



DOSTOIEVSKI Y EL MAL ABSOLUTO: EL CASO DE NIKOLÁI STAVROGUIN

CONSTANZA GIMÉNEZ SALINAS Y MIGUEL GONZÁLEZ VALLEJOS*

doi: 10.11144/Javeriana.uph42-85.dmas

RESUMEN

En el presente trabajo se analiza el problema del mal absoluto en la obra de Dostoievski, específicamente en la novela *Los demonios*. Reconociendo que no es posible explicar completamente esta noción, se sostiene que Dostoievski logra una notable aproximación por medio del personaje Nikolái Stavroguin; particularmente relevante resulta, en este contexto, el análisis del capítulo censurado de la obra, actualmente incorporado como apéndice de la novela, titulado “Visita a Tijon. La confesión de Stavroguin”; en él queda magistralmente planteado el problema del nihilismo.

Palabras clave: Stavroguin; *Los demonios*; Tijon; nihilismo; cristianismo

* Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile – Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile.

Correos electrónicos: mgimens@uc.cl – mgonzalv@uc.cl

Para citar este artículo: Giménez Salinas, C. & González Vallejos, M. (2025). Dostoievski y el mal absoluto: el caso de Nikolái Stavroguin. *Universitas Philosophica*, 42(85), 15-41. ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph42-85.dmas

DOSTOEVSKY AND ABSOLUTE EVIL: THE CASE OF NIKOLAI STAVROGIN

ABSTRACT

In this work, the problem of absolute evil in Dostoevsky's work is analyzed, specifically in the novel *The Demons*. Recognizing that it is not possible to fully explain this notion, it is argued that Dostoevsky achieves a remarkable approximation through the character Nikolai Stavrogin. Particularly relevant, in this context, is the analysis of the censored chapter of the work, currently incorporated as an appendix to the novel, entitled "Visit to Tijon. Stavrogin's confession"; it masterfully presents the problem of nihilism.

Keywords: Stavrogin; *The Demons*; Tijon; nihilism; Christianity

1. Planteamiento del problema

A LO LARGO DE SU OBRA, Dostoievski aborda en numerosas ocasiones el problema del mal. El autor ruso entiende la historia humana como una lucha entre el bien y el mal, o, en otras palabras, entre Dios y el demonio, una batalla que se libra en el interior del hombre. Es sabido que su cristianismo se forjó en contacto directo con el nihilismo ruso, que comenzó a despuntar en los años cuarenta del siglo XIX sobre la base del socialismo científico, cuya consecuencia fue el nihilismo violento de los años sesenta de ese mismo siglo. La esencia de este fenómeno es retratada con profundidad en *Los demonios* (1872/2017a). En el plano de la acción política, dicho nihilismo alcanzó su culminación con el asesinato del zar Alejandro II, el 13 de marzo de 1881, apenas dos meses después de la muerte de Dostoievski. Lo crucial es que, para el pensador ruso, el nihilismo constituye una manifestación del mal, de lo demoníaco, entendido como ese abismo que mora en las profundidades del alma humana, en la zona subterránea, como una fuerza volcánica latente que puede enseñorearse de una vida y de su entorno, desatando tempestades de destrucción mediante la transgresión moral como posibilidad de la libertad. Esto es admirablemente expresado en la diatriba del *hombre del subsuelo*, en *Memorias del subsuelo*, (Dostoievski, 1864/2023).

El tratamiento literario y filosófico del mal, sin embargo, presenta grandes dificultades. Como muestra Safranski (2020) en su libro *El mal o el drama de la libertad*, no es fácil dar con el mal absoluto o mal radical. Filósofos clásicos como Platón (*Ap.*, *Cri.*, *Gorg.*) y Aristóteles (*Eth. Nic.*, II) explicaron el mal moral a partir de la ignorancia, los malos hábitos y el mal carácter; Tomás de Aquino (*DV*, q. 1, art. 1; *ST*, I, q. 48 y q. 49; *De Malo*; *SCG*, III, cc. 7-9; *CT*, c. 115), por su parte, distinguió entre el mal moral –relacionado con conceptos como la caridad y la ley natural– y el mal ontológico, entendido como la ausencia de bien, en tanto que el ser y el bien se identifican (Maritain, 1944, p. 2). El mal, en este sentido, equivale a la nada, una idea que, como veremos, reaparece en la obra de Dostoievski.

Si bien los autores cristianos han dedicado muchas páginas a los pecados mortales, al infierno y a la condenación eterna¹, solo en *La religión dentro de los*

1 Además de a Tomás de Aquino, considérese toda la patrística cristiana, en especial a Agustín de Hipona (1997), sobre todo con sus *Confesiones*, a Gregorio Magno (1975), con su fino análisis

límites de la mera razón (1797/2016) de Kant encontramos la noción de *mal radical* (Ak. VI, 19-53).

Pese a lo sugerente del nombre, el mal radical de Kant no es más que una versión racionalista del pecado original, es decir, de la tesis según la cual existe un claro predominio del mal sobre el bien en el mundo, a causa de las malas decisiones que los hombres y mujeres han tomado desde el principio de los tiempos. Pero una cosa es cometer un pecado, incluso un pecado moral –en el que el pecador busca *un bien para sí mismo*–, y otra muy distinta es buscar *el mal por el mal mismo*. Solo esto podría considerarse el *mal absoluto*.

Por su parte, la patrística sostiene que el origen del mal es un misterio: el *misterio de la iniquidad*. Afirma, además, con seguridad, que el mal no es un principio equivalente al principio del bien, como propone el maniqueísmo, lo cual fue rebatido por san Agustín junto con todo gnosticismo o idea de que habría un principio perverso operando en la misma creación. El mal es solo privación del bien o corrupción de la voluntad humana o creatural en general (Cordero Hernández, 2009, pp. 169-184). Precisamente por no tener consistencia propia, y por ser inexplicable la perversión de la voluntad, el mal se muestra como una realidad evidente, pero resbaladiza, huidiza, difícil de atrapar conceptualmente. De este modo, la comprensión de su esencia –que sería necesaria para aventurar la pregunta sobre un mal absoluto– se mantiene en suspenso.

La posibilidad de alcanzar el mal absoluto es, en fin, dudosa por dos razones. En primer lugar, el mal moral puede describirse como una elección que refleja la inversión de una jerarquía de bienes, por ejemplo, entre el placer de comer y la salud, o entre el placer de dormir y la responsabilidad. En segundo lugar, porque la metafísica clásica sostiene que “todo es bueno”, es decir, que el bien se identifica con el ser (Tomás de Aquino, *DV*, I, 1).

Es por esa razón que Dostoievski, siguiendo a Milton y a Goethe, llama al demonio “el espíritu del no-ser”² y propone que, en caso de existir, el demonio sería

del Libro de Job, a Ireneo de Lyon (2018) y a Máximo el Confesor (2018), entre otros, así como a manifestaciones literarias posteriores, tales como la *Divina comedia* de Dante (2018) y, ya en la modernidad, la *Disputación de Heidelberg* de Lutero (2005).

2 En “La leyenda del Gran Inquisidor”, contenida en el capítulo V de la primera parte de *Los hermanos Karamázov*, el Cardenal gran Inquisidor dialoga con Jesús, quien ha vuelto a la tierra a aliviar el

literalmente *nihilista*, ya que la única manera de alcanzar el mal absoluto sería la aniquilación de toda la creación. Sin embargo, el nihilismo no suele proponer la aniquilación, sino la destrucción de un orden vigente considerado injusto, para reemplazarlo por otro o simplemente por el caos. Pero el desorden, el caos, la violencia y la muerte no equivalen simplemente a la nada.

