



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n189.118226>

# NIETZSCHE Y LA LEYENDA DEL GRAN INQUISIDOR



## NIETZSCHE AND THE LEGEND OF THE GRAND INQUISITOR

MIGUEL GONZÁLEZ VALLEJOS\*

### Como citar este artículo:

**MLA:** González, Miguel. "Nietzsche y la leyenda del Gran Inquisidor." *Ideas y Valores* 74.189 (2025): 137-158.

**APA:** González, M. (2025). Nietzsche y la leyenda del Gran Inquisidor. *Ideas y Valores*, 74 (189), 137-158.

**CHICAGO:** Miguel González. "Nietzsche y la leyenda del Gran Inquisidor." *Ideas y Valores* 74.189 (2025): 137-158.

.....  
\* [mgonzalv@uc.cl](mailto:mgonzalv@uc.cl) / ORCID: 0000-0001-8858-583X.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

En el presente trabajo se analiza *La leyenda del Gran Inquisidor*, relato que forma parte de la obra de Dostoievski *Los hermanos Karamázov*, en relación con la figura del sacerdote ascético desarrollada por Nietzsche en la *Genealogía de la moral*. La tesis central sostiene que ambas figuras encarnan la idea nietzscheana de voluntad de poder y que, por lo tanto, es correcto afirmar que el Gran Inquisidor es un precursor de la figura nietzscheana del sacerdote ascético, y que ambos pretenden fundar un régimen de corte totalitario que puede ser descrito como un “cristianismo sin Cristo”.

*Palabras clave:* F. Dostoievski, F. Nietzsche, Gran Inquisidor, sacerdote ascético, voluntad de poder.

**ABSTRACT**

This paper analyses *The Legend of the Grand Inquisitor*, a story that forms part of Dostoevsky's work *The Brothers Karamazov*, in relation to the figure of the ascetic priest developed by Nietzsche in *Genealogy of Morals*. The central thesis maintains that both figures embody the Nietzschean idea of the will to power and that, therefore, it is correct to affirm that the Grand Inquisitor is a precursor of the Nietzschean figure of the ascetic priest, and that both seek to found a totalitarian regime that can be described as a “Christianity without Christ”.

*Keywords:* F. Dostoevsky, F. Nietzsche, Grand Inquisitor, ascetic priest, will to power.

## Antecedentes generales

La relación entre Nietzsche y Dostoievski es un tema que ha apasionado a muchos filósofos y teólogos del siglo xx y xxi. No se trata solo de dos vidas casi paralelas, que transcurrieron desde mediados del siglo xix hasta los albores del siglo xx, en el caso de Nietzsche; ambos autores comparten una visión profética del mundo, manifestada en conceptos como la muerte de Dios, el superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno, en el caso del filósofo alemán, y por la búsqueda de redención de los humillados y ofendidos, en el caso del escritor ruso, quien contrapone la utopía revolucionaria y la búsqueda de los hombres extraordinarios al proyecto salvífico cristiano expresado en personajes como el príncipe Myshkin (*El idiota*), el Stárets Zósima, Aliosha Karamázov (*Los hermanos Karamázov*) y Sonia Marmeládov (*Crimen y castigo*).<sup>1</sup>

En el primer tratado de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche plantea la versión definitiva de la moral de los señores y de la moral de los esclavos. En el tercer tratado de esta obra, el autor de *Zaratustra* se detiene en una figura que no se identifica plenamente ni con los esclavos ni con los señores: el sacerdote ascético, autor y promotor de la rebelión de los esclavos en la moral. Como veremos con detalle más adelante, la figura del sacerdote ascético tiene evidentes similitudes con el Gran Inquisidor de Dostoievski (Dostoievski 2017b cap. v). Sin embargo, esta semejanza plantea un problema. Es bastante claro que el rol del sacerdote ascético debe ser leído desde la idea de voluntad de poder, pero esto no es tan evidente en el caso del Cardenal Inquisidor.

- 
- 1 La relación entre Nietzsche y Dostoievski ocupa un lugar importante en la literatura especializada acerca de ambos autores. Hay textos clásicos que tratan acerca del tema, entre los que se cuentan los trabajos de Berdiaev, Guardini, De Lubac, Steiner, Stellino y Stepenberg (ver bibliografía). El reconocimiento de las semejanzas y de la innegable afinidad que existe entre ambos autores no debe llevarnos, sin embargo, a pasar por alto sus innegables diferencias. De acuerdo con Morrillas, Nietzsche descubrió tardíamente la obra de Dostoievski. La primera alusión aparece en su correspondencia está fechada el 23 de febrero de 1887, es decir, apenas dos años antes del *derrumbe* que lo sumió en la locura hasta su muerte en 1900. Se trata de una carta a Franz Overbeck, en la que el filósofo relata que encontró en una librería el libro de Dostoievski *L'esprit souterrain* y que al leer el texto experimentó “un instinto de familiaridad” y “una alegría extraordinaria” ante quien considera “un genio de la psicología” y “un eminente psicólogo” (Dostoievski, *Correspondencia* v 270, 278). Otros documentos adicionales comprueban que Nietzsche conoció *Crimen y castigo* por medio de una versión teatral (Dostoievski, *Correspondencia* vi 272) y que leyó directamente *Los demonios* (cf. Morrillas 171 y ss.). Un tratamiento aparte requiere la compleja relación entre el príncipe Myshkin, protagonista de *El idiota*, y el *tipo del redentor* desarrollado por Nietzsche en *El anticristo* (cf. González Vallejos 193-194).

