



REVISTA DE HUMANIDADES

LA REBELIÓN DE IVÁN KARAMÁZOV

UNA REFLEXIÓN ACERCA DE LA CONDICIÓN HUMANA

MIGUEL GONZÁLEZ VALLEJOS

Pontificia Universidad Católica de Chile 

mgonzalv@uc.cl

ORCID: 0000-0001-8858-583X

Revista de Humanidades n.º 53: 265-294

ISSN 0717-0491, versión impresa

ISSN 2452-445X, versión digital

DOI: <<https://doi.org/10.53382/issn.2452-445X.982>>

revistahumanidades.unab.cl



LA REBELIÓN DE IVÁN KARAMÁZOV. UNA REFLEXIÓN ACERCA DE LA CONDICIÓN HUMANA

THE REBELLION OF IVAN KARAMAZOV.
A REFLECTION ON THE HUMAN CONDITION

MIGUEL GONZÁLEZ VALLEJOS

Pontificia Universidad Católica de Chile
Av. Vicuña Mackenna 4860, Macul, Santiago, Chile

RESUMEN

En el presente trabajo se aborda el problema de la condición humana desde el punto de vista filosófico a partir del capítulo V de *Los hermanos Karamázov*, específicamente desde el parágrafo denominado “La rebelión de Iván”, que precede al conocido relato acerca de “El gran inquisidor”.

Después de analizar tres líneas interpretativas que se han propuesto con relación a este pasaje, se defenderá una interpretación del texto basada en la distinción, que hasta ahora no ha sido tenida en cuenta de manera suficiente, entre la doctrina de Iván (si Dios no existe, todo está permitido) y la rebelión de Iván en contra del mundo creado por Dios, que lo lleva a “devolver su entrada al cielo”.

Palabras clave: Dostoevski, hermanos Karamázov, rebelión, religión, Iván Karamázov.

ABSTRACT

In the present work, the problem of the human condition is addressed from a philosophical point of view starting from chapter V of *The Brothers Karamazov*, specifically from the paragraph called “Iván’s Rebellion”, which precedes the well-known story about “The Great inquisitor.” After analyzing three lines of interpretation that have been proposed in relation to this passage, an interpretation of the text will be defended based on the distinction, which until now has not been sufficiently taken into account, between the doctrine of Ivan (if God does not exist, everything is permitted) and Ivan’s rebellion against the world created by God, which leads him to “return his entry to heaven.”

Keywords: Dostoevsky, Karamázov Brothers, Rebellion, Religion, Iván Karamázov.

Recibido: 27/02/2023

Aceptado: 03/06/2023

I. INTRODUCCIÓN

Sin duda, la reflexión acerca de la condición humana ocupa un lugar central en la obra de Dostoevski. Esa meditación llega a su punto más alto en la novela *Los hermanos Karamázov*, obra en la que el autor expresa su preocupación fundamental: el conflicto entre el racionalismo y la fe cristiana. Para Dostoevski, lo propio de la existencia humana radica en la libertad para optar entre el bien y el mal. Dios se revela al hombre por medio de Cristo y el ser humano puede aceptarlo o darle la espalda. Abrazar a Cristo permite vivir la vida con alegría y serenidad, y aceptar con esperanza los sufrimientos; rechazarlo, en cambio, es un acto de soberbia que conduce a

la angustia, al sinsentido y a la locura. Sin la orientación que entrega la fe, la razón se desorienta y termina destruyéndose a sí misma. La pérdida de la fe en Cristo y en Dios conduce además a la crisis moral que se expresa en la descomposición de la familia rusa (Frank, *El manto* 715 y ss.).

Dostoievski comenzó a escribir *Los hermanos Karamázov* en abril de 1878. Sus restantes obras centrales –*Crimen y castigo*, *El idiota*, *Los demonios*– ya habían sido publicadas y el autor gozaba de considerable fama y de cierto grado de estabilidad económica. Sin embargo, había experimentado fuertes sufrimientos, especialmente por la muerte de su hijo Aliosha en mayo de 1878. En la novela no hay una figura central sino cinco: Fiodor, el padre; los hermanos Dimitri, Iván y Aliosha; y Smerdiakov, el hijo no reconocido. En la obra se retrata un mundo desgarrado por las pasiones humanas, pero al mismo tiempo iluminado por la fe, la esperanza y el amor.

Los problemas existenciales planteados por Iván Karamazov reflejan tanto la angustia existencial del autor como su rechazo a “la más grande blasfemia y la semilla de la idea de la destrucción de nuestro tiempo en Rusia entre los jóvenes desarraigados de la realidad, y junto con la blasfemia y la anarquía” (Frank 541). Frente a los socialistas y anarquistas que desprecian a la humanidad y solo le ofrecen cadenas y esclavización por medio del pan, el autor presenta la figura del Stárets Zósima, un cristiano ideal, pero a la vez real. El cristianismo es para Dostoievski “el único refugio de la patria rusa contra sus males” (Frank 549).

Nos proponemos abordar el problema de la condición humana en esta extensa novela. ¿Qué claves interpretativas son necesarias para realizar esta tarea?

En primer lugar, propondré como primera y principal clave hermenéutica la distinción entre la doctrina de Iván –si Dios no existe, todo está permitido– y la rebelión de Iván en contra del sufrimiento inocente, que se traduce en su decisión de “devolver su entrada al cielo”, si es que dicho sufrimiento fuese la condición necesaria para obtener la armonía universal. Sostendré que esta distinción, que hasta ahora no ha sido tomada en cuenta de manera explícita por los especialistas, es clave a la hora de comprender el desgarro

interior de Iván Karamázov que finalmente lo conducirá a la locura y que representa, desde el punto de vista del autor, una refutación performativa del ateísmo de protesta defendido este personaje.

En segundo lugar, es necesario establecer que la naturaleza karamazoviana, término ocupado repetidamente a lo largo de la obra para referirse a la tendencia de los miembros de la familia Karamázov a experimentar fuertes pasiones, es para Dostoievski una metáfora de la condición humana.

En el segundo libro de la obra se relata una reunión en la que intervienen el padre y los tres hermanos, quienes con la mediación del Starets Zósima, maestro espiritual del hermano menor, Aliosha, intentan resolver un complejo problema patrimonial que enfrentaba al hermano mayor, Dimitri, contra su padre, Fiodor; quienes mantenían además un conflicto a nivel sentimental, ya que ambos amaban a la misma mujer, Grúshenka. En ese contexto, el astuto, envidioso y malintencionado seminarista Rakitin increpa al novicio Aliosha Karamázov en los términos siguientes:

Eres una mosca muerta, Aliosha; un santo, sí, pero una mosca muerta, y el diablo sabe en qué no habrás pensado ya, ¡el diablo sabe que es lo que ya conoces! Eres virgen y has llegado a tales profundidades... Hace tiempo que te observo. Tú también eres un Karamázov, un Karamázov de la cabeza a los pies, y es que alguna cosa significa la raza y la selección. Por el padre eres un lujurioso; por la madre un inocentón. (Dostoievski, *Los hermanos Karamazov* 138)