En su libro sobre el mal, Safranski (2020) solo logra identificar una forma de mal que se aproxima al mal absoluto: la obra del Marqués de Sade. Y no se trata simplemente del libertinaje o de las orgías perversas que organizaba en la época de la Revolución francesa, ni de la justificación del sadismo que conduce al homicidio y a la crueldad extrema. El mal absoluto “consiste en revocar la creación entera” (p. 183). Para el Marqués de Sade, “la libertad del espíritu se precipita en la negación absoluta, el ser entero está abocado al no ser”; él “busca lo absolutamente malo, que en definitiva se le sustrae” (Safranski, 2020, p. 171). En el caso de Dostoievski, existe un personaje semejante: Nikolái Stavroguin, protagonista de *Los demonios*, cuya enigmática personalidad será el objeto del presente artículo. Aquí se abordará, sobre todo, el valor simbólico de su figura en el universo filosófico y religioso de Dostoievski, con el fin de responder la pregunta planteada al comienzo: ¿existe en Dostoievski el mal en un sentido absoluto? ¿Qué entiende el escritor por ello?

2. Dostoievski y el problema del mal

POCOS AUTORES HAN ESTUDIADO EL FENÓMENO DEL MAL con tanta profundidad y brillantez como Fiódor Dostoievski. Evdokimov (1978a) comenta, en su estudio sobre el mal en Dostoievski, que el novelista considera la presencia del mal como algo *positivo*; es decir, no se limita a concebirlo como una simple deficiencia o privación, tal como se lo ha entendido tradicionalmente. La experiencia del lector promedio es que Dostoievski, por medio de sus novelas, nos enseña a proyectar la realidad del mal como un hecho poderoso e innegable en

sufrimiento de los habitantes de Sevilla en el siglo XVI, en los peores tiempos de la Inquisición. En el contexto de un largo monólogo, el anciano le recuerda a Jesús que fue tentado por “el espíritu terrible e inteligente, el espíritu de la autodestrucción y del no ser, el gran espíritu” (Dostoievski, 2017b, p. 408) y que en esas tres preguntas “se dan los tres modelos a que se reducen todas las insólitas contradicciones históricas de la naturaleza humana en toda la tierra” (p. 409).

sí mismo, como una presencia tan incuestionable y autónoma que parece poder distinguirse del propio ser humano en virtud de su *facticidad* arrolladora, tangible y asfixiante, aunque su existencia sea, al fin y al cabo, la de un “parásito” (Giménez, 2004, p. 36).

Ciertamente, el verdadero centro de su pensamiento, aquello que busca rescatar y demostrar a toda costa, es la realidad y posibilidad de la libertad (Berdiaev, 1978), de cuyo seno únicamente brota todo bien y toda realización humana. Sin embargo, precisamente por esto, Dostoievski profundiza en la realidad del mal con una crudeza que le ha granjeado ser llamado un “talento cruel” (Mijailovski, 2021, p. 67; Pareyson, 2008, p. 30) y su obra, una filosofía de la tragedia (Shestov, 2022).

Pero ¿cuál es la ventaja de la de Dostoievski respecto de otras doctrinas acerca del mal? Lo que la distingue es su clave interpretativa, que consiste en la construcción de una auténtica *fenomenología del mal*, ya que describe con detalle las diversas manifestaciones de la maldad, alcanzando extremos que le valieron la censura de una parte de sus escritos. En virtud de esta inmersión en sus profundidades y del rastreo de sus últimas consecuencias, esta fenomenología puede llegar a convertirse en una *ontología del mal*, pues la descripción propuesta por el autor da lugar a una reflexión acerca de la esencia misma de este fenómeno.

Hemos mencionado, siguiendo a Evdokimov (1978a), que para Dostoievski el mal no se reduce simplemente a la debilidad o a la fragilidad del hombre, ni a su facilidad para ceder ante los instintos más violentos que se agitan en su naturaleza. La realidad del mal es fruto de una fuerza vigorosa y robusta que consiste en la presencia eficaz de una voluntad demoníaca en el corazón del hombre y que se traduce en este resuelto amor por lo arbitrario.

De este modo, en la novela *Los hermanos Karamázov* vemos al diablo conversar con Iván Karamázov y confesar su deseo de encarnarse “en una tendera gorda, que pese una tonelada, e ir a la iglesia a encenderle una vela a Dios de todo corazón” (Dostoievski, 2017b, p. 1011). Estas sorprendentes palabras expresan el carácter parasitario del mal, su impotencia en cuanto constituye una fuerza que existe bajo la forma de la nada, así como su condición aberrante, su tendencia hacia la destrucción y la autoconsunción.

Es por esto por lo que Dostoievski no es ni un optimista ni un maniqueo. No es optimista porque no niega la realidad del mal ni la reduce a una “dialéctica de la necesidad”, al estilo hegeliano, que lo asumiría como un peldaño

necesario para el triunfo de la humanidad. Pero tampoco es maniqueo, porque no piensa que el mal sea equiparable al bien en una suerte de dualismo cósmico (Pareyson, pp. 95-97). El mal conduce a la muerte, pero su fuerza es terrible y enormemente variada. Citamos un texto de Evdokimov (1978a) que resume magistralmente lo anteriormente expuesto:

El mal proviene del propio no ser y retorna a éste. Como principio de la negación y de la nada, no pudiendo acceder al absoluto, dirige su misma acción contra el ser creado y sus principios de existencia. Y finalmente aspira a la omínegración. Habiendo negado todo, se apresura al instante a negarse también a sí mismo. Es lo que intenta decir Dostoievski cuando afirma que el mal es “el espíritu de la autodestrucción y del no ser”: La existencia originaria de un Ser absoluto reduce este principio de la negación al silencio ontológico. En contraste con la fuerza y realidad del Ser, la negación no es más que un signo imaginario e irreal: él “es” bajo la forma de la nada, existe como inexistente, porque, para este ser significa negarse a sí mismo. El Ser absoluto se afirma, el no ser se niega (pp. 166-167).

Las novelas de Dostoievski están llenas de personajes que participan en las diferentes degradaciones que el mal produce en ellos, desde los innobles y abyectos que se complacen en su propia corrupción hasta los personajes superiores que proclaman el titanismo y el delito: la intención de situarse más allá del bien y del mal, es decir, el afán de ser “superhombres”. Si el primer aspecto de la acción del mal en el hombre es el desdoblamiento interior –que se manifiesta en la aparición del doble o *alter ego*–, el fenómeno que le sigue inmediatamente es la disgregación de la personalidad: el doble toma el predominio. Ya no hay lucha entre el hombre y su doble; se ha terminado la resistencia, y ahora prevalece el aspecto meramente negativo de la persona. Esta idea aparece por primera vez en la novela breve *El doble* (Dostoievski, 1995); y, asimismo, en *Los hermanos Karamázov* (2071b), donde el cuarto hermano no reconocido, Smerdiakov, es el doble de Iván Karamázov.

En torno a la figura del doble, el ejemplo más notable y radical que nos ofrece Dostoievski es el príncipe Nikolái Stavroguin, protagonista de *Los demonios* (2017a). Este personaje constituye el desarrollo más coherente de Raskólnikov, de *Crimen y castigo* (2016a). Para Raskólnikov, la transgresión de la norma equivale a la superación del estadio moral y a la aparición del superhombre, el

hombre-dios que se permite ir más allá de la ley. Pero mientras este posee un objeto contra el cual rebelarse –la ley–, el personaje de Stavroguin carece de un objeto preciso, porque su amoralidad extrema, que lo ha llevado a transgredir todo límite en aras de un absoluto libertinaje, lo ha vuelto incapaz de distinguir entre el bien y el mal. De acuerdo al criterio de Stavroguin, el bien y el mal poseen el mismo grado de valor o interés, de manera que ni siquiera le es posible “transgredir” la ley del bien, porque ignora toda norma, límite o valor.

3. La figura de Stavroguin en el contexto de *Los demonios*

EN 1869, DOSTOIEVSKI AFIRMABA:

Tengo la intención de escribir una gran novela cuyo tema sea el ateísmo. No será una obra de crítica, sino un verdadero poema. Su objetivo es realizar una síntesis en la que se integren mi filosofía y mi arte [...] Escribir esta última novela, y luego no importa si me muero, porque lo habré dicho todo (en Evdokimov, 1978b, pp. 200-201).