¿Es legítimo, entonces, ver al Gran Inquisidor como un precursor del sacerdote ascético? Si esto no es así, ¿cómo debe ser interpretada la leyenda del Gran Inquisidor? ¿Quién es finalmente el Gran Inquisidor? ¿Es cristiano o es ateo? ¿Es un tirano o un humanista?

Estas preguntas guiarán el desarrollo del presente trabajo, en el que además se analizará la compleja estructura psicológica de ambos personajes, la cual mezcla elementos aparentemente contradictorios, como la compasión, la manipulación y, en especial, el afán de dominación. A continuación, analizaré por separado las figuras del Gran Inquisidor y del sacerdote ascético, para posteriormente contestar las preguntas que han sido planteadas.

### La leyenda del Gran Inquisidor

*Los Hermanos Karamázov* es, desde muchos puntos de vista, la obra culmen de Dostoievski. En ella el gran autor ruso desarrolla magistralmente su visión acerca de la condición humana, abordando problemas fundamentales como la libertad, el conflicto entre el nihilismo y el cristianismo, el rol social de la religión y sus profecías acerca de Rusia y la cultura occidental.

Dostoievski comenzó a escribir *Los hermanos Karamázov* a mediados de abril de 1878. En la novela no hay una figura central, sino cinco: Fiodor Karamázov, sus hijos Dimitri, Iván y Aliosha, y su hijo ilegítimo Smerdiakov. En ella se retrata un mundo desgarrado por las pasiones humanas, pero al mismo tiempo iluminado por la fe, la esperanza y el amor. Otros temas que se abordan son la miseria social y la descomposición de la familia rusa, esto último como expresión de “el abandono de unos valores morales firmemente arraigados entre los rusos cultos, debido a su pérdida de fe en Cristo y en Dios” (Frank 715).

Los problemas existenciales que le preocupaban a Dostoievski al escribir *Los hermanos Karamázov* eran los mismos que planteaba Iván Karamázov: el sufrimiento inocente y la dificultad de aceptar la voluntad de Dios a causa del sufrimiento causado por la muerte de su hijo Aliosha. Al enviar a la imprenta el libro quinto de la obra, “Pro y contra”, que contiene las acusaciones de Iván y *La leyenda del Gran Inquisidor*, Dostoievski dice que quiere presentar “el retrato de la más grande blasfemia y la semilla de la idea de la destrucción de nuestro tiempo en Rusia entre los jóvenes desarraigados de la realidad, y junto con la blasfemia y la anarquía, su refutación, que ahora estoy preparando en las últimas palabras del moribundo anciano Zósima, uno de los personajes de la novela” (Frank 541).

De acuerdo con Frank, las convicciones de Iván son la síntesis del anarquismo ruso, esto es, el rechazo a Dios y a la creación. A partir del sin sentido del sufrimiento de los niños, Iván concluye que toda realidad

histórica es absurda. La razón no puede hacer frente a la insensatez de los sufrimientos y la respuesta del Stárets Zósima consiste en un salto de fe en la bondad y misericordia de Dios. Dostoievski considera que el argumento de su novela, incluidas las escenas de crueldad extrema relatadas por Iván, es completamente realista, ya que están basadas en hechos descritos en los periódicos.

Para la elaboración del capítulo v de la obra, el autor ruso se inspiró en la historia de Job. El punto central que quiere abordar es “la blasfemia y la refutación de la blasfemia”. La refutación es indirecta, por medio de la dramatización de las consecuencias de la blasfemia en el destino de sus personajes. Ante la situación de la Rusia de su tiempo, Dostoievski se propone restaurar la cultura rusa que había sido destruida por “el nihilista Pedro el Grande”. Frente a los socialistas y anarquistas que desprecian a la humanidad y solo le ofrecen cadenas y esclavización por medio del pan, el autor presenta la figura de Zósima, un cristiano ideal, pero a la vez real; el cristianismo es para él “el único refugio de la patria rusa contra sus males” (Frank 542-549).