Y en relación a Iván, agrega,

Si hasta tú eres un lujurioso, ¿qué no será tu hermano Iván, hijo de la misma madre? También él es un Karamázov. Toda vuestra cuestión karamazoviana radica en esto: ¡sois unos lujuriosos, unos aprovechados y unos inocentones! Tu hermano Iván, ateo, publica ahora articulitos de teología, pero de pronto en broma y con algún estúpido cálculo que desconocemos, y ese mismo hermano, Iván, reconoce que esto es una bajeza. Además, está procurando hacerse con la novia del hermano Mitia y, según parece, lo conseguirá. Y de

qué modo: con el consentimiento del propio Mítenga, porque este le cede la novia para librarse de ella y liarse lo antes posible con Grúshenka. (138-139)¹

A partir de estos pasajes podemos comprender que con las referencias a la naturaleza karamazoviana o al carácter Karamázov se alude no solo a un temperamento particularmente apasionado y violento, sino también a un tipo de persona que en términos morales tiende a los extremos: santo o demonio, creyente profundo o ateo furioso, hombre serio o bufón. Estos rasgos son particularmente notorios en Fiodor y en su hijo mayor, Dimitri. Lo que Rakitin pretende, por envidia, es poner en evidencia que los rasgos karamazovianos también están presentes en el atormentado Iván y en el bondadoso Aliosha, algo que el relato parece confirmar en alguna medida.

Particularmente importante en relación con este punto resulta el diálogo en la taberna que sostienen estos dos hermanos acerca de 'los temas eternos' en el que tiene lugar la denominada 'rebelión de Iván'. Esta conversación, que culmina con el relato de *La leyenda del gran inquisidor*, da cuenta de las ideas centrales de Dostoievski acerca de la condición humana. A continuación, analizaremos con detalle este pasaje.

2. FUNDAMENTOS TEXTUALES DE LA REBELIÓN DE IVÁN

Al enviar a imprenta el capítulo V de la obra, que el mismo autor considera el punto culminante de la novela, Dostoievski dice que quiere presentar

el retrato de la más grande blasfemia y la semilla de la idea de la destrucción de nuestro tiempo en Rusia entre los jóvenes desarraigados de la realidad, y junto con la blasfemia y la anarquía, su refutación, que ahora estoy preparando

¹ Acerca de carácter de Dimitri y en general de los Karamázov, cf. 137ss, 585ss; 701ss; 808-809; 829.; sobre la cuestión karamazoviana, cf. 138ss; 182ss; 202ss, 259; 283ss; 359; 426ss; 1101. Acerca de Fiodor Karamázov, "el viejo bufón", cf. 72ss., 128ss, 148; acerca de Iván y su posición moral y religiosa, cf. 121; 141; 224-226; 938-948; 1004ss: acerca de Aliosha y de la misión que le encomienda el Stárets Zósima, cf. 133; 527ss; 547.

en las últimas palabras del moribundo anciano Zósima, uno de los personajes de la novela. (Frank 541)

Las convicciones de Iván son la síntesis del anarquismo ruso. A partir del sinsentido del sufrimiento de los niños, Iván concluye que toda realidad histórica es absurda. La razón no puede hacer frente a la insensatez de los sufrimientos; la respuesta del padre Zósima es un salto de fe en la bondad y misericordia de Dios (542). Dostoievski considera que el argumento de su novela, incluidas las escenas de crueldad extrema relatadas por Iván, es completamente realista.

Para la escritura de este capítulo, el autor ruso se inspiró en la historia de Job (Frank 543). El punto central que quiere abordar es “la blasfemia y la refutación de la blasfemia” (544). La refutación es indirecta, por medio de la dramatización de sus consecuencias en el destino de sus personajes. Dostoievski, junto con Nietzsche, es “el culminador de la tradición romántica de protesta contra Dios en nombre de una humanidad doliente” (754). Iván distingue entre la comprensión euclidiana (terrenal) del mundo y la no euclidiana (sobrenatural). La primera es incapaz de comprender todos los horrores asociados a la historia humana. Solo a partir de una visión sobrenatural sería posible creer que algún día se alcanzará la armonía universal de acuerdo con el querer de Dios. El capítulo “Rebelión”, en el que Iván expone sus ideas, es un ataque a Dios y al mundo creado “tan poderoso que muchos críticos han dudado de que el libro en conjunto haya logrado superar su impacto subversivo y perturbador” (759).

Veamos a continuación algunos pasajes centrales del texto.

Al comienzo del diálogo Iván se refiere a su “sed de vivir”, que es, como hemos visto, un rasgo propio de los Karamázov. En este contexto, Iván afirma:

Muchas veces me he preguntado si existe en el mundo una desesperación capaz de vencer en mí esta sed de vivir, furibunda, y, quizás, indecorosa [...] A este afán de vivir, algunos moralistas, mentecatos y tísicos, sobre todo poetas, lo

califican a menudo de vil. Este rasgo, esta sed de vivir, a pesar de todo, es un rasgo karamazoviano, y también se da en ti, no hay duda; pero ¿por qué ha de ser vil? Es todavía enorme la fuerza centrípeta de nuestro planeta, Aliosha. Hay ansias de vivir, y yo vivo, aun a despecho de la lógica. (373)

Más adelante agrega:

En efecto, el hombre ha inventado a Dios. Lo extraño, lo sorprendente no es que Dios exista en verdad; lo asombroso es que semejante idea (la idea de que Dios es necesario) haya podido meterse en la cabeza de un animal tan fiero y maligno como el hombre; hasta tal punto es sabia y hasta tal punto hace honor al hombre. (380)

Iván argumenta a continuación que, si Dios existe y ha creado la tierra, y si la ha creado de acuerdo con la geometría euclidiana y ha creado al hombre con la sola noción de tres dimensiones espaciales, entonces el hombre no es capaz de comprender “lo que no es de este mundo” (381). El hermano de Aliosha declara aceptar la sabiduría divina y sus fines, así como el orden, el sentido de la vida y la armonía eterna. Sin embargo, no admite “el mundo creado por Dios”, aun cuando todos los sufrimientos humanos fuesen superados y reinase la armonía universal.

