tratara de dos fenómenos diferentes. Si bien ambos tratamientos tienen en común una reconstrucción a partir de la vida humana primitiva, ambos fenómenos tendrían supuestos diferentes. *La conciencia moral como responsabilidad* es un atributo propio de los señores: la capacidad de prometer y de mantener sus promesas en cualquier circunstancia constituye el privilegio de la responsabilidad. A esto se agrega que el hombre libre encuentra en su voluntad duradera e inquebrantable «su propia medida de valor», desde la cual respeta o desprecia a los demás<sup>29</sup>. *La mala conciencia*, en cambio, es propia de los débiles y de los esclavos. Su origen, piensa Nietzsche, se remonta al concepto de «tener deudas». En el contexto de un derecho penal de carácter objetivo, es decir, de un sistema punitivo que no le da importancia alguna a la intención subjetiva del actuar, el deudor daba como garantía de su deuda algo que valoraba, como su cuerpo, su mujer o su libertad; en caso de incumplimiento, el acreedor podía aplicar al deudor toda clase de tormentos. La verdadera compensación, señala Nietzsche, era «el sentimiento de bienestar de aquel a quien se le permite descargar su poder sin el menor escrúpulo sobre alguien impotente», ejerciendo así «un derecho de señores», ya que en el mundo primitivo «la *crueledad* constituía la gran alegría festiva de la humanidad»<sup>30</sup>, sin que nadie se avergonzara de ello<sup>31</sup>.

29 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 2; Otfried Höffe, “Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf”, en *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*, ed. O. Höffe (Berlín: Akademie Verlag, 2004), 65-79; cf. Vanessa Lem, *La filosofía animal de Nietzsche* (Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010), 92-104.

30 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, párrafos 5-6.

31 Se debe precisar el carácter que Nietzsche pretende dar a su reconstrucción de la conciencia moral: ¿se trata de una reconstrucción histórica o hipotética? ¿Qué relevancia tiene en este contexto el uso reiterado del lenguaje contractualista? Con relación a este problema, Janaway defiende la historicidad de la reconstrucción propuesta por Nietzsche. En el prefacio de la *Genealogía*, señala el comentarista, Nietzsche opta expresamente por desarrollar una “historia real” de la moral, esto es, explicar el origen de nuestras actuales actitudes por medio de la reconstrucción de una multiplicidad de estados mentales, actos, impulsos y mecanismo pertenecientes al pasado de la humanidad (Christopher Janaway, “Naturalism and Genealogy”, en *A Companion to Nietzsche*, ed. K. Pearson (Oxford: Blackwell, 2009), 344). En contra de este planteamiento, sostenemos que dada la falta total de rigor histórico que presente el texto, Nietzsche desarrolla una *reconstrucción hipotética* del pasado para explicar el presente, a la manera como lo hace Hobbes en el *Leviathan* o Kant en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* y en *Probable inicio de la historia humana*. Sin embargo, y sin perjuicio de la discusión acerca del carácter que tenga la reconstrucción propuesta por Nietzsche, es necesario discutir acerca de la plausibilidad de dicha reconstrucción. En definitiva, no se trata solo de preguntar por la coherencia interna del pensamiento de Nietzsche, sino de examinar el contenido de su propuesta. Abordaremos esta discusión al finalizar este trabajo.