*La leyenda del Gran Inquisidor* es relatada en la ficción por el atormentado Iván Karamázov en el contexto de una profunda conversación con su hermano Aliosha; en ella, Iván ha manifestado su decisión de “devolver su entrada al cielo” si el precio de la armonía y reconciliación universal fuese el sufrimiento de un solo niño inocente.

A este argumento, Aliosha responde a Iván:

Has preguntado hace un momento: ¿existe un ser que pueda perdonar y tenga derecho a hacerlo? Pues bien, ese ser existe, y puede perdonarlo todo a todos y *por todo*. Tú te has olvidado de Él, y es en Él precisamente, en quien se sostiene el edificio, y Él es quien exclamará: “Tienes razón, Señor, pues se han abierto tus caminos”. (Dostoievski 2017b 399)

Luego de esta respuesta, Iván narra la leyenda compuesta por él. En ella se retrata la Sevilla del siglo xvi, en los tiempos más pavorosos de la Inquisición. Conmovido por el sufrimiento, Cristo “quiso mostrarse, aunque solo fuera por un momento al pueblo, a ese pueblo atormentado, sufrido, hediondamente pecaminoso, pero que le ama de todo el corazón, como un niño” (Dostoievski 2017b 402-403). Aparece entonces en la ciudad y comienza a recorrer sus calles, justo después de que el Inquisidor había hecho quemar casi a un centenar de herejes. Camina silenciosamente junto al pueblo “con una dulce sonrisa de infinita compasión” (Dostoievski 2017b 403); cura a un ciego, resucita a una niña, y la gente, emocionada, lo sigue a todas partes. El anciano cardenal, sin embargo, lo ve todo desde lejos y manda a encerrar a Cristo; esa noche lo visita en su celda. Le pregunta si es realmente Él y por qué ha venido a estorbarlos. Luego le dice que lo condenará y quemará como el más

vil de los herejes; que ya ha dejado todo en manos del Papa y que no tiene derecho a agregar nada más a lo que ya dijo en su anterior venida, porque ellos —los dirigentes de la Iglesia Católica Romana— han logrado finalmente acabar con la libertad.

Después de esto, el Gran Inquisidor comienza a hablar acerca del relato evangélico de las tentaciones a las que Cristo fue sometido antes de comenzar su ministerio. 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 408) y que en esas tres preguntas “se dan los tres modelos a que se reducen todas las insolubles contradicciones históricas de la naturaleza humana en toda la tierra” (Dostoievski 2017b 409). El Inquisidor comprende que, al rechazar la primera tentación, esto es, convertir las piedras en pan, Jesús quiso evitar esclavizar al hombre ofreciendo comida a cambio de libertad. Los hombres, sin embargo, comprenderán finalmente que la libertad y el pan terrenal son incompatibles.

Se convencerán también de que nunca podrán ser tampoco libres, porque son débiles, viciosos, mezquinos y rebeldes. Tú les has prometido el pan celestial, pero repito una vez más, ¿puede este compararse con el de la tierra, a los ojos del débil género humano, eternamente depravado y eternamente ingrato? Y si en nombre del pan celestial a ti te siguen miles y decenas de miles de seres humanos, ¿qué será de los millones y de las decenas de millones de hombres que carecerán de fuerzas para renunciar al pan de la tierra a cambio del celeste? (Dostoievski 2017b 411)

El Cardenal Inquisidor se declara protector de los débiles, ya que ellos son incapaces de alcanzar la libertad espiritual y necesitan a alguien ante quien inclinarse. Nosotros, dice, les mentiremos para liberarlos de la enorme carga de la libertad de conciencia. El Inquisidor piensa que Jesús tampoco quiso esclavizar a los hombres por medio del milagro y que por eso rechazó la segunda tentación, esto es, dejarse caer desde el pináculo del templo, porque los ángeles lo sostendrían. Nuevamente Cristo habría sobreestimado a la humanidad y le habría exigido demasiado, ya que los hombres “son como niños que se han amotinado en clases y han echado al maestro. Pero también se acabará el alborozo de los niños y les costará caro” (Dostoievski 2017b 415). Luego, aludiendo a la libertad de conciencia, agrega:

Esto es lo que hemos hecho. Nosotros hemos rectificado tu obra y la hemos basado en el *milagro*, en el *misterio* y en la *autoridad*. Los hombres se han puesto muy contentos al verse conducidos otra vez como un rebaño y al darse cuenta de que, por fin, se les ha retirado de los corazones aquel espantoso don, que tantos sufrimientos les había acarreado. (Dostoievski 2017b 416)