A continuación, Iván afirma no ser capaz de entender cómo es posible amar al prójimo y dice que “el amor de Cristo por el hombre es una especie de milagro imposible en la tierra” (384). Se detiene enseguida en el sufrimiento, y específicamente en el sufrimiento de los niños. A los niños, señala, se les puede amar incluso si son sucios o feos; los adultos, en cambio, “han comido la manzana y han entrado en conocimiento del bien y el mal y se han hecho ‘semejantes a Dios’ [...] Los niños, en cambio, no son culpables de nada” (385). Después de esto, Iván relata una serie de episodios, recogidos de diversos periódicos, en los que se muestran enormes cruelezas cometidas contra los niños. Por ejemplo, los turcos destrozando a los niños delante de sus madres. Estos episodios llevan a Iván a pensar que

“si el diablo no existe y, por tanto, ha sido creado por el hombre, éste lo ha creado a su imagen y semejanza” (387). Más adelante en su relato, agrega, a propósito de los padres que disfrutan torturando a sus hijos:

En todo hombre [...] anida una fiera, una fiera que por nada monta en cólera; una fiera que se exalta voluptuosamente al oír los gritos de la víctima torturada, una fiera violenta, soltada de la cadena, una fiera con dolencias contraídas en el libertinaje, con la gota, los riñones enfermos, etcétera. (392)

Después de una gráfica descripción de las torturas a las que es sometida una niña de cinco años por sus propios padres y del asesinato de un niño que fue perseguido y destrozado por perros de caza por órdenes de un general retirado, Iván reitera la idea de que la solidaridad de los hombres en el pecado no puede ser aplicada a los niños. Aun cuando el resultado final de la marcha del mundo fuese la armonía universal y el abrazo de la víctima y el verdugo, perdonar el sufrimiento inocente sería inaceptable. Este problema da lugar al planteamiento final de Iván, que él mismo formula diciendo:

Si los sufrimientos de los niños han ido a completar la suma de sufrimientos necesaria para comprar la verdad, yo afirmo de antemano que la verdad entera que la vida no vale semejante precio. ¡No quiero, en fin, que la madre abrace al verdugo que le ha hecho despedazar el hijo a los perros! ¡Que no se atreva a perdonarle! Si quiere, que perdone al torturador su infinito dolor de madre; pero no tiene ningún derecho a perdonar los sufrimientos de su hijo despedazado, ¡y que no se atreva a perdonar al verdugo, aunque la propia criatura se los perdonara! Si es así, si las víctimas no se han de atrever a perdonar, ¿dónde está la armonía? ¿Hay en todo el mundo un ser que pueda y tenga derecho a perdonar? No quiero la armonía, no la quiero por amor a la humanidad. Prefiero quedarme con los sufrimientos sin castigar. Mejor es que me quede con mi dolor sin vengar y con mi indignación pendiente, *aunque no tenga razón*. Muy alto han puesto el precio a la armonía, no es para nuestro bolsillo pagar tanto por la entrada. Y si soy un hombre honrado, tengo la obligación

de devolverlo cuanto antes. Esto es lo que hago. No es que no admita a Dios, Aliosha; me limito a devolverle respetuosamente el billete. (398)

En este pasaje encontramos el núcleo fundamental de la rebelión de Iván. Aliosha responderá que sí hay alguien que tiene derecho a perdonar: Cristo, el inocente que ha derramado su sangre por todos. Esta respuesta dará lugar a *La leyenda del gran inquisidor*. Pero ahora se hace necesario analizar en detalle la argumentación de Iván.

3. LA REBELIÓN DE IVÁN. UN ANÁLISIS A PARTIR DE LA LITERATURA ESPECIALIZADA

En *El drama del humanismo ateo*, De Lubac rescata la dimensión metafísica de Dostoievski, un autor que dice de sí mismo: “Se me llama psicólogo; pero esto no es verdad: soy un realista en el más alto sentido de la palabra; es decir, yo enseño las profundidades del alma humana” (Dostoievski en De Lubac 195). Lo que atormenta a los personajes del autor ruso, dice el comentarista, no es la enfermedad o el temor del mañana, sino Dios. Esta inquietud por los temas eternos manifiesta las preocupaciones existenciales más profundas del autor: “Dios me ha atormentado toda la vida”, dice Kirillov en *Los demonios*. De Lubac sugiere que, para Dostoievski, la razón humana no tiene respuesta para el problema del sufrimiento inocente y que detrás de personajes como Raskólnikov, Kirillov y Stavroguin se oculta “el orgullo demoníaco que no soporta que haya Dios, la aspiración a la gratuidad de la conducta, la idea de que el hombre sería más poderoso el día que se liberase por completo del espectro divino” (De Lubac 209). A Dostoievski, agrega,

le mordió la tentación nietzscheana. Emprendió una apología de Satán. Ha investigado si el mal no sería un forjador del bien, su furriel indispensable y si no se encontraba justificado. Se ha preguntado si estas nociones de bien

y mal no serían unos débiles prejuicios. Ha imaginado el ser que se elevaría por encima de ellas y no ha dudado en revestirlo de poder y de belleza [...] De este paso por la inmoralidad, la moral de Dostoievski ha adquirido un acento de libertad muy fuerte que no permite confundirla con ningún resto de prejuicio [...] Él] ha experimentado igualmente el abatimiento del sufrimiento universal y la fascinación del mal. Su mirada no se ha detenido solamente en los horrores del hombre sin Dios, sino que también ha medido su grandeza. (De Lubac 209-210).

La interpretación de Guardini, con matices, es similar a la de De Lubac. El autor alemán señala en *El universo religioso de Dostoievski* (1958) que la espiritualidad desarraigada unida a la sensualidad kamarozoviana es algo vil y constituye “la esfera de lo satánico” (142). Se daría en el personaje de Iván un enfermizo goce en el dolor, una asociación entre el mal y lo morboso. Lo propio de Iván sería el desgarramiento de sus impulsos, el conflicto entre su soberbia y su sentimiento de inferioridad. Iván experimenta la existencia del mal en el mundo, pero se niega a aceptar la salvación que viene de Dios. Su posición no sería de rebeldía sino de ataque a Dios, en quien proyectaría el desgarramiento de su propia existencia. La posición de Iván, resume Guardini, consiste en que, a pesar de creer en Dios,

quiere arrebatar a este la prerrogativa de su divinidad, en que por el vigor de su ser puede dictar leyes morales, el que él mismo sea moralmente el *señor* porque el bien no es algo que esté por encima de Dios, sino que este mismo es el bien. Mas, esta *rebeldía* de Iván no va tan lejos que exija la anulación de la diferencia que existe entre el bien y el mal; pero arrógase él el derecho, como individuo único y de excepción, de situarse por encima de esta diferencia, válida empero para la mayoría, y de realizar con buen derecho y legítimamente, el mal, es decir, permitir que otro lo realice. (Guardini 148)

Berdiaev, por su parte, señala que, de acuerdo con Dostoievski, en el hombre moderno se da una atracción irresistible por lo irracional, la libertad anárquica y el sufrimiento. Esta tendencia traza un camino que

será recorrido por Raskólnikov, Stavroguin, el hombre del subterráneo e Iván Karamázov. Todos quieren demostrar por medio de su arbitrio que son hombres y no meras teclas de piano. El problema radica, sin embargo, en que la libertad usada de manera arbitraria se destruye a sí misma. En este sentido, Berdiaev afirma que

lo que Dostoievski y Nietzsche comprendieron es que el hombre goza de una terrible libertad y que esta libertad le resulta trágica y significa un peso y sufrimiento para él. Vieron como el camino del hombre se escindía en dos. Y mientras que uno llevaba al Dios-hombre, es decir, a Cristo, el otro llevaba a la deificación del hombre, es decir, al Superhombre. (Berdiaev 48)

En la literatura más reciente acerca de Dostoievski y su vínculo con Nietzsche, en cambio, se destaca el uso de los conceptos de nihilismo y de existencialismo como claves interpretativas. En relación con el primer concepto, Stellino destaca el carácter paradójico del pensamiento de Iván Karamázov, ya que, por una parte, rechaza la divinidad por razones morales y, por otra, al sostener que si no hay inmortalidad del alma todo está permitido, acaba justificando la misma inmoralidad de la que había acusado a Dios (Stellino 158-63).

