

GIORGIO FARO

PUSC

# LA CONFESIÓN DE UN CRIMINAL: TRES ÉTICAS RIVALES EN *CRIMEN Y CASTIGO*<sup>1</sup>

faro@pusc.it

Recepción: Mayo 2017

Aceptación: Agosto 2017

## RESUMEN

Dostoiévski y Nietzsche prefiguran al superhombre por vías distintas; Nietzsche conoció las obras de Dostoiévski dos años antes de su locura. En este ensayo se desea matizar el nexo, presente en "Crimen y Castigo", entre la ética consecuencialista, todavía hoy difundida, y la teoría del superhombre, desde la perspectiva personalista de Dostoiévski. Su confronto del super—hombre no se debe únicamente a su fe, ya que implica, junto con el derecho natural y la conciencia, los criterios propios de cada hombre.

## PALABRAS CLAVE

Consecuencialismo. Superhombre. Ética personalista. Derecho natural. Conciencia.

## RESUMO

Dostoiévski e Nietzsche prefiguram o superman de maneiras diferentes; Dois anos antes da sua loucura, Nietzsche conhecia as obras de Dostoiévski. Neste ensaio, queremos esclarecer o nexo, presente em "Crime e Castigo", entre a ética consecuencialista, ainda hoje difundida, e a teoria do *superman*, da perspectiva personalista de Dostoiévski. Sua confusão do super-homem não se deve apenas à sua fé, uma vez que implica, juntamente com a lei e a consciência naturais, os critérios de cada homem.

## PALAVRAS-CHAVE

Consecuencialismo. Superman. Ética personalista. Direito natural. Consciência

## 1. INTRODUCCIÓN: BREVES NOTAS ACERCA DE LA GÉNESIS DE LA NOVELA

Así como el escritor y periodista Dino Buzzati escribe *El desierto de los tártaros*, extrayéndolo de la experiencia autobiográfica del desgaste de la vida de redacción de un periódico traspuesta en metáfora, así también Fiodor Dostoievski escribe *Crimen y Castigo*, evocándolo de su pasado: *Memorias del subsuelo*. A partir de aquí usaré solo la inicial de su apellido.<sup>2</sup> D. se asemeja a Buzzati: es un escritor y periodista en el sentido que publicaba sus novelas, —por capítulos— en el periódico. Comenzó a intuir la trama de esta novela en 1859, luego de haber cumplido cuatro años de cárcel en Siberia (entre 1850 y 1854), esperando un permiso para volver a San Petersburgo. En sus *Cuadernos para Crimen y Castigo*, sabemos que el título original era más bien el siguiente: *La confesión de un delincuente*.

El 9 de octubre de 1859 escribe a su hermano Mijaíl: “Probablemente recuerdas que una vez te hablé de una confesión, una novela que me hubiera gustado escribir y recuerdas que te dije también que era necesario primero experimentarla”. Por lo tanto, *Crimen y Castigo* tiene implicaciones autobiográficas: “Lo he pensado en la cárcel, tumbado sobre la mesa en un momento de tristeza y depresión. Con eso, mi nombre se afirmará de modo definitivo”. Se trata del desarrollo y de la reanudación de la comparación entre ideologías opuestas, ya emergentes en *Memorias del subsuelo* (el encuentro entre reaccionarios y nihilistas radicales). Pero la novela será escrita seis años después, en 1865, en Wiesbaden, en plena desesperación, cuando D., abandonado por su amante Polina (Apollinaria Suslova), notifica de la novela a su amigo Vranguel. La está pasando mal y solicita dinero.

D. ya había publicado una historia titulada *Los borrachos*, que tenía por protagonista a Semión Marmeladov y las consecuencias de su alcoholismo (una plaga social) sobre el destino de la propia familia, propuesta a la revista *Annali Patri (Otechestvennye zapiski)*. Sin interrumpir la escritura se dedica finalmente a la historia principal de *Crimen y Castigo*, que reanudaba lo escrito a su hermano en 1859. En la nueva novela, encontrará sede definitiva también la historia de la familia Marmeladov, en donde se destaca la figura de la hija del padre borracho, Sonia, que se vuelve uno de los protagonistas principales.

La nueva historia será presentada al director del *Messaggero russo (Russki Vestnik)*, que comenzará a publicarla en 1866. La novela será propuesta como un informe psicológico de un crimen. El hecho asombroso es que la teoría del super—hombre fue expuesta por Nietzsche en *Así habló Zarathustra*, obra escrita entre 1883 y 1885, casi 20 años después de la publicación de la novela en cuestión. Ya Sestov, en 1903, había buscado responder a una posible influencia de D. sobre Nietzsche.<sup>3</sup> Luego veremos cómo se desarrolla la cuestión.