Para interpretar correctamente estos pasajes debemos recordar que *La leyenda del Gran Inquisidor* es una creación de Iván Karamázov y que es narrada con el fin de refutar el argumento de su hermano Aliosha acerca de la autoridad moral de Cristo para perdonar todo y a todos. En el diálogo que había tenido con su hermano, Iván ya había mostrado una visión antropológica extremadamente pesimista; él había dicho que nunca había comprendido cómo es posible amar al prójimo y que “el amor de Cristo por el hombre es una especie de milagro imposible en la tierra” (Dostoievski 2017b 384). Describe a continuación terribles escenas de crueldad en contra de los niños, concluyendo que

en todo hombre anida una fiera, una fiera que por nada monta en cólera; una fiera que se exalta voluptuosamente al oír los gritos de la víctima torturada, una fiera violenta, soltada de la cadena, una fiera con dolencias contraídas en el libertinaje, con la gota, los riñones enfermos. (Dostoievski 2017b 392)

*La leyenda del Gran Inquisidor* es entonces el discurso de un hombre ateo y pesimista que considera que el cristianismo es una visión del mundo noble, pero utópica. Y esto no solo porque Dios no exista, sino también porque Cristo no tomó en serio la debilidad y la maldad propias de la condición humana. *La leyenda* representa además una amarga crítica en contra de la Iglesia Católica Romana y del socialismo, ya que ambos buscarían eliminar la libertad humana y anticipa notablemente los rasgos que tendrán los sistemas totalitarios del siglo xx. En este contexto surge también la pregunta de si acaso debemos entender que Iván está del lado del Gran Inquisidor.

Para responder a la pregunta planteada, consideremos ahora la tercera parte del monólogo del Gran Inquisidor. Después de decirle a Jesús que *ellos* han rectificado su obra por medio del milagro, el misterio y la autoridad, él le da a conocer su verdad definitiva:

Nosotros no estamos contigo, sino *con él*, ¡jeste es nuestro secreto! Hace mucho tiempo que estamos con él y no contigo, hace ya ocho siglos. Hace exactamente ocho siglos que aceptamos de él lo que tú rechazaste indignado, el último don que te ofreció al mostrarte todos los reinos de la tierra: aceptamos de él Roma y la espada del César y nos declaramos reyes de la tierra, reyes únicos, aunque no hemos tenido tiempo aún de llevar hasta su plena realización nuestra empresa. (Dostoievski 2017b 417)<sup>2</sup>

El Inquisidor se refiere en este pasaje a la tercera tentación a la que fue sometido Jesús:

---

2 En este pasaje el Inquisidor se refiere a la fundación del Estado de la Iglesia en 756.

Todavía le lleva consigo el diablo a un monte muy alto, le muestra todos los reinos del mundo y su gloria, y le dice: “Todo esto te daré si postrándote me adoras”. Dícele entonces Jesús: “Apártate, Satanás, porque está escrito: Al Señor tu Dios adorarás, y solo a él darás culto”. (Mt. 3, 8-10)

Nuevamente debemos recordar que se trata de un relato compuesto por un ateo. El mismo Iván le dice a Aliosha que se trata de una fantasía. Iván, sin embargo, ha establecido un vínculo entre la debilidad y la maldad propias de la condición humana, por una parte, y la necesidad de un régimen totalitario, por otra. Es necesario aclarar la naturaleza de esta conexión y la posición de Iván al respecto, y preguntar qué es lo que quiere finalmente demostrar el hermano de Aliosha.

Frente al problema planteado, se abren varias alternativas. En primer lugar, se podría pensar que Iván *defiende* al Gran Inquisidor, ya que el totalitarismo sería la única respuesta posible ante la debilidad y la maldad propias de la condición humana. En segundo lugar, se podría argumentar que Iván *rechaza* la postura del Gran Inquisidor debido a su hipocresía, ya que detrás de sus supuestos sentimientos humanitarios solo se escondería una voluntad de poder y dominación. Finalmente, se podría decir que Iván simplemente *describe* la situación del mundo tal como la ve, doliéndose de ella, pero sin tomar partido, y que solo quiere demostrar a Aliosha la inutilidad y el carácter utópico de la propuesta cristiana de salvación por medio de la cruz y la resurrección.

Para despejar este punto, veamos el diálogo de Iván y Aliosha una vez que se interrumpe el relato. En este contexto, se aclaran algunos puntos importantes en relación con la figura del Gran Inquisidor. En primer lugar, Iván sostiene que no le mueve un vulgar afán de poder o de bienes terrenales, sino que un genuino amor a la humanidad. El Cardenal Inquisidor, afirma el autor de la *leyenda*,

ha comido raíces en el desierto y ha sufrido para vencer su carne y llegar a ser libre y perfecto; este hombre ha sentido amor, toda la vida, por la humanidad, mas de pronto abre los ojos y ve que no es un gran bien moral alcanzar la perfección de la voluntad para llegar a convencerse, al mismo tiempo, de que millones de seres humanos, también criaturas de Dios, quedan sujetos solo al escarnio, pues nunca tendrán fuerzas suficientes para hacer uso de su libertad. (Dostoievski 2017b 423-424)

El relato da a entender que el Cardenal ha sacrificado su vida y que al final de sus días se da cuenta de que solo los consejos del terrible espíritu permitirán organizar a la humanidad.