Siguiendo con su reconstrucción de la vida humana primitiva, Nietzsche sostiene que el placer de la crueldad no se extinguió con la llegada de la civilización, sino que simplemente se sublimó; el mundo del deber, de la culpa y de las obligaciones nunca ha llegado a perder «cierto olor a sangre y tortura». A esto agrega el autor: «Ni siquiera en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad...»<sup>32</sup>. Llegado a este punto, Nietzsche recurre al lenguaje contractualista para explicar la relación entre la comunidad y sus miembros. Quien daña a la comunidad, rompe «ante la totalidad el contrato y la palabra relativos a todos los bienes y comodidades de la vida en común»<sup>33</sup>. A partir de estos supuestos, el autor desarrolla una teoría acerca del surgimiento del Estado, del castigo y de la relación aparente entre el castigo y el remordimiento, negando enfáticamente la existencia de algún vínculo causal entre el castigo y el sentimiento de culpa<sup>34</sup>. La causa del remordimiento (*morsus conscientiae*), afirma Nietzsche remitiéndose a Spinoza, no es un reproche interno de carácter moral, sino «una tristeza acompañada de la idea de una cosa pretérita que resultó de modo contrario a lo esperado». Los malhechores que se enfrentan al castigo piensan que «algo ha salido inesperadamente mal» y no que «no debería haber hecho eso». Ellos entienden el castigo como si fuese una enfermedad, una desgracia o la muerte, es decir, desde una visión fatalista de la vida. El efecto del castigo, por lo tanto, no es la conversión moral, sino el hecho de que la prudencia se refuerza, la memoria se amplía, la voluntad decide obrar de ahí en adelante de manera más precavida, menos confiada, más a escondidas...»<sup>35</sup>.

Pero ¿de qué manera precisa establece Nietzsche el vínculo directo entre la deuda en sentido pecuniario y la mala conciencia?

En el parágrafo 16 del segundo tratado de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche afirma que la mala conciencia es

la grave enfermedad a que tenía que darse el hombre bajo la presión de aquella transformación, la más radical de todas las por él experimentadas, - la transformación de verse encerrado de manera definitiva en la esfera del poder de la sociedad y la paz<sup>36</sup>.

32 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 6.

33 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 9.

34 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 15.

35 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 15.

36 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 16.

De esta manera, el hombre ya no puede descargar sus instintos de salvaje; estos instintos ahora *se vuelven hacia adentro*, contra el propio hombre.

La enemistad, la crueldad, el goce en la persecución, el asalto, la destrucción- todo eso se vuelve en contra el poseedor de tales instintos: *tal* es el origen de la «mala conciencia»<sup>37</sup>

El surgimiento de la conciencia moral representa una declaración de guerra en contra de los viejos instintos. Se trata de un cambio brusco, de una ruptura o coacción que tiene lugar con la llegada del «Estado», y que produce en el hombre efectos terribles, ya que todos sus instintos de hombre salvaje se vuelven contra sí mismo.

La enemistad, la crueldad, el goce en la persecución, el asalto, el cambio, la destrucción- todo eso se vuelve contra el poseedor de tales instintos: *tal* es origen de la mala conciencia. El hombre que, a falta de enemigos y resistencias externas, encajado en la estrechez opresiva y la regularidad de las costumbres, se desgarraba, perseguía, roía, ahuyentaba y maltrataba a sí mismo con impaciencia, ese animal que, furioso, se golpeaba contra los barrotes de su jaula al que quería domesticar (...) - ese loco, ese recluso anheloso y desesperado fue el inventor de la «mala conciencia»<sup>38</sup>.

Nietzsche vincula el origen de la conciencia moral, entonces, con la internalización de los instintos salvajes del hombre. El supuesto fundamental de toda su exposición radica en la afirmación del instinto de crueldad como algo connatural al hombre que se ejerce con placer; se trata del *placer de la crueldad*<sup>39</sup>, el cual, si bien no puede ser eliminado, puede ser sublimado. La conciencia moral es una enfermedad, pero a la manera en que el embarazo lo es; se trata más bien de una condición propia del hombre que vive en sociedad.

Sin embargo, la enfermedad de la mala conciencia, dadas ciertas condiciones, se agrava y se vuelve terrible. Afirmaba Nietzsche al principio de su exposición que la mala conciencia tenía su origen en la relación entre el acreedor y el deudor; sin embargo, lo que en un principio tenía un sentido puramente pecuniario, se manifestó luego en la relación que existía entre los hombres del presente y sus antepasados.

37 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 16.