Estas son las palabras con las que Dostoievski anuncia el proyecto que llegaría a titular *Los demonios* (*Бесы*). Un año después cambió el título *Ateísmo* por *Vida de un gran pecador*, expresión que en ruso equivale a la vida de un santo o hagiografía. Al unir en un mismo título santidad y pecado, el novelista buscaba poner de manifiesto el carácter antinómico del destino humano, pues el mal, denunciado como vacío, puede devenir en una experiencia de la vida en Dios (Evdokimov, 1978b, p. 201). Dostoievski no alcanzó a realizar completamente este proyecto, pero puede afirmarse que toda su producción madura forma parte de ese gran poema que constituye su obra.

En este sentido, *Los demonios* trasciende con creces la idea de una simple crítica al nihilismo ruso del siglo XIX para convertirse en una auténtica fenomenología del nihilismo, del ateísmo universal, más allá de su dimensión social.

Las notas al margen de la novela plantean la cuestión central: “¿Se puede creer incondicionalmente? ¿Quién puede creer? ¿Existe al menos un creyente?” (en Evdokimov, 1978b, p. 201).

En el cuarto volumen de la biografía *Los años milagrosos*, Joseph Frank (2010) relata el impacto que provocó en Dostoievski el caso de Serguéi Nechaev, líder de un grupo revolucionario secreto que, en 1869, ordenó el asesinato de uno de

los miembros de su célula, Iván Ivanov. Nechaev estaba estrechamente vinculado al teórico anarquista Mijail Bakunin, quien llamaba a la destrucción del Estado ruso y de todo Estado existente (Frank, 2010, p. 508). Ambos pertenecían a la generación de nihilistas violentos que, según la tesis de Dostoievski, eran “hijos” de los nihilistas teóricos de los años cuarenta, entre los cuales destacan Granovski, Herzen, Belinski y Turguénev.

El caso Nechaev fue el modelo que adoptó Dostoievski para escribir *Los demonios*. Este suceso constituye el núcleo de la trama política que el autor amplificó mediante su técnica del “realismo fantástico”. Según Frank (2010), la novela “es mito y no historia, [...] arte y no verdad literal” (p. 554).

Ya en 1870, el escritor ruso había concebido un primer esbozo del demonio principal de la historia, Nikolái Stavroguin, así como del personaje inspirado directamente en Nechaev, Peter Verjovenski, hijo del intelectual diletante Stephan Trofimovich Verjovenski, basado en figuras como Granovski y Herzen (Frank, 2010, pp. 575 y ss.). Este último personaje es objeto constante de burla e ironía por parte del narrador, aunque al final experimenta una redención que le permite liberarse de la ridícula afectación que lo había esclavizado durante toda su vida y comprender las verdades esenciales del cristianismo.

El narrador, un cronista “liberal moderado”, amigo y vecino de los protagonistas, relata retrospectivamente los hechos, que se desarrollan a lo largo de aproximadamente treinta días (Frank, 2010, p. 599).

Verjovenski hijo, por su parte, es retratado como un fanático violento dispuesto a todo, incluso a manipular a sus amigos y abusar de las mujeres, si ello favorece la causa revolucionaria, cuyo fin es la destrucción total del orden establecido (Frank, 2010, pp. 555 y ss.), en consonancia con los principios proclamados por Bakunin en el *Catecismo de un revolucionario* (Bakunin/Necháyev, 2014).

La idea central de Dostoievski es que en la Rusia de la segunda mitad del siglo XIX se repite el episodio evangélico narrado por Lucas acerca de los demonios llamados Legión, que se apoderan de un hombre, son expulsados por el Señor y van a parar a una piara de cerdos:

Exactamente lo mismo ocurrió en nuestro país: los demonios salieron del hombre ruso y se apoderaron de una piara de cerdos, es decir, de los Nechaev y los Serno-Solovievich y demás. Estos se ahogaron o se ahogarán, y el hombre ya curado, del que salieron los demonios, se sienta a los pies de Cristo

[...] Y, ten en cuenta, querido amigo, que un hombre que pierde a su pueblo y sus raíces nacionales también pierde la fe de sus padres y su Dios. Bueno, si realmente deseas saberlo... ésta es la esencia del tema de mi novela. Se llama *Los demonios* y describe cómo los demonios entraron en la piara de cerdos (*Cuaderno de notas de Dostoievski*, 9-21 de octubre de 1870, citado por Frank, 2010, p. 523).

De acuerdo con Frank, el simbolismo de *Los demonios* “se basa en una idea de una ‘belleza’ falsa y perversa que ha reemplazado a la auténtica ‘belleza’ de Cristo” (Frank, 2010, p. 532).

Stavroguin encarna esa belleza. Verjovenski, por su parte, es el fundador de una célula revolucionaria –nunca se aclara si es la única en Rusia o si hay muchas– en la que se reúnen personajes como Kirílov, quien defiende el suicidio como autoafirmación de la voluntad; Shátov, defensor del paneslavismo y del Cristo ruso; además de Liputin, Virguinski y Shigaliiov. Este último sostiene un sistema teórico según el cual “partiendo de la libertad sin límites llego al despotismo ilimitado” (Dostoievski, 2017a, p. 519).

Stavroguin, a su vez, ocupa un lugar central dentro de esta organización revolucionaria. En el capítulo titulado “El zarevich Iván”, Verjovenski expone ante Stavroguin una utopía igualitaria basada en la obediencia y en la abolición del deseo de propiedad privada. En este sentido afirma:

Nosotros acabaremos con ese deseo; recurriremos a la embriaguez, la calumnia, la delación; recurriremos a la depravación más extremada; estrangularemos a todo ingenio en su infancia. Reduciremos todo a un común denominador: la igualdad completa” (Dostoievski, 2017a, p. 539; Frank, 2010, pp. 561 y ss.).

Verjovenski atribuye a Stavroguin el liderazgo del nuevo orden social que surgirá tras una época de desorden y libertinaje. En el proyecto de este líder revolucionario no existe ninguna meta específica que justifique el caos que se pretende provocar. De acuerdo con el delirante plan propuesto, una vez que Rusia haya sido sumida en las tinieblas aparecerá el zarévich Iván, es decir, el propio Stavroguin. Aprovechando antiguas leyendas rusas sobre un “zar oculto”, Verjovenski lo presentará como un nuevo mesías. Para convencerlo de unirse a la empresa, le dice:

Usted es hermoso y altivo como un dios, usted no busca nada para sí y tiene un halo de víctima; usted “se oculta”. Lo que importa es la leyenda. Usted los conquistará. Bastará con que los mire para conquistarlos. “Se oculta” y traerá una nueva verdad [...] Y la tierra entera retumbará al grito de “¡Llega una nueva ley y justa!”. Se encrespará el mar, y se derrumbará todo el falso cotarro. Y entonces nosotros pensaremos en cómo levantar un edificio de piedra. ¡Por primera vez! ¡Nosotros lo levantaremos, nosotros, y solo nosotros! (Dostoievski, 2017a, p. 545).

Se trata del “pretendiente y el impostor que aspira al trono de Dios [...] Todo lo que de él brota lleva el sello de la suprema falsedad y del engaño y conduce a la Muerte” (Frank 2010, p. 602). Esto se manifiesta en su “belleza de máscara”: es “un cadáver viviente, cuya belleza supramundana es la engañosa fachada tras la cual se oculta el horror del mal y la corrupción” (Frank, 2010, p. 606).