Un último y fundamental elemento interpretativo está dado por el sorprendente final de la *leyenda*. Iván relata que Cristo, después de



haber escuchado atenta y mansamente el largo monólogo del viejo Inquisidor, en lugar de darle una respuesta,

se le acerca y le besa dulcemente los exangües labios nonagenarios. Esta es toda su respuesta. El viejo se estremece. Algo tiembla en los extremos de sus labios; se dirige a la puerta, la abre y le dice: “Vete y no vuelvas más... no vuelvas nunca... ¡nunca, nunca!” Y le deja salir a las “oscuras plazas y calles de la ciudad”. El prisionero se va.

¿Y el viejo?

El beso le quema el corazón, pero el viejo persiste en su idea. (Dostoievski 2017b 426)

El pasaje que acabamos de citar nos lleva a adoptar una lectura más matizada acerca de la posición que adopta Iván, quien, al ser interrogado sobre esto se niega a contestar, argumentando que todo es absurdo y que no se trata más que de un poema “sin ton ni son de un estudiante con pájaros en la cabeza que nunca ha escrito ni dos versos” (Dostoievski 2017b 426).

El carácter del Gran Inquisidor es, sin embargo, un problema más complejo de lo que parece a primera vista. En la escena final del relato de Iván, en la que Cristo lo besa en los labios, el narrador dice que “el beso le quema el corazón, pero el viejo persiste en su idea” (Dostoievski 2017b 426). Si el Cardenal Inquisidor hubiese sido simplemente un sacerdote ascético cínico y despiadado, habría mandado a quemar a Jesús, ya que Él, después de todo, representaba una amenaza a su reinado sobre la ciudad de Sevilla. El problema se puede formular así: ¿por qué el beso de Jesús *le quema el corazón* al Gran Inquisidor?

Para contestar esta pregunta es necesario tener en cuenta lo que han dicho los intérpretes acerca de este relato.

En la literatura especializada encontramos diferentes lecturas de esta narración. Guardini sostiene que sería errado interpretar la *leyenda* como un simple ataque a la Iglesia Católica Romana. Una lectura más profunda muestra que la figura de Cristo que aparece en ella no está en relación ni con Dios Padre ni con el mundo; él no ama al mundo y no es mediador ni redentor (Guardini 133). La *leyenda* es la obra de un hombre que no acepta la creación. “El gran inquisidor es el propio Iván en cuanto este niega el mundo y se atreve a arrebatarárselo de las manos de Dios con la pretensión de cambiarlo y ordenarlo mejor que el Creador [...]” (Guardini 136). El Cristo de la *leyenda*, en definitiva, representa la autojustificación de Dios y la afirmación de la inutilidad del cristianismo debido a su pureza absoluta, alejada de la realidad práctica.

Chestov ha señalado que la clave del relato radica en la situación de autoengaño en la que se encuentra el Cardenal Inquisidor, quien se habría imaginado ser capaz de dirigir a las masas y darles felicidad

a millones de individuos. Los maestros de todas las épocas se imaginan que conducen a sus discípulos hacia la paz y la felicidad, pero en realidad son los pastores los que necesitan de la manada y al revés. El anciano Inquisidor

no cayó en la cuenta de que era la cándida víctima de su propia mentira, al creerse el bienhechor de la humanidad. Esa mentira érale indispensable. Esa fe en sí mismo, de la cual tenía necesidad, no podía obtenerla sino de esa plebe miserable que despreciaba. (Chestov 129)

Una aproximación completamente diferente es la que ofrece Berdiaev. De acuerdo con este autor, la *leyenda* es, paradójicamente, una apología del cristianismo escrita por un ateo: “la luz debe brotar de las tinieblas y en el alma del rebelde ateo Iván Karamázov se oculta la alabanza a Cristo” (Berdiaev 155). El hombre debe elegir, inevitablemente, entre la arbitrariedad que conduce a la perdición y la libertad espiritual o, en otras palabras, entre el Gran Inquisidor y Cristo. El secreto del Inquisidor, señala este autor, es su ateísmo: no cree ni en Dios ni en el hombre, ni en la unión de lo humano y lo divino; como no cree que el hombre sea capaz de tolerar el peso de la libertad, piensa que es necesario optar entre la libertad, que va asociada al sufrimiento, y el bienestar, la felicidad y la organización racional de la vida. De esta manera, “se alza contra Dios en nombre del hombre” (Berdiaev 157). Y la revolución basada en el ateísmo conduce necesariamente al despotismo ilimitado, sea de extrema derecha o de extrema izquierda, ya que se asume que los hombres serán felices cuando renuncien a la libertad.