Stepenberg, por su parte, afirma que Nietzsche y Dostoievski son precursores del existencialismo del siglo XX. Ambos autores sostendrían que no hay una sola fuente estable del sentido último de la existencia: ellos definen la crisis como ausencia o muerte de Dios.

De acuerdo con Marías, el término existencialismo es bastante equívoco, ya que en principio abarca autores que tienen grandes diferencias entre sí, como Jaspers, Marcel o Sartre, entre otros. Este autor propone distinguir entre la filosofía existencial de Heidegger, la filosofía de la existencia de Marcel y de Jaspers, y el existencialismo de Sartre. En este contexto, es correcto decir que las ideas de Dostoievski son existencialistas en la medida en que el tema central que recorre su obra es el sentido de la existencia humana, que implica, a su vez, la pregunta por la existencia de Dios y por el sufrimiento humano. Los grandes personajes de Dostoievski son, en

este sentido, existencialistas porque encarnan las diversas ideas acerca del sentido de la vida humana; de ahí la distinción que el autor establece entre personajes nihilistas, como Raskólnikov (*Crimen y castigo*) e Iván Karamázov (*Los hermanos Karamázov*), y personajes cristianos como el príncipe Myshkin (*El idiota*) y Aliosha Karamázov (*Los hermanos Karamázov*) (Marías 423-429; Frank 541 y ss.).

Sin contradecir los planteamientos de Marías, Stepenberg define el existencialismo como “una teoría filosófica que enfatiza que la existencia del individuo como agente libre y responsable determina su propio desarrollo” (26). Esta teoría, agrega, tiene tanto una dimensión fenomenológica –la experiencia del ser humano individual es primordial–, como una dimensión ética –la verdad es el valor fundamental y la autenticidad, la primera virtud–. Para el existencialismo la frase “si Dios no existe, todo está permitido” es el punto de partida.

El vínculo que Stepenberg establece entre Dostoievski y el existencialismo nos remite a la filosofía de Albert Camus.

En *El mito de Sísifo* y en *El hombre rebelde* el autor argelino analiza la figura de Iván Karamázov. En *El mito de Sísifo* afirma que todos los personajes de Dostoievski se preguntan acerca del sentido de la vida y que el autor ruso no admite soluciones intermedias: la existencia sería engañosa o eterna. Esta disyuntiva conduce al problema, planteado en *Los demonios*, del “suicido superior”: el ingeniero Kirillov siente que es necesario que Dios exista, pero sabe que no existe ni puede existir. Esto le parece una razón suficiente para matarse: “si Dios no existe, yo soy dios” (*El mito de Sísifo* 135). El atributo de esta nueva divinidad es la independencia, ya que “convertirse en dios es solamente ser libre en esta tierra, no servir a un ser inmortal” (137); el suicidio sería la demostración pedagógica de esta nueva libertad.

La libertad inaugurada por Kirilov, afirma Camus, es una verdad absurda que será retomada después por Iván Karamázov. Las novelas de Dostoievski plantean la cuestión absurda, pues “instauran la lógica hasta la muerte, la exaltación, la libertad ‘terrible’, la gloria de los zares vuelta humana. Todo está bien, todo está permitido y nada es detestable: son juicios absurdos” (139). Iván se consagra a la tarea de juzgar a Dios en nombre de

la justicia: “Si el mal es necesario para la creación divina, esta creación es inaceptable” (*El hombre rebelde* 86). Iván no dice que la verdad no exista, sino que es inaceptable porque es injusta. “Iván, solitario, y por lo tanto moralista, se contentará con una suerte de quijotismo metafísico” (88); así también, encarna el rechazo a salvarse solo, poniéndose del lado de los condenados. Tal como Stellino, Camus denuncia la paradoja en la que cae Iván, quien por negar a Dios termina afirmando que “todo está permitido” y valida así el homicidio: si todo está permitido, entonces puede matar a su padre o al menos tolerar que Smerdiakov lo mate. Pero lejos de aceptar este asesinato con la indiferencia de los dioses o el fanatismo de los grandes inquisidores, para quienes la moral se revela como el último rostro de Dios que hay que destruir para construir la realeza y la divinidad humana, Iván cae en la locura (*El hombre* 90-95).

Hemos visto hasta ahora las diversas interpretaciones que los autores le han dado a la rebelión de Iván. Encontramos una primera línea interpretativa en el pensamiento de De Lubac y de Guardini. Ambos autores coinciden en atribuir un rol fundamental a lo satánico, lo cual se expresaría en el orgullo demoníaco de Kirillov y Stavroguin, en la pretensión de ir más allá del bien y el mal, que De Lubac considera una “apología de Satán” y en la espiritualidad desarraigada unida a la sensualidad karamazoviana que constituye “la esfera de lo satánico” (Guardini).

La segunda línea interpretativa, que no es necesariamente contradictoria con la primera, apunta a la exacerbación nihilista y autodestructiva de la libertad. Esta interpretación, que encontramos entre otros en Berdiaev, también asume la idea de la muerte de Dios y la necesidad consiguiente de elevar al ser humano al rango divino, pero acentúa en mayor grado la atracción irresistible que siente el hombre por lo irracional, la libertad anárquica y el sufrimiento. La libertad humana quiere autoafirmarse, pero al hacerlo, se destruye a sí misma.

La tercera línea interpretativa es propuesta por Stepenberg, quien vincula a Dostoievski con el existentialismo del siglo XX. Se acerca así a la lectura de Camus, quien dice que el autor ruso plantea la cuestión absurda y que Iván Karamázov cae en un quijotismo metafísico.

Pero ¿cómo debemos interpretar nosotros la rebelión de Iván? A continuación, propondré una respuesta a esta pregunta desarrollada a partir de un diálogo con los intérpretes y con el propio Dostoievski.

4. LA REBELIÓN DE IVÁN. UNA INTERPRETACIÓN

¿Dónde radica el núcleo de la rebelión de Iván? ¿Es acaso Iván Karamázov una figura similar a Raskólnikov, quien distingue entre hombres ordinarios y extraordinarios, y cree que estos últimos tienen derecho a saltarse las leyes morales en virtud de su grandeza? ¿Se asemeja quizás a Stavroguin (*Los demonios*), a quien todo le es indiferente y ejerce una libertad sin límites ni sentido? ¿Es un sucesor de Kirillov (*Los demonios*) que cree en el suicidio como afirmación de la libertad humana absoluta y, por lo tanto, divina? ¿Qué predomina en Iván Karamázov? ¿El orgullo diabólico o el autodesprecio? ¿El amor por Aliosha o la rabia en contra de Dios? ¿El amor a la humanidad o el afán de justicia?

Lo primero que debemos considerar a la hora de contestar estas preguntas es el diagnóstico antropológico de Iván Karamázov, de acuerdo con el cual el hombre ha inventado a Dios y que lo sorprendente no es que Dios exista, sino que “haya podido meterse en la cabeza de un animal tan fiero y maligno como el hombre. (*Los hermanos* 380).