Nikolái Stavroguin es un noble ruso, hijo único de una madre sobreprotectora, Varvara Petrovna. Frank (2010) sostiene que Dostoievski se inspiró en Nikolái Speshev, un aristócrata culto, rico, comunista y radical con quien el escritor tuvo contacto durante su breve período revolucionario. Speshev, influido por Feuerbach y Steiner, negaba toda autoridad superior al ego individual, así como la existencia de normas objetivas en materia moral o estética. Esto se refleja en el capítulo censurado de *Los demonios*, titulado “La confesión de Stavroguin”. Desde el punto de vista psicológico, este tipo humano descrito por Dostoievski sufre por su ociosidad y experimenta un profundo vacío y tedio existencial (Frank, 2010, pp. 589 y ss.), lo que lo conduce a transgredir todos los límites morales. Emprende así “la búsqueda de alguna índole de lo absoluto” (Frank, 2010, p. 605), pero totalmente centrado en el ego. Tiene “un desesperado afán por triunfar sobre el egoísmo de su voluntad y alcanzar un estado de auténtica humildad” (p. 607). Stavroguin es “la encarnación más extrema de este tipo humano que fríamente experimenta con los mayores extremos de la perversidad moral y la degradación de sí mismo” (p. 593); representa al “hombre ruso”, el “último avatar” del nihilismo (p. 607), quien, influido por la cultura europea, atraviesa una profunda crisis moral y religiosa.

Stavroguin padece “el mal del siglo”, el hastío como símbolo de la “agonía romántica” que acompaña la convicción de que no existen fronteras morales. Bjelica (2020) ve en Stavroguin una anticipación del movimiento surrealista, el

cual introduce “el culto al mal como momento dialéctico en la superación del optimismo ingenuo” (p. 233).

Hasta los dieciséis años, Stavroguin es discípulo de Stephan Trofimovich Verjovenski, de quien hereda su incertidumbre e inestabilidad moral. Educado en el privilegio y habiendo pasado por el ejército y por la universidad alemana, desde temprano comienza a manifestar actitudes extrañas y desconcertantes. Según el narrador, a los veintiocho años empieza “a vivir escandalosamente”: se hablaba “de cierto desenfreno salvaje, de personas atropelladas por los caballos que montaba, de su conducta brutal con una dama de la buena sociedad con quien había estado en relaciones y a quien después había insultado públicamente” (Dostoievski, 2017a, p. 66).

Tras un problemático paso por el ejército, Stavroguin pide su baja y comienza a vivir en extraña compañía, rodeado de maleantes y borrachos. A lo largo de la obra se revela cómo este personaje, impulsado por un profundo sentimiento de extrañeza e indiferencia existencial –que bien puede calificarse de nihilismo–, comete actos irracionales y socialmente destructivos. Entre ellos se cuentan el maltrato al anciano Pável Pávlovich Gagánov, a quien toma de la nariz y arrastra por un salón; el beso en los labios a la esposa de Liputin durante una fiesta y, especialmente, su matrimonio secreto en Moscú con María Timoféyevna Leibiádkina, una mujer coja y con graves trastornos mentales.

Kiríllov, el discípulo humanista ateo de Stavroguin, explica lúcidamente ese matrimonio: “aquello fue un gesto absurdo, el capricho de un hombre envejecido prematuramente [...] el nuevo experimento de un hombre saciado de todo para averiguar hasta dónde podía llegar con una mujer impedida y maniática” (p. 247).

Shátov, el discípulo paneslavista, le dice a Stavroguin que ese casamiento “vergonzoso y repugnante” fue motivado

por un afán apasionado de crueldad, por su amor a los remordimientos de conciencia, por perversidad moral. Fue un ataque de histeria... ¡El reto a la sensatez era demasiado tentador! ¡Stavroguin y una mísera coja, enferma mental y paupérrima! Cuando le mordió usted la oreja al gobernador, ¿sintió un escalofrío sensual? ¿Lo sintió? ¿Lo sintió usted, so gandul, hijo inepto de un caballero? (Dostoievski, 2017a, p. 331).

Todos los incidentes protagonizados por Stavroguin muestran su negativa “a contener o frenar de algún modo sus impulsos, su rechazo a toda restricción interna o externa a la autonomía absoluta de su voluntad” (Frank, 2010, p. 606).

A diferencia de Iván Karamázov, para quien la idea originaria de sus acciones es el racionalismo, el motor de las acciones de Stavroguin es la idea de una libertad absoluta e ilimitada. Sin embargo, su personalidad encarna, paralelamente, las figuras del masoquismo, la autodenigración y el sentimiento de placer y orgullo por la propia suciedad e ignominia. No en vano Dostoievski bautizó como “Stavroguin” a su personaje, ya que este apellido proviene del griego *staurós* (cruz). Él sufre, pero de un modo enfermizo, perverso y autodestructivo: “Toda situación extremadamente vergonzosa, completamente degradante, detestable y, sobre todo, ridícula, en que me he hallado en mi vida ha despertado siempre en mí, junto con una cólera desmedida, un deleite indescriptible” (Dostoievski, 2017a, p. 879). El tormento del remordimiento y de la vergüenza lo acosa hasta convertirse en una “voluptuosidad moral”.

Pero ¿cómo es posible que un hombre, en principio amoral, experimente las torturas del remordimiento y la culpa extrayendo, además, un goce de la conciencia de su maldad? ¿Cómo entender esta contradictoria pasión por la tortura moral y los remordimientos de conciencia, esta voluptuosidad por la vergüenza de saberse despreciable, canalla, ignominioso?

Tenemos dos “versiones”, aparentemente opuestas, de su problema. Por un lado, se nos presenta como un hombre frío, insensible, cruel y apático. Por otro, él mismo confiesa su pasión y deleite frente al crimen o, más precisamente, frente a la vergüenza y la culpa que le provoca la conciencia de su ignominia. No carece de conciencia moral, sino que conscientemente se deleita en su maldad, lo que revela una tendencia a la perversión.

En efecto, si bien Stavroguin padece el tormento del remordimiento, este no lo conduce al arrepentimiento ni a la reparación o transformación interior, sino a la obtención de un raro placer en la tortura moral. Desde el punto de vista psicológico, este fenómeno se considera una enfermedad: la perversión, que consiste en encontrar placer en acciones o sensaciones que causan dolor, como ocurre en el masoquismo y el sadismo. Precisamente, los mayores crímenes de Stavroguin se dan en el ámbito sexual, como la violación de una niña de diez años. Se trata de un hombre indudablemente perverso, pero que al mismo tiempo se mantiene

extrañamente indiferente, frío y apático ante sus propias depravaciones, de las cuales se percibe lejano, como si fuera un espectador. Estas abyecciones no logran conmoverlo del todo, e incluso le causan asco por su vileza y “mediocridad”. Esta es la ambigüedad misteriosa de Stavroguin, que atrae a quienes lo rodean, movidos por la curiosidad de descubrir el “secreto” de su enigmática personalidad. ¿Qué ocurre en el espíritu de este hombre? ¿Es Stavroguin un enfermo?

Como veremos, él confiesa haber conservado siempre el pleno dominio de sus facultades: se jacta de su indolencia, de su autocontrol superior, de su frialdad, que le permite hacer lo que quiera según su voluntad y con plena conciencia. Si hace el mal y no el bien, es simplemente porque “no quiere”. Posee la fuerza ascética de un monje, pero no desea emplear esa fuerza en el bien.

El problema de Stavroguin no radica en la compulsión ni en la impotencia para realizar una acción determinada, sino en la indeterminación de su fuerza. Al no querer comprometerse con nada, con ninguna idea ni camino, su fuerza se vuelve inútil. Stavroguin no desea entregar “el corazón” a nada y se convierte en un ser de piedra, dominado por el aburrimiento. Él mismo manifiesta con dolor esta condición pétrea de su interioridad al confesar su envidia por Kiríllov, quien ha sido capaz de pegarse un tiro por una idea que él mismo, Stavroguin, le inculcó por simple experimentación. Nada le satisface, nada le ilusiona, nada lo conmueve; está más allá del bien y del mal.

Este fenómeno va acompañado de la disgregación de su personalidad: el hombre está disgregado cuando no hay identificación entre el yo y sus acciones, sino una “esquizofrenia” moral o desdoblamiento. En este sentido, sí podemos hablar de una enfermedad del espíritu. Stavroguin está aplastado por su propia fuerza, porque la libertad librada a sí misma, sin objetivo, es una potencia tremenda que destruye al hombre y lo atormenta.