En un trabajo mucho más reciente, van den Bercken analiza la *leyenda* y destaca la distancia que el autor toma de este pasaje al atribuírselo ficticiamente a Iván Karamázov, quien a su vez se aleja del relato al decir que es la obra de un estudiante con pájaros en la cabeza e incapaz de componer un par de versos. De acuerdo con van de Bercken, el relato describe a un Jesús histórico y toma distancia del Cristo resucitado y glorificado. Es un Cristo *kenótico*, que asume la condición de esclavo, que se expresa por medio del silencio y del perdón incondicional. Sus enseñanzas, dadas a conocer indirectamente por medio del discurso del Inquisidor, son la libertad de la voluntad, el amor a Dios y el respeto por la propia conciencia, las cuales se contraponen a una religión basada en la obediencia ciega, en los milagros y en los misterios. La fe debe venir del corazón. Al igual que Guardini, van den Bercken piensa que el aspecto central de la *leyenda* no es el rechazo al catolicismo romano, sino una crítica general en contra de la ideología religioso-colectivista de la Iglesia institucionalizada, sea esta romana u ortodoxa. La leyenda tiene, en definitiva, un sentido “trans-confesional” (Van den Bercken 92 y ss.). Dostoievski elabora una literatura teológica que pueda ser

comparada con el *Libro de Job*, que trata tanto acerca del sufrimiento humano como de la justicia divina.

Tomando en cuentas todas estas interpretaciones, volvamos ahora al texto de Dostoievski, para así responder a las preguntas planteadas, a saber, la posición de Iván respecto de su propio relato y la correcta interpretación de la leyenda, que incluye su culminación con el beso que Cristo le da al anciano Cardenal, un gesto “que le quema el corazón”.

De acuerdo con el relato de Iván, el anciano sacerdote esperaba de Jesús una réplica, un enojo, una *muestra de poder*. Cristo, en cambio, siguiendo el mandato del amor a los enemigos, no le dice una sola palabra y lo besa en los labios. Con este gesto, queda claro que Jesús actúa tal como lo hizo en su primera venida, es decir, *rechazando el poder*. No es casualidad que el pasaje escogido por el Inquisidor sea el de las tentaciones de Cristo en el desierto. Con su gesto, Jesús no solo hace caer la sofisticada argumentación de su perseguidor, sino que le manifiesta su amor incondicional.

¿Quién es, entonces, el Gran Inquisidor? El Inquisidor es un asceta que ha perdido la fe y que ha construido una religión alternativa, un *cristianismo sin Cristo*. Al final de su vida, el anciano Cardenal se encuentra con el Señor, al que ha abandonado. Pero Cristo, en vez de reprocharle su traición, le dice que a pesar de todo lo sigue amando y que no todo está perdido. ¿Por qué entonces el Inquisidor no se arrodilla ante Jesús? Su actitud es ambigua: no se arrodilla, pero tampoco lo envía a la hoguera. El problema es que a pesar de que “el beso le quema el corazón”, él “persiste en su idea”. En esta última frase vemos el parentesco espiritual que existe entre el Gran Inquisidor e Iván Karamázov. En ambos advertimos una profunda decepción existencial; ambos, a pesar de que sienten nostalgia de su antigua fe y reconocen en cierto modo la grandeza del verdadero creyente, piensan que ya es demasiado tarde para volver a creer. No solo han dejado de tener fe en Dios, sino también en el hombre y, en consecuencia, tampoco creen en el perdón y en la conversión. Es por eso por lo que Iván le dice a Aliosha, una vez terminada la conversión en la taberna, que no abandonará su idea —si Dios no existe, todo está permitido— pero que “me bastará que aquí, en alguna parte, estés tú, para no perder el amor a la vida” (Dostoievski 2017b 428). En otras palabras, a Iván también “le quemará el corazón” recordar a su hermano menor, pero, al igual que el viejo Inquisidor, “persistirá en su idea”.

Uno de los puntos centrales a la hora de interpretar *La leyenda del Gran Inquisidor* radica en la intención originaria de Iván al citarla en el contexto de la conversación con su hermano. Hemos visto que la respuesta de Aliosha Karamázov al ateísmo de protesta de su hermano Iván es el sacrificio de Cristo en la cruz. Negar este argumento implica

entonces negar que la salvación viene a la humanidad por medio de la cruz. La *leyenda* es, por lo tanto, un argumento contra la idea cristiana de salvación, ya que pretende mostrar la *inutilidad de la cruz de Cristo*. Al perder la fe en la cruz, el Inquisidor busca un medio de salvación alternativo, a saber, la dominación de corte totalitario sobre el pueblo por parte de una elite que se sacrifica por el bien común y que no tiene problemas en emplear la mentira, el engaño y la manipulación con tal de conservar la obediencia ciega del rebaño. La afirmación del Inquisidor en relación con la tercera tentación —“nosotros hace siglos estamos con él”—, tiene, por lo tanto, un carácter metafórico. Un ateo como Iván no cree ni en Dios ni en el diablo, pero identifica la mentira, el engaño y la manipulación como estrategias diabólicas, aprovechando para esto el brillante pasaje bíblico de las tentaciones en el desierto.