38 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 12.

39 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 18.

Los hombres primitivos suponían que la estirpe subsistiría gracias a los sacrificios y obras de los antepasados, y buscaban compensar esta deuda con sacrificios, fiestas, capillas, homenajes y, en especial, por medio de la obediencia, llegando a extremos de crueldad como el sacrificio de los primogénitos. En la medida en que crecía el poder de la estirpe, lo hacía también el temor al antepasado, que terminaba transformándose en un dios. Surgía así el sentimiento de «deuda con la divinidad», que no ha dejado de crecer a lo largo de los siglos y que alcanzó su apogeo con el encumbramiento del dios cristiano; se llegó así finalmente a la idea del «Dios acreedor» que se sacrifica en la cruz por amor al deudor<sup>40</sup>.

El encumbramiento del Dios cristiano, que es el dios máximo al que hasta ahora se ha llegado, ha hecho que se presente también en la tierra el *máximum* de sentimiento de culpa<sup>41</sup>.

La decadencia y desaparición del cristianismo, por lo tanto, llevarán a la humanidad de vuelta a la inocencia: «ateísmo y una suerte de segunda inocencia van de la mano»<sup>42</sup>. Hasta aquí la exposición del concepto de la culpa en Nietzsche.

Después de esta breve exposición es necesario preguntar: ¿Hay alguna manera de conciliar esta reconstrucción del origen de la culpa propuesta por Nietzsche con la fenomenología de la conciencia y del sufrimiento moral propuesta por Dostoievski en *Crimen y castigo*?

Una primera mirada parece indicar que se trata de propuestas contradictorias. Para Dostoievski hay un vínculo directo entre conciencia moral y verdad, no en el sentido de que exista una moral objetiva en el sentido legalista de la palabra, como ya se ha indicado, sino en el amor a la arbitrariedad y al sufrimiento propio del caos de la amoralidad. Su cristianismo obedece a la necesidad imperiosa de elegir entre el Dios-hombre (Cristo) y el hombre-dios (Superhombre), y solo la primera opción eleva al ser humano a la inmortalidad y la deificación de su naturaleza. El mandato de amar a Dios y al prójimo no obedece a otro motivo para Dostoievski. No cumplir ese mandato genera sufrimiento, disociación y esclavitud a ideas «demasiado humanas» y limitadas que reducen al ser humano al aspecto más bestial y

40 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 20.

41 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 20.

42 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 20.

ruin de sí mismo y ese sufrimiento «es la única forma de tomar conciencia de las cosas»<sup>43</sup> y descubrir que hemos faltado a ese mandato, que debemos arrepentirnos y pedir perdón por ello. Solo ese camino puede conducir al hombre rebelde a la culpa, que es el reconocimiento de una falta frente a un tribunal superior al propio arbitrio.

En relación con este último punto, y de acuerdo con la tesis de Nietzsche acerca del origen de la moral planteada en el primer tratado de la *Genealogía de la moral*, los señores no conocen la culpa; su temple anímico los lleva a vivir de manera valiente, despreocupada, sin miedo a la muerte; su felicidad no es el descanso, sino la actividad, tanto en tiempos de guerra como en tiempos de paz. Los hombres buenos (nobles) mantienen los límites dentro de su comunidad, pero fuera, en el extranjero, no son mejores que animales de presa sueltos. Ellos vuelven a la inocencia del animal de presa y cometen asesinatos, incendios, ultrajes y torturas

con tal arrogancia y equilibrio anímico como si todo lo que hubiese sucedido no fuese más que una travesura de estudiantes, convencidos de que así los poetas vuelven a tener, y para largo tiempo, algo que cantar y que celebrar<sup>44</sup>.