El diagnóstico del segundo hermano Karamázov no es en rigor novedoso, y remite a múltiples fuentes, entre las cuales se cuentan la doctrina cristiana del pecado original y la antropología de Lutero. En esta línea pesimista, Iván se reconoce incapaz de entender cómo es posible cumplir el mandato de amor al prójimo, al punto de que “el amor de Cristo por el hombre es una especie de milagro imposible en la tierra” (384). Se abre así un abismo entre Dios y el hombre. El ser humano entiende solo aquello que puede ser explicado por medio de la geometría euclidiana y no puede comprender “lo que no es de este mundo” (381).

En este punto surge la necesidad de analizar la primera interpretación de la rebelión de Iván, a saber, la idea de que la espiritualidad desarraigada unida a la sensualidad karamazoviana remite al ámbito de lo satánico o demoníaco. Más allá de las convicciones religiosas que pudiera tener Dostoievski, es necesario analizar la figura del demonio en cuanto símbolo del mal y aclarar su sentido en el contexto de la obra.

La figura del demonio aparece en dos pasajes clave de *Los hermanos Karamázov*. En *La leyenda del gran inquisidor*, situada en la Sevilla del siglo XVI, el cardenal inquisidor le reprocha a Jesús lo inoportuno de su segunda venida. Jesús había rechazado en nombre de la libertad humana las tres tentaciones del “espíritu terrible e inteligente, el espíritu de la autodestrucción y del no ser, el gran espíritu” (408). Nosotros, en cambio, le dice el cardenal a Cristo, hemos rectificado tu obra basándonos en el milagro, el misterio y la autoridad, y los hombres quedaron muy contentos al volver a ser tratados como rebaños. A esto agrega:

¿Te oculto, acaso, nuestro secreto? Quizás lo que tú quieras es escucharlo precisamente de mis labios, pues escucha: nosotros no estamos contigo, sino *con él* ¡este es nuestro secreto! Hace mucho tiempo que estamos con él y no contigo, hace ya ocho siglos. Hace exactamente ocho siglos que aceptamos de él lo que tú rechazaste indignado, el último don que te ofreció al mostrarte todos los reinos de la tierra: aceptamos de él Roma y la espada del César y nos declaramos reyes de la tierra, reyes únicos, aunque no hemos tenido tiempo aún de llevar hasta su plena realización nuestra empresa. (417)

Al aceptar la tercera tentación, es decir, al recibir todos los reinos del mundo a cambio de postrarse ante el demonio y adorarlo (Mt. 4, 1-11), el inquisidor cae en el mayor pecado posible: intentar ser como Dios y ocupar su lugar, con la pueril excusa de que la libertad es una carga demasiado pesada para el hombre común. “Ser como Dios” significa desconocer toda finitud y todo límite moral, lo que conduce a una clase de existencia que pretende estar más allá del bien y el mal.

Pero ¿cómo relacionar esta idea con la rebeldía de Iván?

Recordemos que ya desde el comienzo del libro se alude a la doctrina de Iván Karamázov según la cual si Dios no existe, todo está permitido. Esta tesis conduce a su vez a la paradoja de Iván, que consiste en que su crítica a la creación lleva al ateísmo y el ateísmo a la justificación moral del parricidio. En otras palabras, Iván comenzaría criticando a Dios por permitir la crueldad y terminaría justificando el homicidio del propio padre. La pregunta que surge a continuación es si acaso Iván aspira a transformarse en lo que Raskólnikov llama un hombre extraordinario, es decir, alguien que, debido a sus grandes cualidades y a su papel destacado en la historia de la humanidad, no está sometido a ningún límite moral.

La respuesta a la pregunta planteada la encontramos en el “colloquio de Iván con el diablo” que tiene lugar casi al final del texto, en los días en que Dimitri Karamázov estaba siendo juzgado por el asesinato de su padre e Iván ya se encontraba al borde de la locura. En su delirio, el segundo hermano Karamázov ve que el diablo se le presenta en la forma de un *gentleman* ruso de alrededor de unos cincuenta años, vestido con un traje elegante, pero pasado de moda, amable y bien dispuesto, e intenta a toda costa convencerlo de que es real y no un mero fruto de su imaginación. Iván, por su parte, se resiste con todas sus fuerzas a creer en la existencia de su interlocutor (1008-1009). El diablo le dice a Iván que ama a los hombres y que sueña con encarnarse “en alguna gorda mercader de diez arrobas y creer todo en lo que ella cree” (1011). Agrega que tiene un corazón bueno y alegre, pero que está condenado a negar, ya que “sin crítica no habría más que ‘hosana’” (1016). Después de un largo colloquio acerca de Dios y la naturaleza, el demonio afirma ser el único hombre en el universo que ama la verdad y el bien y que, a pesar de sus deseos, no puede alabar a Dios debido al deber de su cargo, ya que sin él no habría más acontecimientos. Ya al final de la conversación, el diablo se anima a expresar sus pensamientos más auténticos. Dice que lo que la humanidad necesita es acabar con la idea de Dios:

Cuando la humanidad rechace a Dios, sin necesidad de antropofagia se derrumbará por sí misma toda la antigua ideología y, sobre todo, toda la

antigua moral, todo se renovará. Los seres humanos se unirán para exprimir la vida cuanto esta pueda dar, pero solo para alcanzar la felicidad y la alegría en este mundo. El hombre se encumbrará con un espíritu divino, con un orgullo tiránico, y aparecerá el hombre-dios. (1028)

Llegará así la organización definitiva de la humanidad. Para el nuevo hombre todo está permitido. Nada le impedirá “hacerse hombre-dios” y “saltarse con alegre corazón todos los obstáculos morales del anterior hombre-esclavo, si es preciso. ¡Para Dios, la ley no existe!” (1029).

El pasaje final de este diálogo nos permite contestar varias de las preguntas planteadas. En primer lugar, debemos recordar que Dostoievski recurre a una suerte de refutación performativa en contra de las tesis de algunos de sus personajes (Frank 541). Un caso preclaro es el de Raskólnikov, quien se sintió moralmente autorizado a matar a la vieja usurera, pero luego no fue capaz de superar el sentimiento de culpa. Algo similar ocurre en el caso de Iván Karamázov. Es cierto que la idea de que “todo está permitido” puede ser calificada de diabólica y, en este sentido, De Lubac y Guardini acierran en sus planteamientos. Sin embargo, cuando Iván debe enfrentarse a las consecuencias prácticas de su doctrina, se ve obligado a tomar distancia de ella. Su coloquio imaginario con el diablo da cuenta de un desgarrador conflicto interior. El diablo aparece en las páginas finales de *Los hermanos Karamázov* hablando de manera similar al Nietzsche de *El anticristo* y de la *Genealogía de la moral*. En otras palabras, este demonio imaginario predica el superhombre y la voluntad de poder, pero sin el matiz perspectivista propio del autor de *Zaratustra*². De esta manera, el diablo

² De acuerdo con Nietzsche, no conocemos el mundo, pero podemos interpretarlo, sabiendo que lo que él llama verdad es, en estricto sentido, una interpretación del mundo desde la perspectiva de nuestras creencias. Esta posición corresponde a lo que Nietzsche llama perspectivismo, que ha sido adecuadamente conceptualizado por Cox como “el particular horizonte interpretativo de una forma de vida, definido como un centro evaluativo situado en lugares que van desde el micronivel afectivo al macronivel de la organización social, cultural y política (Cox 155). Para Nietzsche no hay un mundo dado previo a la interpretación; el mundo es construido por medio de la interpretación (cf. Cox 155). La tesis perspectivista, por lo tanto, es epistémica, ya que responde directamente a la pregunta por aquello que podemos conocer. Se

lleva la tesis de Iván hasta sus últimas consecuencias, asimilándola con la tentación original propuesta en el *Génesis*: “seréis como dioses”. Pero ¿es este es el espíritu original de “la rebelión de Iván? ¿Pretende esta rebelión que el hombre ocupe el lugar de Dios?