Cuando el hombre absolutiza su libertad y rehúye el compromiso, vive en el cinismo. Entonces el subconsciente –donde se alojan lo irracional, lo innoble, lo vil y lo perverso– toma el dominio de la acción práctica. La vida de este hombre se convierte así en una constante fuente de locuras, perversidades y crueldades gratuitas.

4. “Visita a Tijon”: el capítulo censurado de *Los demonios*

PERO ¿cuál es la explicación última de la compleja conducta de Stavroguin? La respuesta a esta pregunta debe buscarse en el capítulo titulado “Visita a Tijon (La confesión de Stavroguin)”, el cual fue censurado por M. N. Katkov, editor de la revista *El heraldo ruso*, donde se publicó originalmente *Los demonios* a partir de febrero de 1870. Este capítulo, hoy se incluye como apéndice en todas las ediciones de *Los demonios* (pp. 863-906)³. La razón de la censura fue el descarnado y cruel relato del estupro y violación por parte de Stavroguin de una niña de diez años, Matriosha, a quien arrastra al suicidio con la sola persecución de su mirada.

El capítulo narra la visita que el protagonista hace al obispo Tijon en el monasterio donde el religioso, de 55 años, llevaba una vida retirada y era visitado por muchos que lo consideraban un sabio. El motivo de la visita eran las alucinaciones que sufría Stavroguin: a veces veía o sentía junto a sí a un ser maligno, burlón y racional que lo enfurecía (Dostoievski, 2017a, p. 871). Además, veía a la menor, y su presencia lo atormentaba.

Estas alucinaciones, junto con cierta experiencia onírica, lo habían conmovido profundamente. Se muestra inquieto: desea recuperar la vitalidad y el interés por la vida, pues comprende que, de no hacerlo, acabará autodestruyéndose. Este anhelo se expresa en el sueño que relata en su confesión, posterior a la comisión de su mayor delito: la mencionada violación y el suicidio de Matriosha. En el sueño experimenta, por primera vez en su vida, algo parecido a la alegría y al arrepentimiento, e incluso llega hasta las lágrimas:

Un rincón del archipiélago griego: olas azules y acariciantes, islas y rocas, ribera frondosa, mágico trasfondo, la fascinación del sol poniente [...] ¡Ahí vivió una bella raza! Se levantaban y acostaban inocentes y felices; llenaban sus florestas de alegres canciones; la gran profusión de sus energías intactas se derramaba en amor y en sencillo gozo; el sol bañaba con sus rayos estas islas

3 Según Frank (2010, pp. 593 y ss.), si este capítulo hubiese sido publicado, la paternidad de Stavroguin sobre los demás demonios hubiera quedado mucho más clara y Dostoievski no hubiera tenido que recurrir a la figura de Stephan Trofímovich, quien al final del libro se declara responsable de los demonios, para explicar el origen del nihilismo violento. En el plan original la relación de Stavroguin con la religión rusa de Shátov y el humanismo ateo de Kiríllov, es decir, con los occidentalistas y eslavófilos, era mucho más clara.

y este mar, regocijándose en sus bellos hijos. ¡Sueño maravilloso, espléndida ilusión! [...]. Me pareció que vivía todas estas sensaciones en mi sueño [...] desperté y abrí los ojos, y, por primera vez en mi vida, los hallé arrasados en lágrimas. Una sensación de felicidad, desconocida de mí hasta entonces, me traspasó el corazón hasta causarme dolor [...] Vi delante de mí (¡oh, no en carne y hueso! ¡ojalá hubiera sido un fantasma real!), vi a Matriosha enflaquecida, con ojos febriles, exactamente igual que entonces, cuando estaba en el umbral de mi cuarto y, meneando la cabeza, me amenazaba con su puño diminuto. ¡Y nada me ha sido tan doloroso como aquello! [...] ¿Es eso lo que llaman remordimiento de conciencia o arrepentimiento? No lo sé, ni ahora puedo decirlo” (pp. 894-895).

En la confesión que lee a Tíjon, Stavroguin reconoce que ha vivido en Petersburgo entregado al libertinaje. Relata que tomó tres viviendas en alquiler y que tenía como vecinos de habitación a los tres integrantes de una familia: el marido, oficinista; la mujer, costurera, y una niña, Matriosha. Entonces se percata de que la niña sufría maltrato por parte de la madre y, al mismo tiempo, era extremadamente mansa, rasgo que le impresiona y agrada sobremanera.

Stavroguin confiesa dos acciones gravísimas en contra de esta niña: deja que la culpen falsamente del robo de un cortaplumas y luego abusa de ella, empujándola al suicidio. La razón para no excusarla del supuesto robo fue su deseo de verla azotada, ya que las situaciones extremadamente vergonzosas –confiesa– producían en él “una cólera desmedida” y “un deleite indescriptible”. Sin embargo, agrega: “no era que la infamia me atrajese (en esto mi juicio me mantenía cuerdo), sino que la conciencia de mi villanía me agradaba” (p. 879).

En cuanto a la violación y el posterior suicidio, Stavroguin describe descarnadamente la manera en que logró seducir a la niña y la reacción posterior de ella. Él comprende perfectamente que Matriosha sentía que había participado en un delito abominable, lo que le causa un horror mortal. Ella enferma gravemente y, en su delirio, dice: “he matado a Dios” (p. 886). Por último, como se ha relatado más arriba, Stavroguin permite que la niña se ahorque sin hacer nada para evitarlo. Pero el delito ha sido tan grave que, paulatinamente, la dura costra de su conciencia comienza a resquebrajarse. Por eso se le ocurre la idea de arruinar su vida y se casa con “la coja loca”, la mística María Timoféyevna Lebiadkina, para luego viajar por diversos países en busca de soledad, como ya había hecho tras

cometer delitos particularmente graves. Es entonces cuando, sin distinguir entre la vigilia y la pesadilla, comienza a ver a la niña como un fantasma, agitando su puño contra él, como la última vez. Esto lo lleva a visitar a Tijon.

Tijon se percata con claridad de que Stavroguin no se avergüenza de sus delitos, pero sí del remordimiento que experimenta por ellos, en especial por Matriosha. La situación de Stavroguin es difícil de descifrar: por una parte, “ha sentido la hondura de su degradación” (p. 898); por otra, busca despertar el odio de sus futuros lectores –ha mandado a imprimir su confesión con el fin de publicarla– para poder aborrecerlos y así sentir alivio. Tijon percibe que Stavroguin es capaz de soportar el odio, e incluso la compasión de unos pocos, pero no la risa de los demás, porque, aun cuando el documento provocaría horror al ser publicado, “en la desgracia ajena siempre hallamos algo que nos agrada” (p. 900).

Pese a todo, Tijon piensa que Stavroguin podría alcanzar el perdón de Dios si logra humillar su orgullo y hacerse novicio en un monasterio, bajo la dirección de un anciano monje, ermitaño y asceta.

En Stavroguin hay una ausencia de verdadera culpa, porque su conciencia de haber obrado mal no está unida al dolor ni al sincero arrepentimiento, de modo que carece del impulso necesario para reparar el daño causado. Stavroguin acepta ser castigado –lo cual halaga su orgullo–, pero no acepta ser compadecido y perdonado. En términos cristianos, podríamos decir que es un amante de la cruz, pero no de la redención ni de la transformación interior. Le motiva la perversión de condenarse, el placer de destruir y destruirse en una explosión de libertad absurda e ilimitada. Es *un nihilista*, aunque no cualquier tipo de nihilista, como se verá más adelante.

5. El nihilismo de Stavroguin: ¿el mal absoluto?

¿ES POSIBLE DAR CUENTA DEL MAL ABSOLUTO? ¿Da cuenta Dostoievski de esta tarea o al menos se aproxima a ella?