Como veíamos anteriormente, la humanidad primitiva no reniega de la crueldad e incluso la celebra. La *mala conciencia o culpa* es un sentimiento reactivo, no originario, un costo que el hombre debe pagar si quiere vivir de manera civilizada; se trata de una carga a duras penas tolerable que el cristianismo ha vuelto insoportable. Nietzsche no niega que el sentimiento de culpa exista y que sea capaz de generar inmensos sufrimientos. A diferencia de la tradición cristiana, sin embargo, denuncia el carácter artificial de la culpa y el rol que en ella cumple la manipulación que ejercen sobre “el rebaño” los sacerdotes cristianos, quienes la utilizan como un instrumento al servicio de su propia voluntad de poder.

El animal de rebaño, es decir, el esclavo, sufre a causa de su propia debilidad y resentimiento. Lo verdaderamente insoportable del sufrimiento, sin embargo, no es su existencia, sino su *falta de sentido*. El *sacerdote ascético* logra explicar el sufrimiento recurriendo a la culpa. La oveja se pregunta por qué sufre y el pastor le responde:

43 Nicolay Berdiaev *El credo de Dostoiévski*, 41.

44 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 11.

¡Tranquilo rebaño! Alguien tiene que ser culpable: pero tú eres ese alguien, solo a ti debes echar la culpa: solo tú eres responsable de ti mismo<sup>45</sup>.

De esta manera, el sacerdote transforma en culpa la aspiración a los valores noble: él propone como respuesta a la culpa la práctica del ascetismo, el cual consiste en alejarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte y anhelo. Se trata, entonces, de una *voluntad de la nada*<sup>46</sup>.

Es necesario relacionar ahora lo visto acerca de la culpa en Nietzsche con el análisis de *Crimen y castigo*.

De acuerdo con la teoría de Nietzsche, Raskólnikov no tendría razones para sentir remordimientos, pero, a pesar de eso, se encuentra en un estado de extrema tensión nerviosa, un elemento que será considerado por el tribunal que termina juzgándolo por el doble homicidio para rebajar considerablemente la pena de cárcel en Siberia. Pero Raskólnikov ¿está acaso arrepentido? ¿Qué sentimientos experimenta?

En un momento de ira, el protagonista de la novela cae en una exaltación febril y afirma:

¡Lo de la vieja es una tontería! – pensaba enardecido e incoherente-. Quizá lo de la vieja fue un error; pero no es ella la que me importa. Lo de la vieja solo fue solo fue una dolencia que quise superar cuanto antes... ¡No maté a un ser humano; maté un principio! Maté un principio, pero lo que es superar, no logré superar nada. Me quedé del lado de acá... Solo fui capaz de matar. Y ni siquiera eso, por lo visto<sup>47</sup>.

Las divagaciones del protagonista se acercan al delirio. Dan cuenta de una mente hipertrofiada y desorientada. El diálogo con Sonia, en cambio, muestra una faceta más humana del protagonista. En un principio, él se muestra irónico y cruel y ella le reprocha su aparente locura. Pero Raskólnikov hace un gesto inesperado:

De súbito se inclinó y postrándose, le besó el pie. Sonia, aterrada, se apartó de él como si estuviera loco. Y, en efecto, tenía todo el aspecto de un loco.

45 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* III, parágrafo 15.

46 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* III, parágrafo 28; cf. Alexander Nehamas. *Nietzsche, la vida como literatura* (México: FCE, 2002), 144ss.

47 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 418-419.

- ¿Por qué hace eso? ¿Por qué a mí? – murmuró, palideciendo y llevándose en súbita congoja la mano al corazón.

Él se levantó al momento.

-No me he inclinado ante ti, sino ante toda la humanidad doliente<sup>48</sup>.