D. se siente atraído por los procesos judiciales, como está documentado. Tanto es así que, desde cierto punto de vista, la novela parece recrear el género

policial, centrado en el fino desafío, —cargado de tensión—, entre el inspector de policía Porfiri Petrovich (que intuye algo más que una simple sospecha, aunque no tenga evidencias) y el joven asesino, que sabe defenderse muy bien (y con un poco de fortuna), considerándose orgullosamente autor de un crimen perfecto. Un crimen, sin embargo, que comienza a tambalear, a erosionar emotivamente las principales razones fundamentales que originalmente lo habían justificado. La historia tiene lugar “hoy, en este año”. D. lo resume así al director de la revista:

Un joven de entorno pequeño—burgués, expulsado de la universidad, vive en la miseria extrema. Y se abandona a algunas ideas extrañas, no concretas, que están en el aire. Decide matar a la vieja usurera judía, para robarle, para hacer feliz a la madre que vive en la provincia, para liberar a su hermana que vive de *dama compañera* de algún terrateniente, protegiéndola de los deseos del peligroso jefe de familia. El héroe tiene éxito en lograr el crimen perfecto, sin dejar rastros. Pero el problema irresoluble surge en la mente del asesino, sentimientos inesperados que desgarran su corazón. Se siente aislado y la ley divina y humana lo fuerzan a confesar el crimen y sacárselo de encima, para volver a entrar en la comunidad de los hombres.<sup>4</sup>

## 2. EL SUPER—HOMBRE ANTES DE NIETZSCHE COMO EVOCACIÓN DEL UTILITARISMO

La genialidad —siempre sorprendente— de D. aparece también en *Crimen y Castigo*. A saber, su capacidad para encarnar ideas abstractas en personajes concretos. Rodia, el protagonista principal, acaba de tener un sueño en el cual, como un niño aterrorizado (en poder de su padre), ve azotar y golpear salvajemente y hasta la muerte la yegua de un cochero borracho, junto con sus compañeros: esto es un hecho autobiográfico. D. vio realmente en escena algunos campesinos borrachos que mataron a golpes a una yegua. Así fue en un viaje a San Petersburgo en mayo de 1837.<sup>5</sup> Visto esto, el hecho soñado por Rodia se convertirá también en el suceso decisivo que llevó, el 3 de enero de 1889, a Nietzsche a la locura. Abrazó al caballo, para protegerlo de los golpes del cochero, y pierde la razón. Casi una profecía. ¿Nietzsche había leído *Crimen y Castigo* uno o dos años antes? Es probable.<sup>6</sup>

Como le sucederá al filósofo alemán, poco tiempo después, también en el protagonista de la novela se abre paso —en Rodia— la idea delirante y loca de asesinar a la vieja usurera que, chantajeando, le impide pagar la universidad y rescatar a su familia de la pobreza. Inicialmente rechaza la idea que le obsesiona, suplicando a Dios que lo distraiga. Esto demuestra el fondo cristiano de su alma, que comparte con su hermana Dunia, que D. describe en oración frente a la imagen de la Virgen de Kazán, meditando si casarse con un rico pero hipócrita y presuntuoso burgués. Lo quiere hacer solo para resolver el destino de la familia, algo que su hermano no puede tolerar.

Y así Rodia —que es también un poco supersticioso— permanece impresionado al escuchar el discurso de un estudiante con un oficial del ejército, en

una taberna en donde aparentemente terminó por accidente. El estudiante habla de la oportunidad de asesinar a la vieja usurera, justificando el crimen con algunas tesis extraídas del utilitarismo:

Que sea asesinada, que el dinero se tome para consagrarlo al servicio de toda la humanidad y de la causa común. Ese crimen miserable es borrado por miles de buenas acciones (...) Por una vida, miles de vidas son salvadas de la debacle y la desintegración; ¡una muerte sola y cientos de vidas salvadas a cambio! Esto, como ves, es un cálculo aritmético.<sup>7</sup>

Precisamente, las tesis que están acariciando la mente de Rodia son encarnadas en una persona que expone lúcidamente su propio motivo para matar. Sin embargo, la tesis utilitarista ya se combina con otra: los hombres superiores pueden cometer impunemente determinados delitos por un fin elevado. De hecho, Rodia asesinará a la vieja usurera porque es inútil, mientras que su muerte será útil robándole sus posesiones. Un ejemplo del utilitarismo pragmático, de origen benthamiano (el útil racional: “el mayor bien por el mayor número”), que abre la puerta al actual consecuencialismo ético. La problemática (ya presente en el dilema de Rostignac, en *Papa Goriot* de Balzac) es esta: ¿Tiene el hombre el derecho de cometer un poco de mal para conseguir un gran bien, asesinar un ser malvado (la vieja usurera), para salvar a muchos buenos (por ella chantajeados), de otro modo condenados a la perdición? ¿Se puede cometer uno de los peores delitos, en nombre de un ideal (como piensan también los nihilistas revolucionarios rusos)?

Esto coloca a Rodia en la dimensión nietzscheana más allá del bien y del mal, enfatizando la evocación de Napoleón, prototipo del super—hombre, encarnación de una idea abstracta que penetra en lo concreto del mundo para reconfigurarlo. De hecho, Rodia no piensa sólo en salvar el futuro de su familia, sino también, como muchas personas se resienten de la fría sociedad burguesa, reconoce que se preocupa por las ideas socialistas y revolucionarias de Rusia (el motivo por el cual D. termina en la cárcel, donde descubrió el Evangelio): quiere convertirse en un nuevo Napoleón. ¿Lo puede frenar una vieja y odiada usurera? ¿No la habría asesinado un joven Napoleón, si ella fuese el único obstáculo para que él se convierta en Napoleón? Un prototipo napoleónico de super—hombre es evocado por Pushkin, autor muy querido por D., quien se entristeció cuando supo de su muerte, luego de un duelo. En *Eugenio Oneghin* (cap. II, estrofa 14), se lee:

Destruídos todos los prejuicios / nosotros (en el sentido de cada ruso en particular) consideramos todo como nulidad / y sólo nosotros mismos unidad / nosotros vemos, en nosotros mismos, a los Napoleónicos / y los millones de seres bípedos / son para nosotros solamente un instrumento.<sup>8</sup>

Simone Weil, comentará así:

Cuando la noción de lo sobrenatural se pierde («destruidos todos los prejuicios»), el materialismo que se deriva obliga a menospreciar al hombre. Colocar el bien en la materia, lleva a tratar al hombre como materia, o algo inferior.<sup>9</sup>

Para la hermana Dunia, que rechaza el derramamiento de sangre, Rodia retomará el argumento utilitarista. Tenía la intención de hacer miles de buenas acciones, pero para poder hacerlas, solo aquél era el medio: hacer un poco de mal en razón de un bien mayor. Es decir, la verdadera tesis de la ética consecuencialista actual, que para defenderse de esta acusación debe postular la inexistencia de acciones intrínsecamente malas. Es el fin óptimo,<sup>10</sup> el cálculo acerca del mejor resultado posible, lo que deduce si la acción es buena o no, si bien todas son estrictamente neutras. El bien y el mal de la acción dependen de la adecuación a la realización del fin óptimo una ética del mejor resultado posible, fruto del cálculo, que ignora el sujeto que realiza la acción. En este sentido, tal ética se defiende así de la acusación de un fin (bueno) que justifica los medios (acciones malas). De hecho, si las acciones son neutras (no existen más acciones intrínsecamente malas), el consecuencialismo está, por definición, exento de esta acusación, que todavía aparece eclipsada en una conciencia cristiana como la de Rodia.

Se abre así la posibilidad de instrumentalizar a las personas, en vistas a un fin óptimo, que *coincide* con la ética del capitalismo más cínico, del terrorismo actual y no sólo del radicalismo nihilista ruso que, por los años sesenta del 1800, había difundido con fuerza el pragmatismo utilitarista tematizado por J. Bentham. El uso de Kirillov —aspirante al suicidio en *Los Demonios*— por parte de los revolucionarios anárquicos ofrecerá un ulterior ejemplo práctico.

El tema principal de la novela es la idea del sufrimiento (la cruz), como formativa de la conciencia, que implica la necesidad de expiar el mal y del castigo moral. El argumento principal de la novela es una invitación (al lector) a no ver más el mal sólo en los demás, sino a reconocer su presencia inquietante —potencial y efectiva— dentro de nosotros.

Es una invitación a salir del “punto de vista hipócrita” de aquellos fariseos que Cristo condena: ellos afirman que, si hubiesen vivido en tiempo de sus padres, no habrían condenado ni asesinado a los profetas, a los cuales hoy les construyen tumbas: dando testimonio ser los hijos de sus asesinos, quienes —además— se creen mejores que los padres y no lo son. Por la conciencia individualista burguesa, el mal es siempre y solo en los otros, en la sociedad; o se lo exorciza, recurriendo a las ideas de Bentham.

D. invita al lector a renunciar a coartadas exculpatorias o chivos expiatorios, a renunciar a la violencia camuflada en otros, asunto acerca del cual se habla —de un modo astuto— en toda la obra de René Girard, quien no por casualidad es su

magnífico crítico. D. invita a una forma peculiar de coraje: el coraje de afrontarse a sí mismo.

También la adolescente Sonia, en cierto sentido, puede entender bien a Rodia, con quien se siente en sintonía. El amor entre ellos también florece por su semejante biografía existencial: se encuentran excluidos del consorcio humano. En efecto, ella misma cae voluntariamente en la degradación de la prostitución, para alimentar a los hermanos y la familia de Semión Marmeladov, maltratada y abandonada a su destino por su padre borracho. También Sonia ha realizado “un poco de mal”, instrumentalizándose, destruyendo la dignidad propia en vistas “de un bien mayor”. La misma impostación utilitarista y consecuencialista, que inicialmente parece mover a Rodia. Solo que Sonia no se esfuerza en justificarla, con la tenacidad con la cual Rodia —inicialmente— defiende, en cambio, su obrar.

En un artículo, que el inspector Porfiri Petrovich tiene entre manos, el propio Rodia sugiere que el mundo está compuesto por una multitud de individuos “piojos” (los esclavos de Nietzsche), pero que un hombre excepcional está por encima (de la moral) y también puede ser autorizado para realizar un crimen perfecto.

Le confesará a Sonia —de modo muy transparente y explícito, que no sucede con la hermana Dunia— el haber cometido el crimen porque “quien se atreve más, tiene razón... Quien se atreve mucho, siempre tiene razón... Quien es fuerte de mente y espíritu es quien manda”.<sup>11</sup> Por tanto, ya no son simplemente razones utilitaristas o humanitarias para explicar la actitud de Rodia (tanto que el asesino esconde el botón sin siquiera calcular su valor y casi olvidándolo), sino el pasaje a la conciencia orgullosa y despectiva del super—hombre: “finalmente, he renunciado a buscar excusas; he querido asesinar sin causa, asesinar por mí mismo, ¡solamente por mí! Tenía apuro por saber si era un ser despectivo como los demás, o un hombre en el verdadero sentido de la palabra”.<sup>12</sup> El super—hombre, 20 años antes de Nietzsche. Pero en su trágica confesión ya se inserta un atisbo de conciencia cristiana: “yo no he asesinado a la anciana, me he asesinado a mí mismo... Fue el diablo...”<sup>13</sup>

### 3. DOS ÉTICAS COMPARADAS FRENTE AL CRIMEN

En Sonia se transparenta aquella savia cristiana, también subyacente en Rodia, que llevará a la redención de ambos. La resurrección de Lázaro entra en escena, descubierta en la versión definitiva de *Crimen y Castigo*. Ambos protagonistas, que en ese pasaje D. los define “el asesino y la prostituta”, se sorprenden al leer aquel pasaje del Evangelio de Juan: tienen necesidad de cumplir una condena, porque tienen necesidad de hacer resurgir su dignidad perdida.