Entendemos el mal absoluto como la búsqueda del mal por sí mismo, que es, como veremos, la destrucción total. De acuerdo con este criterio, autores como Maquiavelo o Nietzsche, por ejemplo, no se acercarían al mal absoluto. En el caso de Maquiavelo, es un error considerarlo un “genio del mal”. Si bien el autor florentino justifica, en caso de circunstancias extraordinarias, la comisión de

arcana imperi –es decir, acciones gravemente inmorales como el homicidio por encargo, la traición o la tortura–, las autoriza solo cuando están en juego dos bienes que él considera fundamentales: la seguridad y el orden a nivel interno, y la independencia a nivel externo del Estado (Maquiavelo, 2009, cap. xv).

Por su parte, en la obra de Nietzsche tiene lugar una transvaloración, es decir, una inversión en la jerarquía de los valores. Según la *Genealogía de la moral*, el cristianismo identifica el bien con la debilidad, al proclamar bienaventurados a los pobres, enfermos y cansados (Nietzsche, 2016a, I, § 10). Basándose especialmente en *La Ilíada*, Nietzsche busca, en cambio, restaurar una moral originaria fundada en la autoafirmación y en la exacerbación de la voluntad de poder (González Vallejos, 2023, cap. VII). Esto se formula con claridad en *El anticristo*: lo bueno es lo que aumenta el poder y lo malo, la debilidad (Nietzsche, 2016b, § 2).

Pero ¿no habrá pecados o faltas morales de tal magnitud que se acerquen al mal absoluto? ¿No sería este el caso de la violación de Matriosha y de la posterior omisión de auxilio ante su suicidio por parte de Stavroguin? ¿Por qué estas acciones serían algo así como “los peores pecados posibles”, de acuerdo con el mismo obispo Tíjon?

En el capítulo censurado de *Los demonios* encontramos los elementos necesarios que permiten responder a esta pregunta.

Si bien toda violación sexual constituye una falta moral gravísima, en el caso de Matriosha concurren una serie de circunstancias agravantes que elevan exponencialmente el grado de perversión de ese delito, entre las cuales se cuentan las siguientes:

- a) el “deleite indescriptible” (p. 879) que dice sentir Stavroguin ante “la conciencia torturante” (p. 879) de su propia villanía, lo que evidencia su alto nivel de sadismo;
- b) el total dominio de sí mismo que afirma tener el personaje, ya que esto implica que el delito fue cometido de manera completamente libre, sin que sea posible invocar circunstancias atenuantes que disminuyan la gravedad de los hechos;
- c) los actos de seducción cometidos por Stavroguin, que provocaron en la niña la impresión de que ella era culpable de lo ocurrido. Como señala la confesión escrita de Stavroguin: “de seguro que, en definitiva, creyó

haber cometido un delito terrible y que era culpable de un pecado mortal. Había matado a Dios” (Dostoievski, 2017a, p. 884);

- d) el inexplicable odio de Stavroguin hacia la niña;
- e) el placer que experimentaba Stavroguin al escuchar cómo la niña era castigada injustamente por sus padres, debido, al menos en un caso, a una acción cometida por él mismo;
- f) la inacción absolutamente consciente de Stavroguin ante el suicidio de Matriosha;
- g) el “hastío mortal” (p. 890) que sintió Stavroguin después de ocho días de ocurridos los hechos, el cual motivó su decisión de “arruinar su vida” (p. 890) casándose con María Leibiádkina;
- h) la indiferencia y falta de culpa de Stavroguin, quien, después de los hechos, viajó tranquilamente por el mundo. En este contexto, le dice a Tijon: “traigo esto a colación para mostrar hasta dónde podía sobreponerme a mis recuerdos y la indiferencia con que llegué a mirarlos” (p. 891);
- i) el deseo de martirio y autosacrificio de Stavroguin, captado agudamente por Tijon, así como su incapacidad de sentir un auténtico arrepentimiento.

A partir de estas consideraciones es posible sopesar la maldad de las acciones de Stavroguin. Además del grado extremo en que concurren vicios como el egoísmo, la alegría por el mal ajeno y la crueldad, llama la atención hasta qué punto el mismo Stavroguin destaca su férreo control sobre sus actos y su comprensión acabada del grado de perversión de aquellos. Por esta razón no pueden alegarse las circunstancias atenuantes habituales: ignorancia (porque Stavroguin sabía lo que hacía), pasión (porque tenía una poderosa capacidad de autocontrol) y arrepentimiento (porque este no existe para él).

Si se ha acercado a Tijon ha sido, en realidad, por “el deseo de martirio y de sacrificio” (Dostoievski, 2017a, p. 904). En otras palabras, el obispo ve que Stavroguin se busca a sí mismo en su aparente arrepentimiento: quiere gozar en la contemplación de su propia maldad y degradación, y su única posibilidad de escape sería humillar a su demonio del orgullo.

En este personaje nos enfrentamos con lo que, a juicio de Evdokimov, constituyen los tres aspectos fundamentales del mal:

- a) este no tiene existencia propia y vive como parásito, formando una excrecencia monstruosa;
- b) es el impostor que lleva la máscara del ser y esconde el terrible secreto de su vacío, como bien adivina, en la videncia de su amor, María Leibiádkina;
- c) es una parodia: la imitación del bien, la construcción del propio reino, pero bajo el signo inverso, lo positivo convertido en negativo (Evdokimov, 1978b, p. 207).

Y eso es, precisamente, lo que Stavroguin hace con sus desventurados “amigos”, que han tenido la desgracia de cruzarse en su camino.

Hemos dicho que el proyecto original de Dostoievski fue componer un gran poema sobre el ateísmo, que luego amplía a la búsqueda de exponer la ambigüedad del santo pecador, con el propósito de analizar la compleja mezcla de bien y de mal, de lo divino y lo demoníaco en el corazón de todo ser humano. Ahora bien, en lo que respecta al mal, al comenzar este trabajo señalábamos que el novelista llama con frecuencia al demonio “el espíritu del no-ser” y que, en caso de existir, el demonio sería literalmente nihilista, ya que la única manera de alcanzar el mal absoluto sería la aniquilación de toda la creación.

El nihilismo, sin embargo, no suele proponer la aniquilación, sino la destrucción de un orden vigente que se considera injusto, para así reemplazarlo por otro o, simplemente, por el caos, por el desorden, la violencia y la muerte. Podríamos decir, entonces, que el ateísmo cobra en *Los demonios* la forma del nihilismo.

La clave para responder la pregunta por el mal absoluto radica, por tanto, en la noción de nihilismo, en la medida en que este implica la búsqueda de la destrucción. En las notas escritas por Dostoievski en los márgenes de la novela –dijimos– aparecían formuladas las cuestiones centrales: “¿Se puede creer incondicionalmente? ¿Quién puede creer? ¿Existe al menos un creyente?”. Al final de la novela somos testigos de la necesidad perentoria de un “salto de fe” como una última alternativa puesta en los términos de *creer o perecer*, porque a la nada se opone el ser y, al Anticristo, el Cristo.

No se trata solo del Cristo histórico y de su moral, con su admirable humanidad –por sublime que haya sido–, sino de que Stavroguin se ve conminado ante Tijon a optar o no por la fe en su divinidad. Para Dostoievski, solo lo primero puede transformar al hombre en criatura nueva y suministrarle las fuentes de

vida que su nihilismo extremo no le ha proporcionado. Pero el autor comprende que el deseo secreto del ser finito es bastarse a sí mismo frente a la mirada escrutadora de un Dios que lo arrincona en los abismos de su propia intimidad y del que desconfía.

Comenta Evdokimov (1978b, pp. 202-203) que un mundo libre de Dios es un mundo desacralizado, es decir, carente de toda sensibilidad simbólica, en el que se ha roto el ligamen orgánico con la naturaleza y se ha instalado el acosmismo y el “anti-sacramentalismo” (pp. 202-203). Esto explica que en *Los demonios* un tema central sea, además de las ideologías, el del sacrilegio como forma de desafío directo al espíritu de Dios (Pareyson, 2008, pp. 76-77). No solo vemos a los demonios comandados por Verjovenski realizar sacrilegios en recintos religiosos y expresar blasfemias con fruición, sino que puede decirse que el extraño y horrendo crimen contra la niña por parte de Stavroguin tiene elementos sacrílegos.