Esta pregunta nos lleva de vuelta al diálogo de Iván con Aliosha, en el cual el hermano mayor afirma que nadie en el mundo tiene el derecho a perdonar el sufrimiento inocente, incluso en el caso que dicho perdón permitiera alcanzar la armonía universal. El precio de esa armonía es demasiado alto:

Y si soy un hombre honrado, tengo la obligación de devolverlo cuanto antes. Esto es lo que hago. No es que no admita a Dios, Aliosha; me limito a devolverle respetuosamente el billete [de entrada al cielo]” (*Los hermanos* 398).

El análisis de los pasajes del diálogo entre los dos hermanos nos lleva a concluir que la rebelión de Iván no busca que el hombre ocupe el lugar de Dios, y que, por lo tanto, no puede ser considerada como satánica, al menos en el sentido propio del término. Se hace necesario en este punto distinguir entre la doctrina de Iván –si Dios no existe, todo está permitido– y la rebelión de Iván.

Para analizar el problema de la rebelión debemos recordar que Iván Karamázov no está dispuesto a dar un salto de fe, es decir, a aceptar un mundo inentendible desde el punto de vista de la razón humana. El sufrimiento inocente, paradigma de la injusticia, no puede ser explicado racionalmente. La única alternativa sería pensar a Dios como un gran utilitarista, como una divinidad cruel dispuesta a tolerar injusticias graves con tal de obtener

trata entonces de una tesis epistémica de primer orden que tiene, sin duda alguna, consecuencias metodológicas. El perspectivismo de Nietzsche matiza significativamente las tesis morales del Nietzsche tardío, como, por ejemplo, la que sostiene que “el mundo es voluntad de poder y nada más” (*Más allá del bien y el mal* parágrafo 36) y la distinción entre la moral de los señores y la moral de los esclavos establecida en la primera parte de la *Genealogía de la moral*. Estas tesis, si bien están formuladas en términos absolutos, son finalmente perspectivas o interpretaciones posibles acerca del mundo y no verdades metafísicas en sentido fuerte, ya que desde el punto de vista de Nietzsche las verdades metafísicas, si es que existieran, serían inalcanzables.

la armonía universal. Iván aparece en este diálogo como un rigorista moral que prefiere la condena eterna antes que tolerar la injusticia en el mundo, en una posición que se aleja tanto de la idea de que “si Dios no existe, todo está permitido” como de la vana pretensión de ocupar el lugar de Dios. “Devolver la entrada al cielo” es un acto de honestidad moral e intelectual y además una suerte de inmolación: Iván Karamázov prefiere entregarse a la nada antes que aceptar un mundo injusto; prefiere el sufrimiento a la felicidad obtenida a un precio demasiado alto.

En consecuencia, aceptamos solo de manera parcial la primera interpretación de la rebelión de Iván, que exacerba el aspecto diabólico de su pensamiento, ya que si bien es cierto que la doctrina de Iván del “todo está permitido” lleva lógicamente a la destrucción de todo orden moral, no es correcto decir que con su rebelión Iván pretenda ocupar el lugar de Dios.

Veamos ahora la segunda línea interpretativa, que apunta a la exacerbación nihilista y autodestructiva de la libertad. De acuerdo con Berdiaev, la libertad humana quiere autoafirmarse, pero al hacerlo se destruye a sí misma, ya que tiende inevitablemente a optar por lo irracional, la libertad anárquica y el sufrimiento. En esta misma línea, Stellino y Stepenberg destacan el carácter paradójico de la doctrina de Iván, lo que confirmaría el carácter autodestructivo de una libertad sin límites.

Para analizar esta segunda interpretación es necesario situarse en una doble perspectiva. Por una parte, desde la visión del propio Iván y, por otra, desde un punto de vista imparcial que permita evaluar de manera objetiva la interpretación propuesta.

Desde la perspectiva de Iván es evidente que al inicio de los acontecimientos de la novela no tiene conciencia de las consecuencias prácticas que tendrán sus ideas. Al avanzar en la lectura del texto, nos encontramos con que Smerdiakov, el hermano no reconocido, le da a entender que asesinará a Fiodor Karamázov. Ante esto Iván no dice nada y el asesino interpreta este silencio como una aprobación tácita del crimen (994). Después de que el asesinato tiene lugar y Dimitri es detenido y procesado como presunto autor del crimen, Iván siente fuertes remordimientos. Acude varias veces a hablar con Smerdiakov y lo amenaza con declarar en su contra en el juicio.

En este contexto, el hermano no reconocido le ofrece el dinero que había robado al cometer el parricidio y le dice:

No lo necesito para nada [...] Tenía primero la idea de que con este dinero empezaría otra vida en Moscú, o mejor aún, en el extranjero, este era mi sueño, sobre todo porque “todo está permitido”. Fue usted quién me lo enseñó, la verdad, pues entonces me decía muchas veces: “Si el Dios infinito no existe, tampoco existe ninguna virtud, ni falta que hace”. Fue usted, en verdad. Y así razoné yo [...] Usted mismo, entonces, a cada paso decía que todo está permitido, y ahora ¿por qué están tan alarmado? (1001)

A partir de las palabras de Smerdiakov, es claro que hay una conexión directa entre la premisa “todo está permitido” y el asesinato de Fiodor Karamázov. Aun cuando esta conexión es inobjetable, a la hora de interpretar este pasaje es necesario recurrir a la distinción entre la doctrina de Iván (“todo está permitido”) y la rebelión de Iván (“ante el sufrimiento inocente, devuelvo mi entrada al cielo”). El coloquio de Iván con el diablo muestra hasta qué punto el Iván nihilista, cuya posición se manifiesta en los planteamientos del demonio imaginario y en las ideas de Smerdiakov, se enfrenta con el Iván compasivo y moralista. Se trata de un desdoblamiento que lo llevará a la locura. Con el conflicto interior de Iván, Dostoievski quiere mostrar performativamente las graves consecuencias existenciales que supone adoptar un racionalismo desarraigado de la vida práctica y de la fe cristiana. De todo esto se sigue, entonces, que la segunda interpretación tampoco puede ser totalmente aceptada, a menos que se distinga entre la doctrina de Iván, que sí lleva a la autodestrucción, y la rebelión de Iván, que es una forma de ateísmo de protesta.