D. demuestra, en la novela, su total aversión al utilitarismo, al moralismo burgués racionalista y a la caricatura de la moral que se deriva de allí. Los redactores de la revista se negaron a publicar aquel pasaje: les parecía “inmoral”, tal vez

temiendo que fuese un vínculo explosivo entre el nihilismo y las nuevas formas de mesianismo. Recordamos que su religión fue fuertemente censurada por la burocracia de estado, que controlaba la misma iglesia ortodoxa rusa dentro del seminario; el estado era algo sospechoso de cualquier insurrección de la religión, también en el mundo de las novelas, como subversión al moralismo burgués. De mala gana, D. se siente obligado a eliminar aquel pasaje. Pero sucesivamente reinsertará el pasaje censurado, definitivamente incrustado en su novela.

La trama de *Crimen y Castigo* manifiesta de modo ejemplar la indiferencia entre la ética personalista (tiene raíces aristotélicas antes que cristianas) y aquella propia del utilitarismo contemporáneo.

Los casos son dos: todo hombre vale uno, y por tanto —como las cosas— es objeto de cálculos de proporcionalidad, por lo cual, en aras del mejor universal se pueden sacrificar personas singulares y minorías; o bien, todo hombre es portador de una dignidad relacional infinita, como sugiere la ética cristiana y el imperativo categórico de Kant, que aquí resumo: nunca usar de la persona solo como medio, sino siempre pensarla también como un fin en sí. O el hombre es exportador de una dignidad inconmensurable, por tanto inviolable; o bien, como las cosas, todo hombre tiene un precio, por lo cual deviene un objeto de cálculo utilitarista y de posibles instrumentalizaciones radicales.

¿Cómo se cierne este conflicto en la novela? Lo expongo en uno de los momentos —a mi parecer— más significativo. Cuando Rodia revela a Sonia —la joven de quien está enamorado— su tremendo crimen. Precisamente él ha cometido un doble homicidio, quitándole la vida —a otro— en un extraño suceso en el momento olvidado, en el lugar del primer homicidio intencional recién ejecutado. Además de la usurera, Rodia de hecho está obligado a asesinar también a Lizavieta, persona buena y mentalmente un poquito desequilibrada, hermanastra golpeada de la usurera, por lo demás amiga muy querida de Sonia.

Frente a una confesión así espantosa y repentina para una persona, frente a la cual Rodia tiene el coraje de afrontarse a sí mismo, porque se siente amado por ella, Sonia irrumpe en una exclamación incomprensible para la ética consecuencialista, plenamente plausible para la ética personalista. Ella, dolida y llena de una pena infinita, no dice: “¿Qué has hecho!”, imaginándose dos cadáveres, como resultado de aquel crimen. Más bien ella se dirige pronto hacia Rodia, el autor de aquel terrible acto diciendo: “¡Desgraciado, que cosa *te* has hecho!” Qué cosa *te* has infligido.

La ética utilitarista, también hoy de moda, preguntaría: ¿qué cosa *has* hecho? Piensa solo en la consecuencia. Aquella personalista: ¿qué cosa *te* *has* hecho? Piensa más en la persona que ha actuado. La perspectiva consecuencialista nos mira sólo como “padres” de nuestro hacer (reclama la paternidad de nuestras acciones, al

momento de revelar una infracción). Aquella personalista, sin excluir la relevancia de tal perspectiva, nos mira sobretodo como “hijos” de nuestro hacer: cómo devenimos, en base a lo que hacemos. Sin por ello descuidar las consecuencias, como en cambio actúa sistemáticamente la ética kantiana del deber. A nadie le importa nada del autor de la infracción más allá de que sea castigado. En contraposición, la ética personalista es encarnada por Sonia, que acompaña a Rodia a Siberia para apoyarlo a fin de que cumpla la condena y pueda casarse con él: con su dignidad recuperada.

El moralismo utilitarista mira sólo a aquello que hace un hombre en el mundo, cuando hace cualquier cosa. La moral personalista y cristiana —sin descuidar el análisis de las consecuencias— mira sobre todo a lo que el hombre hace de sí mismo, cuando hace cualquier cosa en el mundo. La ética cristiana, luego, recuerda que Dios pregunta a Caín, sobre todo, dónde está su hermano Abel; y no si había violado algún mandamiento. Es un Dios que pregunta primeramente no acerca de las reglas, sino sobre todo de las personas. Y preguntando por Abel, pregunta también por Caín.

Al final Rodia, luego de un trabajoso y sufrido proceso de arrepentimiento —prolongándose también en la cárcel de Siberia— renunciará a “sus razones”, también por el corazón enamorado de Sonia. Ella se convierte en la personificación del amor que salva, que sabe descubrir una razón más profunda: el *Logos*, la lógica de Dios, el amor que se hace vulnerable para redimir al amado, “el amor que excede todo conocimiento”, del cual habla San Pablo (Ef. 3, 19). El amor más fuerte que la muerte, que entra en juego para salvar a quien sucumbe en el mal.