A pesar de su gesto ante Sonia, Raskólnikov no se ha arrepentido de su crimen. Tampoco está en paz con su conciencia. Con una franqueza rayana en la crueldad le dice a Sonia que ve tres opciones posibles para ella: tirarse al canal, entrar en el manicomio o sumirse en la depravación. La conversación deriva luego en el tema de Dios. Cuestionada por su interlocutor, Sonia dice que «Él hace todo» y Raskólnikov piensa que «ella es una boba santa»<sup>49</sup>. Luego le pide que lea el pasaje de la resurrección de Lázaro, lo que ella hace con emoción. Finalmente, le propone *ir juntos*, ya que ambos están malditos. La escena termina con el exestudiante exaltándose de nuevo ante la miseria que los rodea y proclamando «¡Libertad y dominio, pero ante todo dominio! ¡Sobre la carne trémula y el hormiguero humano! ... ¡Esa es la meta, recuérdalo!»<sup>50</sup>. Entonces le promete que pronto le dirá quién mató a Aliona Ivánovna y a Lizaveta.

La compleja situación psíquica de Raskólnikov remite directamente a algunas de las ideas centrales de Nietzsche acerca de la culpa. Particularmente relevante resulta en este contexto la relación entre culpa y crueldad, a saber, la idea de que los instintos salvajes del hombre, una vez reprimidos por la naciente sociedad, se vuelven *hacia dentro*, en contra el propio hombre.

Una manera de explicar el sufrimiento moral de Raskólnikov consistiría entonces en atribuirle a la represión de sus instintos agresivos y a la internalización de los principios cristianos bajo los cuales fue criado y que ahora se vuelven contra él. Es plausible pensar que el joven ruso experimenta una enorme rabia y frustración por la temprana muerte de su padre, la situación penosa en que vivía y la pobreza de su madre y de su hermana, que las hacía blanco de toda clase de abusos. Pudiera ser también que Raskólnikov volcara esta rabia y frustración contra sí mismo, de manera tal que sus acciones, en lugar de permitirle salir de la miseria, lo llevaran a hundirse más en ella. De esta manera, sería evidente para cualquier lector que el protagonista ha caído en una dinámica autodestructiva que solo puede terminar en la locura o en la muerte.

48 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 486.

49 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 489.

50 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 498.

Pero Dostoievski no avalaría del todo esta explicación. El autor nos da a entender, en cambio, que el protagonista sufre una suerte de enfermedad ideológica grave, semejante a una obsesión o una posesión diabólica. Su amargura, por lo tanto, se explicaría por su incapacidad de aplastar *sin malestar moral* «un piojo» y seguir adelante con sus proyectos «en beneficio de la humanidad». Desde la perspectiva de Nietzsche, Raskólnikov es un esclavo que intenta transformarse en señor, pero que fracasa en el intento. Y este fracaso es el factor clave que lo que lo llevaría finalmente a confesar su delito y aceptar el castigo.

Raskólnikov confiesa a Sonia que es un malvado, un cobarde y un canalla y que «quería ser un Napoleón»<sup>51</sup>. Pero luego agrega que toda esa explicación es sandez y palabrería y habla acerca de la miserable situación en que se encuentran su madre y su hermana y dice que pretendió mejorar esta situación mediante el crimen. Reconoce que actuó mal, pero a reglón seguido dice, con ojos afebrados, que lo que mató «fue un piojo inútil, asqueroso, ruin»<sup>52</sup>.

¡Ahora sé, Sonia, que quienquiera que sea fuerte y firme en inteligencia y en espíritu tiene poder sobre ellas! ¡Quienquiera que se atreva a mucho tiene la razón de su parte! ¡Quienquiera que pueda escupir a la muchedumbre se convierte en su legislador! ¡Y quienquiera que ose más que los otros tendrá su mayor derecho! ¡Siempre ha sido así y así será! ¡El que no lo ve así es ciego! (...) Entonces, Sonia- prosiguió triunfante-, descubrí que el poder se entrega sólo a quien tiene la osadía de agacharse a recogerlo. Solo importa una cosa, una sola: tener osadía (...). Yo quise atreverme y maté... Solo quise *atreverme*, Sonia. Ahí tienes el verdadero motivo<sup>53</sup>.