Sin embargo, ningún ateo puede estar seguro de la inexistencia de Dios, y esta es, precisamente, su vergüenza, como el mismo Dostoievski reflexiona (Dostoievski, “Carta a Opòtchinin”, en Evdokimov, 1978b, p. 203).

Es por esto que el ateísmo no puede permanecer en el nivel de la mera negación de la existencia de Dios, sino que tiene que devenir en la nada, esa nada que “muestra la lengua” al ser (como en el dibujo que traza el estrambótico Kirílov antes de pegarse un tiro). Nietzsche dice: “Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al ‘¿para qué?’; ¿qué significa nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizaron” (Nietzsche, 2008, 9 [35]). La consecuencia de la desvalorización es la desorientación existencial (Volpi, 2007, p. 16).

Recordemos que el capítulo censurado era una parte esencial de la novela *Los demonios*, cuyo título alude a las ideologías que se apoderan de los hombres y los llevan al crimen, al suicidio y a la locura. Stavroguin es algo así como el demonio principal de la obra, ya que a partir de él nacen los demás demonios. Esto no significa, sin embargo, que él mismo no sufra la enfermedad de la ideología. Una de las claves que nos permite entender al personaje es que padecía un “hastío mortal” que lo llevaba a cometer toda clase de transgresiones.

Stavroguin parece experimentar también el demonio de la soledad y de la falta de sentido: no tiene amigos, apenas habla con su madre, utiliza a los demás y, a su vez, es utilizado por Verjovenski para fines terroristas, sin que parezca importarle, y finalmente atenta contra su propia vida. En él se cruzan la amoralidad,

la indiferencia criminal y la desesperación. Porque en la figura de Stavroguin se unen el mal moral y el metafísico, podemos decir que en el capítulo censurado de *Los demonios* Dostoievski se acerca, o acaso se asoma, al misterio del mal absoluto.

El *Génesis* relata que, al final de la Creación, Dios contempló su obra y dijo que todo era bueno, que todo era muy bueno (*Gen.* 1:31). El nihilismo, en cambio, como enseña Nietzsche, sostiene que nada vale, que Dios ha muerto, que todo ha perdido su valor. Y esta ideología tiene una consecuencia moral: si nada vale, entonces no hay nada sagrado y todo está permitido. Es lícito, entonces, asesinar, violar a una niña y contemplar su suicidio sin intervenir; matar por uno mismo o por otros, incendiar una ciudad, humillar y traicionar. Y todo esto con plena conciencia y sin sentir el más leve remordimiento.

No se trata, entonces, de la banalidad del mal propia del último hombre, ni del mero fanatismo político. El cristianismo afirma que todo debe ser salvado y que Dios está dispuesto a morir en la cruz para salvar al hombre; el nihilismo dice todo lo contrario: todo ha de ser destruido.

Una última pregunta: ¿pudo arrepentirse Stavroguin? ¿Se puede decir que estaba tan atrapado por los demonios que sus actos ya no eran libres y que, por lo tanto, no es completamente culpable de ellos?

De acuerdo con el relato, la lectura de la confesión de Stavroguin le había tomado cerca de una hora. Tijon dice, por fin, que si bien el relato es honesto y que en él Stavroguin se muestra “con peor catadura de lo que su corazón desearía” (Dostievski, 2017a, p. 897); en el escrito se presenta la gran idea cristiana del arrepentimiento, “siempre que sea efectivamente arrepentimiento y sea, en efecto, una idea cristiana” (p. 896). El escrito, prosigue, proviene de “un corazón mortalmente herido” (p. 896), que se avergüenza de su propio arrepentimiento; si su autor siguiera el camino de la humildad, podría hallar consuelo en esta vida. Los delitos descritos son “feos, vergonzosos, infames, con independencia de todo horror” (p. 901).

A continuación, Tijon y Stavroguin discuten acerca del perdón. Stavroguin quiere perdonarse a sí mismo, pero solo para que cese su visión de Matriosha; por eso busca el mayor sufrimiento posible. Tijon le habla de la misericordia de Dios y termina este diálogo muy conmovido. Stavroguin hace el ademán de retirarse y le pide al obispo que lo encomiende “a Aquél a quien tanto ama” (p. 903).

Pareciera que el *zarevich* está a punto de dar el gran paso. Tijon le pide, sin embargo, que no destruya su vida publicando la confesión, superando así su “deseo de martirio y autosacrificio” (p. 904); le sugiere, además, como hemos dicho, que se someta a un régimen de obediencia a un sabio *stárets* durante algunos años.

Stavroguin comprende el alcance de esta petición. Se ha asomado al abismo del arrepentimiento y de la compasión infinita, pero se niega a dejarse caer en manos del Dios viviente. Su camino, en cambio, termina en el suicidio.

Stavroguin le pregunta a Tijon: “¿Es posible creer en el demonio sin creer por completo en Dios?” (p. 873). Enigmáticas palabras que expresan la última necesidad del nihilismo extremo: transformarse en demonio o devenir en ángel cuando el humano ha dejado de existir. El protagonista de *Los demonios* ha triunfado sobre su carne, sobre sus deseos; se ha enseñoreado de todos sus instintos, incluidos los estéticos, y no siente nada, excepto el dominio orgulloso de su voluntad pura, que, sin embargo, se ha anquilosado ante la finalización de todo deseo (Murry, 1923, p. 160).

En este último escenario espiritual, o bien se es una imagen de Dios, o bien un imitador de Dios. Stavroguin tiene una comunión enigmática con lo demoníaco al haber llegado hasta los últimos límites de la negación; pero, por esto mismo, solo le queda la fe de los demonios antes de devenir intencionalmente en pura nulidad, en el mal en sí, en el no ser, la nada realizada (Evdokimov, 1978b, pp. 206-207). Comenta Murry (1923): “Stavroguin no es un hombre, sino una presencia” (p. 161).

El narrador de los hechos que dieron lugar a *Los demonios* no explica la razón del suicidio del protagonista. Es posible interpretar que el final de Stavroguin, auténtico padre espiritual de los demonios Shátov, Kirílov e inspirador del demonio Verjovenski, ha quedado, en algún sentido, abierto. Ha intentado arrepentirse, pero su orgullo demoníaco, su hastío mortal y su nihilismo extremo se lo han impedido.

Dostoievski, sin embargo, a pesar de los crímenes atroces que ha cometido su más perversa criatura –la misma que, paradójicamente, sueña con el paraíso y visita a un obispo–, no se anima a condenarlo, como no lo hace con ninguna de sus creaciones. En el caso de *Los demonios*, la voz del cristiano Dostoievski resuena en las palabras del obispo Tijon. Genuinamente conmovido por el crudo relato de Stavroguin, movido por su fe inquebrantable en la misericordia de

Dios, y al contemplar la posibilidad muy cierta de que él no logre arrepentirse, le dice conmovido que, aun cuando no lo lograra:

[Cristo] le perdonará por su buena intención y su gran sufrimiento. Pues no hay palabras en el lenguaje humano ni pensamientos en la mente para expresar *todos* los caminos y designios del Cordero “hasta que sus propósitos nos sean revelados”. ¿Quién puede abarcar al Inabarcable? ¿Quién puede comprender al Incomprensible? (Dostoievski, 2017a, pp. 902-903).

Sin embargo, el piadoso humanismo de Dostoievski no lo ciega. La coherencia del relato, la misma polifonía de ideas que el autor ha puesto en juego (Bajtín, 2003), posee su propia lógica y conduce el derrotero de Stavroguin hacia su autoconsunción, sin dar muestra alguna de arrepentimiento ni de buenas intenciones.