La ética personalista se aferra al cuidado del sujeto. Las consecuencias son importantes, pero la persona y su dignidad de hijo divino caído, el “rey decaído” de Pascal (sólo la religión lo revela como tal), es el centro: salvar a la persona, el protagonista de sus acciones, del mal que hay en él.

Por esto el mundo tiene necesidad de un salvador, que vivifique sobre todo nuestra conciencia, de lo cual Lázaro es símbolo. La vida es un combate con uno mismo, así como Sonia siente resonar en su interior el imperativo dictado por el amor: “¡Salva al soldado Rodia!” Y la salvación de él será medicinal también para ella. El que salva, volviéndose corredentor, se salva. Sólo así, en los abismos de las profundidades interiores —en donde asoma el demonio del nihilismo— se encuentra la mejor parte de uno mismo y se puede resurgir.

A diferencia de una tragedia griega, la novela de D. se asemeja mucho más a las peculiares tragedias de Séneca, todas llevadas al plano de la interioridad y del monólogo interior, y no a la acción externa. Agregándole, no obstante, una capacidad de penetración psicológica en los laberintos del alma humana, por lo cual D. se ha convertido en maestro universal de la humanidad, atrayendo la atención —con razón— también de psiquiatras filósofos como Girard, autor del ensayo titulado

elocuentemente *Dostoievski: del doble a la unidad*. No por casualidad el autor francés subraya que en el apellido de Rodia, Raskolnikov, está presente el termino *raskol*. En ruso significa: desdoblamiento, cisma, separación (como en el griego *diaboulos* —da allí diablo— significa “voluntad que separa”). Karl Jaspers escribe: “En Nietzsche es casi siempre posible extrapolar las citas más diversas. Parece que él tenía, después de todo, dos opiniones”.<sup>14</sup> Este desdoblamiento puede llevar a la locura. No por nada Sonia, al principio, cree que Rodia está loco.

De la profunda y lacerante crisis entre vivir como “un piojo” o convertirse en un ser excepcional, un super—hombre, gracias a la fidelidad de Sonia, al arrepentimiento, la pena y el Evangelio, Rodia recuperará —en un proceso sufrido y gradual— la integridad de la conciencia, la dignidad humana, el amor, por lo cual todo hombre merece pelear y vivir. A fin de cuentas, la unidad perdida. Su despertar a la vida ocurrirá —luego de algunos años— en la cárcel, en un momento significativo: en el transcurso de la Semana Santa, en vistas de la Resurrección.

#### 4. LA TERCERA ÉTICA: ¿CUÁL ES LA CONEXIÓN ENTRE EL UTILITARISMO Y EL SUPER—HOMBRE?

Hoy en día es claro que entre ambos, Nietzsche y D., han escrito sus profecías sobre el nihilismo desconociéndose mutuamente, con resultados distintos. D. nunca ha conocido a Nietzsche<sup>15</sup> mientras que Nietzsche ha conocido a D. sólo en sus últimos dos años de lucidez —antes de enloquecer—, cuando ya hacía tiempo había escrito *La Voluntad de Poder*.<sup>16</sup> A fin de cuentas, ¿cuál es el vínculo y la transición del utilitarismo y el super—hombre?

Muy simple. Cuando Dios y la verdad se suprimen (Nietzsche dirá que es necesario renunciar “a la gramática”, a la argumentación lógica, si realmente se quiere renunciar a Dios), la distinción entre bien y mal deviene arbitraria y subjetiva. El nuevo criterio objetivo de las elecciones será ahora, en cambio, entre lo útil y lo inútil. En consecuencia, las leyes que regían la comunidad política —único Leviatán— solamente son funcionales a la convivencia social y al cálculo de optimización, pero no tienen ningún valor objetivo: son meramente arbitrarias. En este punto se introduce el super—hombre que —no sin alguna razón— podrá hacerse la siguiente pregunta: “¿por qué debo someterme a leyes sociales, del todo arbitrarias, y no ser yo mismo —en cambio— el que impone su propio arbitrio como único criterio de selección?”

Con habilidad se pueden eludir las leyes sociales, para hacer exclusivamente el propio querer, como el Marqués de Sades. Por eso, Rodia quiere idear el crimen perfecto. D. es extraordinario en articular este nexo, entre utilitarismo y super—hombre, a través de las conclusiones de dos personajes clave en sus obras. Se trata de Iván Karamazov, cuando afirma (*Los hermanos Karamazov*, de 1880): “Si Dios y la

inmortalidad del alma no existen, entonces todo está permitido”.<sup>17</sup> De hecho, el hombre no tendrá dignidad relacional infinita alguna, ninguna sacralidad: valdrá uno, como las cosas. Por tanto, camino liberado para el utilitarismo consecuencialista: asesinar, robar, mentir es ahora posible, si este es el único medio para obtener un resultado global más satisfactorio. A la conclusión de Iván se agrega, también, un pasaje posterior en Kirillov (en *Los demonios*, de 1872): “Si Dios no existe, entonces yo soy dios”.<sup>18</sup> Afirmación que será retomada, a su modo, también por J. P. Sartre. De hecho, ni siquiera la sociedad funcional basada sobre lo útil es Dios: solamente permanece el yo.