Encontramos acá el pasaje citado más arriba, que confirma la idea de «la decisión sin fundamento»: él quería probar que era un hombre y no un piojo. El demonio, agrega, «me arrastró a ello, y luego me dijo que no tenía derecho a hacerlo porque soy tan piojo como los demás. Se burló de mí»<sup>54</sup>. Luego culmina diciendo respecto a Aliona Ivánovna: «no la maté a ella; me maté a mí mismo, de una vez para siempre»<sup>55</sup>. Sonia le sugiere una solución radical: «necesitas aceptar el sufrimiento y redimirte por él»<sup>56</sup>.

51 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 617.

52 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 622.

53 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 624.

54 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 626.

55 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 624.

56 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 627.

En este punto de la novela, Raskolnikov tiene ante sí dos caminos: el que le indica Sonia o el que le ofrece Svidrigailov, ex patrón de su hermana Dunia, a quien pretende y acosa obsesionado con su pureza y modestia. Como explica Frank,

Svidrigailov prolonga la línea de refinados intelectuales, cínicos y prósperos, villanos conscientes de su villanía, línea que comenzó con el príncipe Valkovski en *Humillados y ofendidos*; aquí se vuelve más profundo, por obra de una dosis de byroniano asco de sí mismo y desesperación metafísica<sup>57</sup>.

Svidrigailov ha borrado hace largo tiempo las huellas de las diferencias morales. Vaga en la amoralidad, vive solo para sus placeres. Ha matado hábilmente a su mujer, burlando a la ley. Dostoievski acentúa hacia el final de la novela la presencia de este personaje con el que Raskolnikov intercambia largas conversaciones, que fluctúan entre la intimidad de la complicidad y la repulsión del joven frente al maduro libertino, en cuanto representa un posible desarrollo de su personalidad.

Finalmente, Raskolnikov se entrega. No es casual que salga de la vacilación y de él paso final justamente después de oír en la comisaría que Svidrigailov se ha pegado un tiro. Raskolnikov va al presidio manteniendo aun su teoría, pero reconociendo su fracaso a causa de su propia «bajeza e incompetencia»<sup>58</sup>. Solo en las páginas finales del relato, y ya habiendo estado un buen tiempo en Siberia, él logrará experimentar el verdadero arrepentimiento y la auténtica felicidad<sup>59</sup>.

Como ha señalado Stepenberg, Sonia es la principal catalizadora de la «resurrección moral» de Raskolnikov. Ella representa un principio de pureza; se trata de una paradójica «virginidad espiritual» – Sonia era prostituta- que remite a la figura evangélica de María Magdalena. Su fidelidad y fortaleza permiten que Raskolnikov sea rescatado de sí mismo<sup>60</sup>. De acuerdo con una de las ideas centrales del cristianismo, el protagonista de *Crimen y castigo* ha sido redimido por el sufrimiento: por el suyo y por el de Sonia. El sufrimiento ha sido para ellos una escuela de vida. A diferencia de Nietzsche, Dostoievski da a entender en el Epílogo de *Crimen y castigo* que lo más propio de la condición humana no es la crueldad, sino el sufrimiento, el amor y la compasión.

57 Joseph Frank, *Dostoievski. Los años milagrosos, 1865-1871*, 141.

58 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 772.

59 Fiodor Dostoievski, *Crimen y castigo*, 807-819.

60 Cf. Maïa Stepenberg, *Against Nihilism. Nietzsche Meets Dostoevsky* (Montreal/Chicago/London: University of Chicago Press, 2019), 61-70.

## 5. Conclusiones

¿Cuál es el origen del sufrimiento ligado a la conciencia moral? ¿Tiene este poderoso sentimiento un carácter originario, como plantea Dostoievski, o más bien se trata de una sublimación del instinto de crueldad, como señala Nietzsche?