En cuanto a la tercera línea interpretativa, hemos dicho que Stepenberg considera a Dostoievski y Nietzsche como precursores del existencialismo del siglo XX. Ambos escritores, dice esta autora, sostienen que no hay una sola fuente estable del sentido último de la existencia: ellos definen la crisis como ausencia o muerte de Dios. El existencialismo, a su vez, es “una teoría filosófica que enfatiza que el individuo que existe como agente

libre y responsable determina su propio desarrollo” (Stepenberg 26). Pero ¿en qué sentido entonces es posible establecer un vínculo entre la muerte de Dios, el existencialismo y la rebelión de Iván Karamázov?

Si entendemos la muerte de Dios como “el final de la civilización cristiana”, es decir, como “el abandono de la fe en Dios y la ruptura con la moralidad cristiana” (González Fernández 176), ciertamente habría que afirmar que Iván Karamázov la experimenta fuertemente, ya que en su diálogo con Aliosha da a entender que, aunque Dios existiera, no se podría confiar en él. Dios sería, en caso de existir, un gran utilitarista que acepta el sufrimiento inocente. Por otra parte, es claro que la ausencia de Dios en la vida humana conduce al existencialismo, ya que tras la muerte de Dios cae la metafísica occidental y con ella

un orden racional del universo, socialmente compartido, que estaría fundado en la idea de Dios como causa primera. Por eso, la muerte de Dios significa, según Nietzsche, que el horizonte de sentido ha sido borrado, y que la Tierra ha quedado suelta de su sol. (176)

En este estado de radical anomia y desorientación, la existencia humana queda en absoluta libertad para determinar su modo de ser: la existencia precede a la esencia (Sartre 134 y ss.)

El vínculo que existe entre Dostoievski y el existencialismo ha sido visto con mucha claridad por Albert Camus. Las novelas de Dostoievski, afirma el autor argelino, plantean la cuestión absurda. Para entender esta idea, es necesario tener en cuenta que, para Camus, el único problema filosófico realmente serio es el suicidio. Matarse, sostiene en *El mito de Sísifo*, es confesar que la vida nos supera o que no la entendemos; es confesar que no vale la pena. Vivir no es fácil. Seguimos haciendo los gestos de la existencia principalmente por costumbre. Un mundo que podemos explicar, aunque sea por malas razones, es un mundo familiar. En cambio, “en un universo privado de pronto de ilusiones y de luces, el hombre se siente extranjero” (20).

Suele suceder que los decorados se derrumben. Despertar, tranvía, cuatro horas de oficina o de fábrica, comida, tranvía, cuatro horas de trabajo, cena, sueño, y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado al mismo ritmo, es una ruta fácil de seguir la mayoría del tiempo. Pero un día surge el “porqué” y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. [...] Ese espesor y esa extrañeza del mundo es lo absurdo. (27-29)

El deseo profundo del espíritu humano con relación al universo es una exigencia de familiaridad, un apetito de claridad. El hombre quiere entender el mundo, marcarlo con su sello. Pero hay un abismo insalvable entre la certeza de mi existencia y el contenido que intento darle a esa certeza. Ni toda la ciencia me puede garantizar que el mundo es mío. El mundo es irracional. También me lo dice la inteligencia. Lo absurdo surge a partir de la confrontación entre la irracionalidad del mundo y el profundo deseo humano de claridad. Una vez reconocido, lo absurdo se transforma en una pasión, la más desgarradora de todas.

Camus afirma que Iván Karamázov se consagra a la tarea de juzgar a Dios en nombre de la justicia: “Si el mal es necesario para la creación divina, esta creación es inaceptable” (*El hombre* 86). Iván no dice que la verdad no exista, sino que es inaceptable porque es injusta. La conducta de Iván, concluye el autor francés, puede ser explicada a partir de la idea de la voluntad de poder, ya que

se trata de divinizar a la especie como Nietzsche y de hacerse cargo de su ideal de superhumanidad a fin de asegurar la salvación de todos, según el deseo de Iván Karamázov. Los Poseídos [los demonios] entran en escena por primera vez e ilustran uno de los secretos de la época: la identidad de la razón y la voluntad de dominio. Muerto Dios, hay que cambiar y organizar el mundo mediante las fuerzas del hombre. (*El hombre* 159)

Pero ¿permite acaso la sensación de absurdo descrita por Camus dar cuenta de la experiencia de Iván Karamázov?

Al describir el sentimiento del absurdo, Camus está pensando en la situación del obrero del siglo XX, similar a la de Sísifo, quien, por un castigo de los dioses, debe empujar eternamente una piedra hasta la cima de una montaña, solo para que vuelva a caer una y otra vez. Se trata de la sensación de que el mundo ya no tiene sentido y que, por lo tanto, el hombre que vive en él se siente ajeno, porque experimenta la tensión que existe entre la irracionalidad del mundo y el deseo humano de claridad.

Hasta este punto, la descripción del sentimiento del absurdo coincide plenamente con la experiencia de Iván Karamázov. Es acertado decir que Iván experimenta a fondo el sinsentido de un mundo en el que el sufrimiento inocente es permitido e incluso justificado en función de un bien mayor, y que por esta razón se siente un extranjero en la tierra. También es cierto, como afirma Camus, que el hermano de Aliosha juzga a Dios en nombre de la justicia. Sin embargo, Camus tampoco distingue entre la doctrina de Iván y la rebelión de Iván, y es por esto que termina atribuyéndole una identificación entre razón y voluntad de poder similar a la que propone el Nietzsche tardío. Si nosotros, en cambio, realizamos esta distinción, podemos decir que el Iván moralista y compasivo, a diferencia del Iván nihilista, se niega a aceptar la injusticia del mundo, pero no confunde la razón humana con la voluntad de poder. La tercera línea interpretativa, por lo tanto, resulta acertada en la medida en que seamos capaces de distinguir las dos dimensiones que presenta la compleja personalidad de Iván Karamázov y entender que Iván no solo no aspira a la voluntad de poder, sino que incluso está dispuesto a renunciar a ella: su rebelión contra Dios no es violenta, sino testimonial; no consiste en un ataque, sino en la dolorosa renuncia a su propia felicidad.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En *Los hermanos Karamázov*, Dostoevski nos da a conocer su palabra final acerca de la condición humana. El núcleo de esta concepción radica en

la libertad de elegir entre el bien y el mal. En el alma humana acontece el conflicto entre la humilde aceptación de la verdad de la existencia revelada en Cristo y la voluntad de poder o dominación, que surge con mayor fuerza después de la muerte de Dios, es decir, desde el momento en que la fe cristiana deja de jugar un rol relevante en la vida de las personas.