Stavroguin parece ya no ser capaz de creer en el bien ni de recorrer el sendero que lo conduciría a conocer una nueva fuerza en el amor, único objeto en el que su enorme, pero agotada, voluntad podría revivir. En este personaje, el desdoblamiento ha llegado a su nivel extremo: el propio yo está muerto e insensibilizado, de modo que el mundo le parece un escenario donde su doble comete las acciones más terribles, mientras él mismo es solo un pobre y aburrido espectador, incapaz de interesarse suficientemente en la comedia que presencia.

Así como el doble demoníaco devora poco a poco su espíritu y su mente, así su modo de vida no es más que la aceleración del proceso de descomposición y destrucción que ya se ha apoderado de él; por tanto, el único camino que le queda es “arrojarse de cabeza” al precipicio de la muerte y de su propia destrucción. Ya no le queda nada por hacer, y bien lo sabe al enjabonar el cordón de seda con el que se ahorca, pues, como comenta Murry (1923, pp. 195-196), el instinto del orgullo aristocrático es el único que no domeña y escapa a su severa autovigilancia, o quizá es la última parodia de este espíritu cansado y la expresión de esa demoníaca “obscenidad metafísica” en que consiste la banal materialidad de la finitud.

En este sentido, Stavroguin representa el triunfo del mal absoluto, en cuanto que su vida se disuelve bajo el signo de la nada. Ahora no solo cree en el doble, que lo visita constantemente, sino que él mismo “es”, en cierto sentido, un ser demoníaco, doble, contradictorio, nulo. Su espíritu anhela algo más grande, pero, como reflexiona Evdokimov (1959), o bien el espíritu humano se lanza

por encima del mundo hacia la inmensidad infinita de lo absoluto –hacia un encuentro total con el Dios que se revela–, o bien Dios se presenta bajo la forma de un dios inmanente que no es ni personal ni revelado, sino el mismo hombre tributando un culto religioso al saber humano.

Y este dios, que es él mismo, ha resultado un fracaso. Como se ha dicho más arriba, “Stavroguin” viene del griego *stauròs*, cruz. Su sufrimiento es enorme, pero no alcanza a abrirle los caminos de la vida. Contra ese hombre divinizado, que considera la idea de Dios como el mero movimiento de un devenir sin término ni figura, leemos las siguientes palabras de Dostoievski en la novela *El idiota*: “La esencia del sentimiento religioso escapa a toda clase de razonamientos. Hay y habrá siempre en ese sentimiento algo que es imposible captar, algo que es inaccesible a la argumentación de los ateos” (Dostoievski, 2016b, p. 341).

En *Los demonios*, Dostoievski realiza una de sus más profundas indagaciones en el fenómeno del mal, una de las motivaciones centrales de su descenso al subsuelo del alma. En este encuentra lo divino y lo demoníaco como abismos nunca del todo abarcables y en movimiento heraclíteo. El caso de Nicolás Stavroguin constituye la manifestación del mal como lo demoníaco y lo infernal cuando estos se han convertido en el destino de una personalidad que ya no tiene reversión posible. Stavroguin es quien decide, con plena conciencia, sellar su vida en el mal absoluto.

Referencias

- Agustín de Hipona (1997). *Confesiones*. Altaya.
- Alighieri, D. (2018). *La divina comedia*. Cátedra.
- Aristóteles (1985). *Ética nicomaquea*. En *Ética nicomaquea – Ética eudemia* (pp. 121-409). Gredos.
- Bajtín, M. (2012). *Problemas de la poética de Dostoievski*. FCE.
- Bakunin, M./ Necháyev, S. (2014). *Catecismo revolucionario*. La Felguera.
- Berdiaev, N. (1978). *El espíritu de Dostoyevski*. Nuevo Inicio.
- Bjelica, P. (2020). The Ambivalence of Stavroguin: Benjamin’s Reading of Dostoevsky’s Character as a Precursor of Surrealism. En M. Tagliani (ed.), *Humanities: approaches, contamination and perspectives. Conference proceedings*. (pp. 231-239). Cierre Edizione.

- Cordero Hernández, J. (2009). El tratamiento agustiniano del problema del mal: una vindicación frente a las críticas secularistas. *Signos Filosóficos*, XI(21), 169-184.
- Dostoievski, F. (1995). *El doble*. Andrés Bello.
- Dostoievski, F. (2016a). *Crimen y castigo*. Alianza.
- Dostoievski, F. (2016b). *El idiota*. Alianza.
- Dostoievski, F. (2017a). *Los demonios*. Alianza.
- Dostoievski, F. (2017b). *Los hermanos Karamazov*. Alianza.
- Dostoievski, F. (2023). *Memorias del subsuelo*. Alba.
- Evdokimov, P. (1959). *Introducción a Dostoyevsky (en torno a su ideología)*. Athenas Ediciones.
- Evdokimov, P. (1978a). *Dostoievskij et le problème du mal*. Desclée De Brouwer.
- Evdokimov, P. (1978b). *Gogol' e Dostoevskij, ovvero La discesa agli inferi*. Edizioni Paoline.
- Frank, J. (2010). *Dostoievski. Los años milagrosos, 1865-1871*. FCE.
- Giménez, C. (2004). El mal en Dostoievski. *Revista de Humanidades*, (8-9), 35-52.
- González Vallejos, M. (2023). *Filosofía de la cruz*. Ediciones UC.
- Gregorio Magno (1975). *Moralia sur Job*. Francia du Cerf.
- Ireneo de Lyon (2018). *Obras escogidas*. Clie.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Kant, I. (2016). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.
- Lutero, M (2005). *Disputación de Heidelberg*. Cassese, Pérez Álvarez (eds.). *Lutero al Habla: Antología*. ABC.
- Maquiavelo, N. (2009). *El príncipe*. Edaf.
- Maritain, J. (1944). “Santo Tomás de Aquino y el problema del mal”. Conferencia dictada en 1944 en Marquette University, Milwaukee, EE.UU., y publicada ese mismo año en *De Bergson a Santo Tomás*. Recurso online: https://www.jacquesmaritain.com/pdf/04_MET/10_M_MalSTA.pdf
- Máximo el Confesor (2018). *Tratados espirituales*. España Ciudad Nueva.
- Mijailovski, N. (2021). “Un talento cruel” (1882). *Estudios Dostoievski*, 6, 67-137.
- Murry, J. M. (1923). *Fyodor Dostoevsky. A critical study*. Adelphi.

- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos* (1885-1889) IV (D. Sánchez, ed.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016a). *Genealogía de la moral*, en *Kritische Studienausgabe*, G. Colli/M. Montinari (eds.) [esp. D. Sánchez (ed.) *Obras Completas IV*] (pp. 439-560). <http://www.nietzschesource.org/>
- Nietzsche, F. (2016b). *El anticristo*, en *Kritische Studienausgabe*, G. Colli/M. Montinari (eds.) [esp. D. Sánchez (ed.) *Obras Completas IV*] (pp. 693-772). <http://www.nietzschesource.org/>
- Pareyson, L. (2008). *Dostoievski: filosofía, novela y experiencia religiosa*. Encuentro.
- Platón (1987). Gorgias. En *Diálogos II* (pp.). Gredos.
- Platón (2019a). Apología de Sócrates. En *Diálogos I* (pp. 139-190). Gredos.
- Platón (2019b). Critón. En *Diálogos I* (pp. 191-216). Gredos.
- Restrepo González, P. (2007). El problema del mal en San Agustín. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, (146), 97-117.
- Safranski, R. (2020). *El mal o el drama de la libertad*. Tusquets.
- Shestov, L. (2022). *Dostoievski y Nietzsche: filosofía de la tragedia*. Hermida.
- Tomás de Aquino (1964). *Suma teológica I*. Biblioteca de Autores Cristianos
- Tomás de Aquino (1986). *Compendio de Teología*. Orbis.
- Tomás de Aquino (1996). *De Veritate*. Editorial Universitaria.
- Tomás de Aquino (2007). *Suma contra los gentiles*, tomo II. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (2015). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Eunsu.
- Volpi, F. (2007). *El nihilismo*. Siruela.