A partir del análisis que hemos realizado de ciertos episodios fundamentales del relato, podemos comprobar la profunda discrepancia que existe entre Nietzsche y Dostoievski con relación al problema del sufrimiento moral. Nietzsche (que lo llama *culpa*) atribuye este sentimiento a la represión del instinto de crueldad: Raskólnikov se castigaría a sí mismo por haber quebrado los parámetros sociales y morales vigentes, encauzando su rabia y su crueldad contra sí mismo, y asumiendo conductas autodestructivas.

Al final de su análisis acerca de la culpa, Nietzsche exclama:

¡Oh, bestia enajenada y triste el hombre! ¡Qué ocurrencias le vienen, que antinaturalidad, que paroxismo de lo absurdo, que bestialidad de la idea se abren paso en cuanto se le impide, siquiera un poco, ser bestia de la acción!<sup>61</sup>.

Estas palabras perfectamente podrían estar dedicadas al protagonista de *Crimen y castigo*. Pero también podrían ser las palabras de Dostoievski ante las ideas defendidas por el nihilismo ruso y por el propio Nietzsche, en especial la exaltación del superhombre y de la voluntad de poder, ideas en las que, a juicio del autor ruso, estaría atrapado Raskólnikov.

Efectivamente, Dostoievski ve las cosas de otra manera. Como señalábamos más arriba, para este solo la irrupción de «el otro», entendido como prójimo singular y no como humanidad universal, podría constituir un cauce para la superación del sufrimiento moral que la conciencia padece como fruto de un acto de arbitrariedad titánica. Solo esta irrupción puede conducir a un sincero arrepentimiento y, eventualmente, a asumir la propia culpa frente al tribunal del otro, quien se ha hecho presente en la conciencia, con la consiguiente necesidad de castigo y reparación. En este sentido, toda la trama de la novela puede ser interpretada como un proceso de «autointerrogación y

61 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, parágrafo 22.

autocomprensión del propio Raskólnikov»<sup>62</sup>, ya que, en realidad, ni él mismo entiende por qué cometió el doble asesinato.

Con respecto a las claves interpretativas que hemos utilizado para intentar responder a la interrogante acerca del origen y del significado de la culpa, destacan el concepto de «la decisión sin fundamento» y la distinción entre el *yo culpable* y el *yo ideológico* de Raskólnikov.

Por otra parte, la pregunta planteada se vincula directamente con otro aspecto del problema, a saber, la relación entre conciencia moral y verdad. Desde la perspectiva de Nietzsche, la culpa (que es, como se ha dicho, el malestar moral de quien transgrede los límites de la ley) obedece tanto a un proceso evolutivo inevitable- el surgimiento del Estado- como a la falsificación que hace dos mil años hizo el cristianismo, que consiste en la glorificación de la debilidad, es decir, la transvaloración, «la rebelión de los esclavos en la moral»<sup>63</sup>. Si Nietzsche tiene razón, entonces el verdadero yo de Raskólnikov es el *yo ideológico*; si éste, en cambio, se equivoca, entonces es el *yo culpable*, y su tardío arrepentimiento lo sitúa finalmente en el lado luminoso de la existencia: esta segunda opción corresponde a la perspectiva de Dostoievski. Efectivamente, para el escritor ruso el sentido del sufrimiento moral radica en impulsar al ser humano a asumir en su vida las consecuencias de las ideas que sostiene cargando con su responsabilidad hasta el final. Dicho en otras palabras, desde este último punto de vista, la verdad está del lado de quienes eligen relacionarse con el sufrimiento moral del prójimo desde la compasión en lugar de hacerlo desde el desprecio, verdad que en *Crimen y castigo* se encarna principalmente en la figura piadosa de Sonia Marmeladow.

## Referencias bibliográficas:

Ansell-Pearson, Kevin, ed. *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2009.

Berdiaev, Nicolay. *El credo de Dostoievski*. Barcelona: Apolo, 1978.

Dostoievski, Fiodor. *Crimen y castigo*. Madrid: Alianza, 2016.

Dostoievski, Fiodor. *El idiota*. Madrid: Alianza, 2016.