El super—hombre podrá luego transformarse en modo afirmativo, como en Nietzsche, en el ideal de Napoleón idealizado por Rodia, o en aquello del terrorismo revolucionario anárquico; o bien conducir a un nihilismo negativo, que puede desembocar también en la rebelión en torno al *sin sentido* de la vida, el sufrimiento de los niños o la monótona banalidad del mal, que llevan a Smerdiakov (plagiado por Iván Karamazov), Svidrigáilov (otro personaje de *Crimen y Castigo*) y Stavroguin (en *Los demonios*) al suicidio. A fin de cuentas: una única alternativa: o Dios y la sociedad misma, como de hecho lo atestigua el verdadero padre de la sociología L. G. A. Bonald,<sup>19</sup> a cuyas leyes meramente funcionales a la autoconservación de la vida social yo debo someterme. O bien, reconocidas tales leyes como arbitrarias, yo soy dios; y mi arbitrio es el único criterio absoluto de la conducta, a lo cual los demás y la sociedad deben someterse. Para hacer eso, no obstante, es necesario ser un super—hombre.

El ensayo podría considerarse finalizado, si no fuese porque he debido —bajo indicación de un verdadero amigo<sup>20</sup>— agregar la verdadera conclusión. Si terminase aquí, de hecho, el lector —finalmente— sacaría la siguiente deducción relativista implícita: si se posee la fe de D., que descubre el Evangelio en los años de cárcel, entonces la novela está plenamente justificada; pero si se llega a la muerte de Dios y de toda idolatría, apostando a que nada existe más que la muerte, entonces Nietzsche tiene razón. Serían condiciones existenciales diversas, que llevan a conclusiones diversas: son los casos de la vida, que llevan o bien —como D.— a elegir a Cristo; o bien como Nietzsche, a sostener un nihilismo afirmativo. En parte es verdad, pero si estas son las conclusiones más bien falta algo.

## 5. CONCLUSIONES

Si Rodia hubiese sido un héroe nietzscheano, habría elegido no revelar su crimen; considerarse un piojo, pero que ha sabido —al menos una vez en la vida— hacer de super—hombre, caminando por la frontera del bien y del mal, permaneciendo autor de un crimen perfecto. Y por un poco Rodia acaricia esta posibilidad, inclinándose a no confesar. La culpa sería de Sonia, que lo ha obligado —por amor— a confesar; y de las inquietudes religiosas de ambos, que el hombre

moderno hoy parece relegar al pasado. La película de Woody Allen, *Match—point* (2005), debería haber tenido como verdadero título: *Crimen sin castigo*. Y tiene a D. como inspiración explícitamente, ofreciendo un crimen perfecto que permanece sin culpable para la sociedad.

La tesis de D. es que, quien comete el delito perfecto tendrá siempre una conciencia que hará la espera de la muerte cada vez más tormentosa, que se aproxima con el pasar del tiempo. Son también los motivos por los cuales Sonia disiente con Rodia en el deseo de fugarse juntos, sin confesar: el coraje de afrontarse a sí mismo. Es a lo cual también lo invitan los sabios consejos del inspector Porfirri (que demuestra una humanidad no común en la confrontación con el homicida) y que teme la posibilidad del suicidio de Rodia (en efecto, permanecerá largo tiempo al borde de un puente sobre el Neva, el río de San Petersburgo...). El mundo permanece de todos modos lleno de delitos impunes, también por respetar la máxima garantista *in dubio pro reo*: mejor un culpable en libertad que un inocente tras las barras.

Aun así, hablando de la inquietud frente a la muerte, Kafka, que ciertamente no era un judío practicante, escribe: “Quien concibe bien la vida no teme la muerte. El miedo a la muerte no es una consecuencia de una vida inadecuada. Es un signo revelador de cobardía”.<sup>21</sup> ¿Cuál es entonces el signo indicador por el cual es posible orientarse a concebir bien la vida y no temer la muerte, también para quien no es creyente?

La presencia de las leyes naturales, como regla de la conciencia.<sup>22</sup> Una ley que el relativismo relega a mera ley positiva y contingente entre las otras, pero que es el verdadero criterio para distinguir entre legislaciones morales o inmorales. En Núremberg, los criminales nazis fueron juzgados en base a las leyes naturales, resultando insuficiente el derecho internacional del momento. Si, entonces, toda la legislación fuese solo positiva y contingente, entonces serían inconmensurables entre ellos; y los imputados de crímenes contra la humanidad habrían simplemente hecho su deber, pues lo hicieron en obediencia a las leyes de su país. En este caso, aquellos nazis llegaron al poder con elecciones regulares en 1933. Y este, no de casualidad, fue su argumento de defensa. Sin leyes naturales, no habrían podido ser jamás condenados. Séneca alude a la existencia de estas leyes en la tragedia *Troades* (v. 338): “a menudo, lo que la ley no prohíbe, lo prohíbe la conciencia”.