En su obra final, el autor ruso quiso retratar la condición humana relatando la historia de una sola familia, cuyos miembros se muestran como hombres intensamente apasionados. Todos ellos participan de la naturaleza kamarazoviana, caracterizada, entre otros rasgos, por tender a los extremos, sea la santidad o la máxima degradación moral. En el marco de esta obra, la rebelión de Iván juega un rol especialmente relevante, ya que en este personaje vuelca el autor sus más profundas inquietudes existenciales y sus angustias más dolorosas. Tres líneas interpretativas han intentado dar cuenta del sentido de la rebelión de Iván, caracterizadas por tres ideas fuerza: orgullo satánico, libertad ilimitada y autodestructiva, existencialismo. Reconociendo la gran importancia de las lecturas propuestas por autores como Berdiaev, Camus y Guardini, entre los clásicos, y Stellino y Stepenberg, entre los más contemporáneos, hemos propuesto en este trabajo una nueva clave interpretativa, a saber, la distinción entre la doctrina de Iván, que conduce al ateísmo y a la voluntad de poder, y la rebelión de Iván, que lleva a la compasión ante el sufrimiento inocente. Se debe destacar el hecho de que este conflicto no tiene solución alguna en el libro. A diferencia de Raskólnikov y Sonia (*Crimen y castigo*), quienes alcanzan la redención en el frío de Siberia, y de Dimitri Karamázov, quien decide asumir el destino que le impone una injusta condena, para Iván no hay redención, sino la locura. Se asemeja así, en su trágico final, al desafortunado príncipe Myshkin, protagonista de *El idiota*, cuya incapacidad de decidir entre la caridad cristiana y el amor humano, representados respectivamente por Nastassia Filíppovna y por Aglaya Yepanchina, lo condena al colapso mental. Y nosotros como lectores tenemos derecho a preguntarnos por las razones que conducen al desafortunado final de Iván Karamázov. ¿Se trata acaso del destino al que conduce la naturaleza karamazoviana?

Al comienzo de este trabajo, veíamos que el seminarista Rakitin le reprochaba a Aliosha la extraña mezcla entre lujuria e inocencia que sería propia de los Karamázov (*Los hermanos* 138-139). La sola presencia de la naturaleza karamazoviana, sin embargo, no explica el trágico destino de Iván. Dostoievski piensa que lo propio de la condición humana es la libertad para optar entre el bien y el mal o, planteado en términos religiosos, para abrazar a Cristo o rechazarlo (Frank, *El manto* 715 y ss.). El carácter Karamázov, por lo tanto, no representa por sí solo una condena. Así lo muestra el autor ruso al trazar el destino de los hermanos Dimitri y Aliosha. El final trágico de Iván, en cambio, tiene más bien una razón ideológica: el segundo hermano Karamázov es arrastrado por la corriente nihilista.

El nihilismo es “la situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, los ideales y los valores que representaban la respuesta al ¿para qué?, y que como tales iluminaban el actuar del hombre” (Volpi 16). La tesis central de la novela *Los demonios* sostiene que el terrorismo es la consecuencia lógica del nihilismo; de la misma manera, la doctrina de Iván explica el parricidio de Fiodor Karamázov cometido por Smerdiakov, medio hermano y discípulo no reconocido del hermano ateo de Aliosha. El drama de Iván tiene sus raíces en un racionalismo exacerbado que lo lleva a alejarse de Dios y del cristianismo ruso. En el *Diario de un escritor*, Dostoievski dice que “el horror radica precisamente en el hecho de que el crimen más terrible y vicioso puede ser cometido por alguien que no es un malvado” (*The Diary of a Writer* en Stepenberg 105). Si este planteamiento se aplica a Kirillov, personaje de *Los demonios* que se suicida para mostrar el poder de la voluntad humana, con mayor razón se refiere al compasivo Iván Karamázov, el hombre dispuesto a devolver su entrada al cielo con tal de evitar el sufrimiento inocente. Por esta razón, y porque el autor de *La leyenda del gran inquisidor* queda atrapado en un conflicto insoluble entre su mente nihilista y su corazón compasivo, es correcto hablar de la tragedia de Iván. Por medio de ella, Dostoievski da cuenta del drama de la existencia humana, cuya respuesta no se encuentra en el racionalismo, sino en la cruz de Cristo, tal como sostiene Aliosha

en su respuesta a la desgarradora angustia existencial de su hermano Iván, cuya rebeldía esconde al fin y al cabo un anhelo de plenitud que tiene un carácter profundamente religioso. La tragedia de Iván se explica entonces más por la falta de fe en la bondad y misericordia de Dios que por un malvado afán de destrucción de la moral cristiana. Sin la fe en la cruz y en la resurrección, piensa Dostoievski, la vida humana, en lugar de ser un camino de plenitud se transforma en una vía llena de angustia y de dolor que termina por llevar al hombre a la más profunda infelicidad. Mediante la tragedia de Iván Karamázov, el autor ruso muestra de manera profética el drama existencial al que conduce el nihilismo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

- BERDIAEV, NIKOLÁI. *El credo de Dostoyevski*. Barcelona: Apolo, 1951.
- CAMUS, ALBERT. *El hombre rebelde*. Panamá: Ediciones Americanas, 2023.
- . *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza, 2018.
- COX, CHRISTOPH. *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*. Los Ángeles, California: University of California Press, 1999.
- DOSTOIEVSKI, FIODOR. *Crimen y castigo*. Madrid: Alianza, 2016
- . *El idiota*. Madrid: Alianza, 2016
- . *Los demonios*. Madrid: Alianza, 2017
- . *Los hermanos Karamazov*. Madrid, Alianza: 2017.
- . *The Diary of a Writer*, vol. I-II. Traducido y editado por Boris Brasol. Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux, 1973.
- FRANK, JOSEPH. *Dostoievski. Los años milagrosos, 1865-1871* [Biografía, Tomo IV]. Ciudad de México: FCE, 2010;
- . *Dostoievski. El manto del profeta. 1871-1881* [Biografía, Tomo V]. Ciudad de México: FCE, 2010.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, ANTONIO. “La muerte del Dios vivo”. *La muerte de Dios. Hacia una filosofía de la cruz*. Editado por Miguel González Vallejos. Santiago: RIL, 2019, 171-209.
- GONZÁLEZ VALLEJOS, MIGUEL. *Filosofía de la cruz*. Santiago: Ediciones UC, 2023.
- GUARDINI, ROMANO. *El universo religioso de Dostoyevski*. Buenos Aires: Emecé, 1954.
- LUBAC, HENRI DE. *El drama del humanismo ateo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.
- MARÍAS, JULIÁN. *Historia de la filosofía*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980.
- NIETZSCHE, FRIEDERICH. *Kritische Studienausgabe*. Editado por G. Colli y M. Montinari. Nietzsche Source, www.nietzscesource.org.
- . *Obras Completas I-IV. Fragmentos póstumos*. Editado por Diego Sánchez. Madrid: Tecnos, 2016.

- SARTRE, JEAN PAUL. “El existencialismo es un humanismo”. *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Editado por Carlos Gómez. Madrid: Alianza, 2007, 134-162.
- STEPENBERG, MAIA. *Against Nihilism. Nietzsche Meets Dostoevsky*. Chicago/Londres: Blake Rose Books, 2019.
- SELLINO, PAOLO. *Nietzsche and Dostoevski. On the Verge of Nihilism*. Berna: Peter Lang: 2015.
- VOLPI, FRANCO. *El nihilismo*. Traducido por A. Vigo y C. del Rosso. Buenos Aires: Biblos, 2004.