62 Joseph Frank, *Dostoievski. Los años milagrosos, 1865-1871*, 144.

63 Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* I, párrafo 10.

- Dostoievski, Fiodor. *Los demonios*. Madrid: Alianza, 2017.
- Dostoievski, Fiodor. *Los hermanos Karamazov*. Madrid: Alianza, 2017.
- Dostoievski, Fiodor. *Apuntes del subsuelo*. Madrid: Alianza, 1991.
- Dostoievski, Fiodor. *The Diary of a Writer*, Vol. I-II, Trans. and ed. Boris Brasol. New York: Farrar, Strauss and Giroux (Octagon Books), 1973.
- Frank, Joseph, *Dostoiévski. Los años milagrosos, 1865-1871*. [Biografía, Tomo IV]. Ciudad de México: FCE, 2010.
- Giménez, Constanza. “El mal en Dostoievski”. *Revista de Humanidades* 8-9, (2004): 35-52.
- Guardini, Romano. *El universo religioso de Dostoyevski*. Buenos Aires: Emecé, 1954.
- Höffe, Otfried. “Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf”. En *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*, editado por O. Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2004), 65-79.
- Janaway, Christopher. “Naturalism and Genealogy”. En *A Companion to Nietzsche*, editado por K. Pearson (Oxford: Blackwell, 2009), 337-352.
- Lem, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2010.
- Málishev, Mijaíl. “Dostoievski y Kant: antinomia de la libertad y la felicidad”, *Ciencia ergo sum* 4, n° 3, (1997): 333-340. <https://cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7140>
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche, la vida como literatura*. FCE: Ciudad de México, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas I-IV. Fragmentos póstumos*. Editado por Diego Sánchez. Madrid: Tecnos, 2016.
- Pareyson, Luigi. *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*. Traducido por Constanza Giménez. Madrid: Encuentro, 2008.
- Pascal, Pierre, *Las grandes corrientes del pensamiento ruso contemporáneo*, Madrid: Encuentro, 1978.
- Pezzella, Mario. Reseña de *Varianti del nichilismo incarnate nei personaggi di Dostoiévskij* de Sergio Givone, 2006. [https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id\\_articolo=10130](https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=10130)

Reginster, Bernard. "The Genealogy of Guilt". En *Nietzsche's. On the Genealogy of Morality*, editado por Simon May (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 56-77.

Salaquarda, Jörg. "Christentum". En *Nietzsche Handbuch* (Stuttgart: J. B. Metzler, 2011), 207-212.

Scanlan, James. *Dostoevsky, the Thinker*. Nueva York: Cornell University Press, 2010.

Schacht, Richard. "Nietzsche and the Philosophical Anthropology". En *A Companion to Nietzsche* editado por K. Pearson (Oxford: Blackwell, 2009), 115-132.

Skirl, Miguel. "Ressentiment", "Unschuld des Werdens". En *Nietzsche Handbuch*. (Stuttgart: J. B. Metzler, 2011), 312-313; 348-349.

Zenkovsky, Vasily. "Dostoevsky's Religious and Philosophical Views". En *Dostoevsky, A collection of critical essays*, editado por R. Wellek (Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall, 1965), 130-145.

Contribución de los autores (Taxonomía CRediT): 1. Conceptualización, 2. Curación de datos, 3. Análisis formal, 4. Adquisición de fondos, 5. Investigación, 6. Metodología, 7. Administración de proyecto, 8. Recursos, 9. Software, 10. Supervisión, 11. Validación, 12. Visualización, 13. Redacción - borrador original, 14. Redacción - revisión y edición.  
M.G.V. ha contribuido en: 1, 5, 13, 14 y C.G.S en: 1, 5, 13, 14.

Disponibilidad de datos: El conjunto de datos que apoya los resultados de este estudio no se encuentra disponible.

Editor responsable Jose Antonio Saravia: jsaravia@correo.um.edu.uy