El beato H. Newman sostenía que, si la Iglesia católica fuese destruida — con el asesinato del Papa, de todos los obispos y sacerdotes—, y por tanto en la imposibilidad de confesar los sacramentos, Dios continuaría hablando al hombre a través de la conciencia. Por este motivo, en la célebre carta al Duque de Norfolk, frente a la alternativa de ofrecer primero por el Papa o por la conciencia, él elegiría primero la conciencia; luego, el papa.<sup>23</sup> Podemos también invocar a un autor de 1900,

(judío, como Kafka): “El miedo a la muerte es el mejor signo de una vida falsa, es decir, mala. Es acertado y correcto decir: la conciencia es la voz de Dios”.<sup>24</sup>

Cicerón, como buen filósofo, no daba mucho crédito a la religión tradicional romana ya desgastada, sino que creía en el Dios Desconocido de los filósofos. Un Dios, por otro lado, que nos ofrece algo cognoscible: Él es el autor de la ley natural, como regla de la conciencia. Por tanto, es también retribuidor del bien y del mal. Por esto, instintivamente, la muerte que se avecina crea problemas a los autores de los delitos perfectos. Séneca nos recuerda que la distinción entre bien y mal, que todo hombre percibe en el fondo de la conciencia, no la ha inventado el cristianismo: “En nosotros habita un espíritu sagrado, que observa y controla nuestras acciones, buenas y malas”.<sup>25</sup>

Ahora bien, ¿qué le sucede al protagonista de *Match—point*, autor de un delito perfecto e impune? Estas palabras de Cicerón:

Existe ciertamente una ley verdadera, connatural, conocida por todos, constante y sempiterna. No es lícito quitar o agregar algo a dicha ley, ni tampoco eliminarla por completo. No podemos hacerla desaparecer por obra del senado o del pueblo. No es posible buscar otro comentador o intérprete suyo. No existe una ley en Roma y otra en Atenas, sino una misma ley, eterna e inmutable, sujeta a la humanidad de todos los tiempos. Y existe un solo Dios común, maestro y señor de todos, autor, sancionador y promulgador. Quién no la observa, se traiciona a sí mismo y ultraja la naturaleza humana; y por esto sufre la pena más grande, aunque crea que escapa al suplicio.<sup>26</sup>

Ahora se puede comprender que la tesis con la cual —laicalmente— D. refuta al super—hombre (y el utilitarismo que evoca) es la siguiente, y tiene un valor universal: nadie está más preso del mal que quien cree poder colocarse —a sí mismo y a las propias acciones— por encima del bien y del mal. El cristianismo enriquece la ley natural con otros principios y preceptos, pero no la suprime. Por lo tanto, optar por Dostoievski, no implica necesariamente compartir la fe. Por el mismo motivo, la figura ejemplar de Tomás Moro aún hoy ejerce su fascinación sobre los creyentes (murió a causa de su fe, pero no sólo) y los no creyentes (murió por defender la razón de su conciencia, informada por la ley natural). Si de hecho enfrenta la muerte a causa del falso testimonio de un delator, lo hace por un doble motivo:

Es cierto, en lo que respecta a las leyes de un país, que todo el mundo debe observarla siempre, para no incurrir en penas temporales y en muchos casos también para no desagradar a Dios. Pero ninguno está obligado a jurar, contra su conciencia, que toda ley está bien hecha. Cualquiera que piensa que una ley no está bien hecha, no puede jurar que sea bien hecha, al momento que su conciencia le dice lo contrario. Y ni siquiera se mantiene, si no quiere ofender a Dios, conforme a la ley en aquellos puntos que ciertamente son ilegales.<sup>27</sup>

Tomás Moro, hombre de la ley, no pudo tolerar que un Parlamento político, con actos inconstitucionales (perjudiciales para la autonomía de la Iglesia, de donde la *Magna Charta*), se arrogase la autoridad de proclamar a un laico, el Rey Enrique VIII, suprema autoridad religiosa en Inglaterra (provocando el cisma con Roma). No solo entra en juego la fe, sino también la razón. Un parlamento político no puede dictar leyes en una esfera que no compete. En conciencia, Moro no puede aceptarlo. Por eso no firma aquella ley y, sólo condenado una vez, manifiesta su pensamiento.

Si D. es escritor universal, es sobre todo porque laicamente nos hace intuir aquello que cualquier persona, creyente o no creyente, puede descubrir; la existencia de una conciencia que se rige por la ley natural y que —también en un no creyente— permite percibir en la vida humana algo de sagrado e incapaz de ser sometido a cálculos solamente funcionales. Por elegir el super—hombre de Nietzsche, sucede entonces la apuesta por la inexistencia de Dios, pero también de la ley natural (fundamento y criterio de aquella positiva), de la conciencia y de la gramática, de aquella verdad que se basa sobre el principio de no contradicción, principio que la ciencia aún no puede hacer menos que usarlo.

A su vez, los fieles —ciertamente con mayor convicción— (y con ellos, también quien cree en el Dios Desconocido) apuestan por la existencia de Dios. No hay certezas absolutas. Por eso una santa, como Santa Teresita de Lisieux, debe enfrentar dudas agnósticas de fe y sentirse como en un pequeño barco, que en cualquier momento puede hundirse en el gran mar de la nada. Y quien niega a Dios, a su vez, navega sobre un mar insidioso y temible: “y si después de la muerte —el hundimiento del barco— ¿había algo en aquel mar que la tragaba?”<sup>28</sup> Ya Eurípides, en un fragmento de la tragedia *Polyidos*, que Platón conservó para suerte nuestra, se preguntaba: “y ¿quién sabe si el vivir no es morir y el morir, en cambio, vivir?”<sup>29</sup>

Así permanece siempre actual el razonamiento de Pascal aplicado a la racionalidad de las apuestas. En este caso, a la racionalidad de apostar por Dios o negarlo, que lleva a la encrucijada: o el bien, o lo útil (y, en este último caso: o lo útil para la sociedad, o para el super—hombre). Es el famoso argumento del *pari* que — como se sabe — se basa en la comparación entre quienes pierden más, si no se realiza la apuesta sobre la cual se ha colocado toda la esperanza.<sup>30</sup> Si alguno la hubiese olvidado, es un buen motivo para revisarlo. Un argumento que, por otro lado, Nietzsche no puede usar: “temo que no nos liberaremos de Dios, mientras creamos en la gramática”.<sup>31</sup>

<sup>1</sup> Traducción del italiano original de Julián Ignacio López.

<sup>2</sup> N.T.: De ahora en adelante, Dostoievski será “D.”, siguiendo la intención del autor.

<sup>3</sup> Cf. SESTOV, L., *La filosofía della tragedia: Dostoevskij e Nietzsche*, Feltrinelli, Milán, 2004.

<sup>4</sup> LO GATTO, E., nota introductiva a *Delitto e Castigo*, en DOSTOIEVSKI, F., *Tutti i romanzi*, vol. I, Sansoni, Florencia, 1993, 366 (en adelante: TR).

<sup>5</sup> PACINI, G., *F. Dostoevskij*, Bruno Mondadori, Milán, 2002, 6.

<sup>6</sup> Sabemos sólo con certeza que la primera obra de D. leída por Nietzsche, en el otoño de 1886, fue *Memoria del subsuelo*, como aparece en la *Carta a Overbeck*, del 23 de febrero de 1887 (Cf. G. PACINI, *Nietzsche lettore dei grandi russi*, Armando, Roma, 2001, 13), en la cual narra su encuentro con “un hermano de sangre”. Y que también leyó, en otro momento, *El idiota* y *Los demonios*. Pero al final permanece decepcionado de la última respuesta cristiana de D., como escribe a G. Brandes en el otoño de 1888. Precisamente como en el caso de Wagner.

<sup>7</sup> DOSTOIEVSKI, F., *Delitto e Castigo*, Newton Compton, Milán, 1994, 63.

<sup>8</sup> PUSHKIN, A., *Eugenio Oneghin*, editado por E. Bazzarelli, BUR, Milán, 2010.

<sup>9</sup> WEIL, S., *Ecrits de Londre et dernières lettres*, Gallimard, Paris, 1957, 24. Traducción del autor.

<sup>10</sup> N.T.: Para la palabra *óptimo*, el término empleado por el autor es *ottimizzante*, que literalmente sería “optimizante” u “optimización”. Desde la ciencia económica se importa la palabra “optimización”.

<sup>11</sup> DOSTOIEVSKI, F., *Delitto e Castigo*, 319—320.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, 321.

<sup>14</sup> JASPERS, K., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milán, 1996, 28.

<sup>15</sup> Cf. STRADA, V., *Le veglie della ragione*, Einaudi, Turín, 1986, 69.

<sup>16</sup> Publicación *post mortem*, en 1906.

<sup>17</sup> DOSTOIEVSKI, F., “I fratelli Karamazov”, en *TR*, vol. II, 1081.

<sup>18</sup> DOSTOIEVSKI, F., “I demoni”, en *TR*, vol. II, 322.

<sup>19</sup> Cf. SPAEMANN, R., *L'origine della sociologia dallo spirito della restaurazione*, Laterza, Bari, 2002, 91.

<sup>20</sup> Le agradezco a Santiago Legarre, profesor de derecho constitucional en Buenos Aires, y también apreciado escritor.

<sup>21</sup> BROD, M., “Franz Kafka, eine Biographie”, en: MOELLER, C., *Letteratura moderna e Cristianesimo*, Rizzoli, Milán, 1995, 327.

<sup>22</sup> De hecho, D. cita el derecho natural ya en la síntesis de la novela (anticipada al final del párrafo 1): “la ley divina y humana”.

<sup>23</sup> Cf. NEWMAN, J. H., *Lettera al Duca di Norfolk*, editado por V. Gambi, Paoline, Roma, 1999.

<sup>24</sup> WITTGENSTEIN, L., “8 luglio 1916”, en: *Quaderni 1914—1916*, Einaudi, Turín, 1995, escrito a Avezzano (prisionero de los italianos durante la Primera Guerra Mundial).

<sup>25</sup> SÉNECA, L. A., *Lettere a Lucilio*, Mondadori, Milán, 2015, n. 41, 1—2.

<sup>26</sup> CICERÓN, M. T., *De Republica III*, BUR, Milán, 2008, 22—23.

<sup>27</sup> MORO, T., “Lettera di Margaret Roper ad Alice Alington” (1534), en *Lettere*, editado por A. Castelli, Vita & Pensiero, Milán, 2008, 376 (Rogers n. 206).

<sup>28</sup> La imagen del barco del creyente y del no creyente se encuentra en: RATZINGER, J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia, 2003, 15. Me parece siempre eficaz.

<sup>29</sup> EURÍPIDES, “Polydos”, fr. 638 en: PLATÓN, *Gorgia*, editado por G. Reale, Bompiani, Milán, 2001, 492E.

<sup>30</sup> PASCAL, B., *Pensieri*, BUR, Milán, 1999, n. 233.

<sup>31</sup> NIETZSCHE, F., *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milán, 1970, 44.