De acuerdo con estas consideraciones, Guardini y van den Bercken está en lo correcto al decir que la *leyenda* no es un mero ataque a la Iglesia Católica; sin embargo, Guardini se equivoca al sostener que el Jesús de la *leyenda* de no es ni mediador ni redentor. Por el contrario, y como señala Berdiaev, el relato es una apología del cristianismo escrita por un ateo, la cual da a entender que se debe elegir entre la arbitrariedad que conduce a la perdición y la libertad espiritual. El Cristo retratado en la *leyenda*, como ha visto correctamente van den Bercken, no es el Cristo resucitado y glorificado, sino un Jesús kenótico que, sin decir una sola palabra, predica que la fe debe venir del corazón y que no debe ser instrumentalizada por ninguna ideología.

En relación con la triple alternativa interpretativa planteada más arriba, a saber, si acaso Iván *defiende* o *rechaza* la postura del Gran Inquisidor o si simplemente *describe* la situación del mundo tal como la ve, la respuesta radica, como veremos en las conclusiones del presente trabajo, en la idea de voluntad de poder. Para entender mejor este punto, examinaremos ahora la figura del sacerdote asceta elaborada por Nietzsche en el tercer tratado de la *Genealogía de la moral*.

### Nietzsche y el sacerdote ascético

Quisiera destacar ahora el parentesco espiritual que existe entre el Gran Inquisidor de Dostoievski y la figura del sacerdote ascético y determinar hasta qué punto esta afinidad remite a la voluntad de poder.

En la *Genealogía de la moral* [GM] (1887), obra cercana en el tiempo y en la temática a *Más allá del bien y el mal* (1885), *El anticristo* (1888) y *El crepúsculo de los ídolos* (1889), Nietzsche propone una reconstrucción de la moral alternativa a todas las concepciones clásicas. Rechazando la idea de que el principio moral originario sea el amor al prójimo, el principio de utilidad o el imperativo categórico, el filósofo alemán, a partir de su conocimiento de la antigua Grecia, señala que la moral

originaria es la *moral de los señores*, sistema aristocrático basado en la afirmación de la vida y en el reconocimiento que los espíritus nobles hacen de su propia nobleza. La *moral de los esclavos*, en cambio, que predica la igualdad y la compasión entre los hombres, es un sistema reactivo creado por los débiles para perjudicar a los fuertes, haciéndoles sentir culpables de su fortaleza. En virtud de la *transvaloración de los valores*, el *bueno* de la moral de los señores, es decir, el aristócrata caracterizado por su valentía, arrojo, despreocupación, alegría y elaboración de sus propias reglas, pasa a ser el *malvado* de la moral de los esclavos, cuyo mayor signo es la cruz de Cristo, en la que Dios aparece identificándose con los débiles y cansados. El cambio de un sistema a otro tiene lugar por medio de la rebelión de los esclavos en la moral, ideada por un tipo de noble denominado *sacerdote judío* (Nietzsche 2016 469-472).

Lo que ofrece Nietzsche en estas páginas es, sin duda, una reconstrucción hipotética de los orígenes de la moral cristiana.<sup>3</sup> Se trata de una interpretación que pretende mostrar que las instituciones morales, a diferencia de lo que plantean las grandes tradiciones éticas, tienen un carácter contingente. De acuerdo con Nehamas,

la genealogía es interpretación en el sentido de que estudia nuestras prácticas morales no como algo dado sino como “textos”, como signos dotados de significado, como expresiones de una voluntad de poder que aspirar a ser descifrada por vía de la interpretación. (Nehamas 137)

En el primer tratado de la *Genealogía*, Nietzsche caracteriza de manera fragmentaria e insuficiente los rasgos propios del sacerdote judío, estableciendo además una comparación con la moral aristocrática.

Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como condición un físico poderoso, una salud floreciente, sobrada, rebosante, junto con lo que condiciona su conservación, la guerra, la aventura, la caza, la danza, las peleas y en general todo lo que la actividad fuerte, libre y gozosa trae consigo. La manera de valorar noble-sacerdotal tiene otras condiciones: ¡y cuando se trata de luchar, mal pintan las cosas para ellos! Sin embargo,

---

3 En relación con este problema, Janaway defiende la historicidad de la reconstrucción propuesta por Nietzsche. En el prefacio de la *Genealogía*, señala el comentarista, Nietzsche opta expresamente por desarrollar una “historia real” de la moral, esto es, explicar el origen de nuestras actuales actitudes por medio de la reconstrucción de una multiplicidad de estados mentales, actos, impulsos y mecanismos pertenecientes al pasado de la humanidad (Janaway 344). Frente a esta posición se podría argumentar que Nietzsche más bien recurre a una reconstrucción hipotética del pasado para explicar el presente, a la manera como lo hace Hobbes en el *Leviathan* o Kant en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* y en *Probable inicio de la historia humana*.

los sacerdotes son, como es sabido, los *peores enemigos*, los *más malvados* —¿por qué? Porque son los más impotentes. (Nietzsche 2016 467)

El resentimiento lleva al sacerdote judío a *crear valores*, los valores propios de los esclavos. El sacerdote judío crea, entonces, una interpretación de la moral que favorece sus intereses, es decir, los intereses de los débiles, a quienes les beneficia que los fuertes se avergüencen de su fortaleza y se sometan a una moral igualitaria. El éxito de esta interpretación radica, para Nietzsche, en que los valores propios de los esclavos —bondad, compasión, piedad— son considerados todavía veinte siglos más tarde “los valores en sí”, lo bueno “por naturaleza”. La interpretación cristiana de la moral no se reconoce como tal. El genealogista, en cambio, piensa que “hay algo totalmente diferente tras las cosas: no un secreto esencial e intemporal, sino el secreto de que no tienen esencia o que su esencia fue constituyéndose de modo paulatino a partir de formas ajenas” (Nehamas 143). Esta tesis conduce directamente al perspectivismo nietzscheano.<sup>4</sup>

La figura del sacerdote reaparece en el tercer tratado de la *Genealogía de la moral*, que se titula “¿Qué significan los valores ascéticos?”. Para el artista, dice el autor, los valores ascéticos no significa nada. Para los filósofos y hombres de letras, el olfato para descubrir las condiciones propicias para la espiritualidad. Para los sacerdotes, finalmente, se trata de un instrumento de poder y la autorización para buscar la nada, es decir, a Dios (Nietzsche 2016 513).

Todo animal, incluido el filósofo, busca las condiciones óptimas para descargar su fuerza y lograr un máximo de sentimiento de poder. Por eso el filósofo aborrece el matrimonio y todo lo que perjudique su independencia (Nietzsche 2016 520-521). El filósofo anhela estar *libre de obligaciones*. Su *instinto dominante lo conduce hacia el ideal ascético* (Nietzsche 2016 521-524). Él cultiva un ascetismo no moral, el cual “es resultado y manifestación de la voluntad de poder; su sentido es la voluntad de poder” (Nehamas 147); el ascetismo moral, en cambio, que

---

4 El perspectivismo nietzscheano supone que “el mundo en sí mismo no tiene rasgos, y, por lo tanto, no es posible representarlos ni correcta ni incorrectamente. Pensar que somos necesariamente incapaces de representarnos al mundo con exactitud presupone aceptar que la apariencia del mundo difiere radicalmente de su realidad. Nietzsche, sin embargo, niega la presuposición misma: no ‘conocemos’ lo suficiente para poder efectuar tal distinción. Simplemente carecemos de un órgano para el conocimiento, para la ‘verdad’” (Nehamas 66). De esto se sigue que lo que es verdadero o falso lo es solamente desde un punto de vista, pero no desde todos: por ejemplo, las virtudes de la gente corriente pueden ser vicios o debilidades en un filósofo. Todo esto parece indicar que Nietzsche aceptaría una teoría pragmática de la verdad, es decir, la idea de que la verdad es aquello que es útil y valioso para la especie humana.

es propio del sacerdote ascético, “es la manifestación de una voluntad de poder que aspira a su propia aniquilación” (Nehamas 148).

El sacerdote ascético tiene en el ideal ascético su fe, su voluntad, su interés. Su derecho a existir depende de él. La idea por la que se lucha es el valor que el sacerdote ascético da a la vida. En el sacerdote ascético *la vida se niega a sí misma*, porque se la considera un puente hacia otra vida totalmente distinta. El asceta trata a la vida como si fuese un camino erróneo. En la tierra ha florecido una especie hostil a la vida (Nietzsche 2016 527-529). La “vida contra la vida” es, sin embargo, una contradicción aparente: el ideal ascético “nace del instinto de protección y de curación de una vida que se está degenerando” (Nietzsche 2016 530-531). Protege la vida enferma.

Pero los enfermos son el mayor peligro para los sanos. Hay que temer la gran náusea y la gran compasión ante el hombre, porque ellas en conjunto generan el nihilismo. En el suelo del desprecio de sí crecen todo tipo de plantas venenosas. Los débiles también tienen voluntad de poder: quieren que los dichosos se avergüencen de su felicidad (Nietzsche 2016 531-534). El sacerdote ascético es el salvador, el pastor y el defensor del rebaño enfermo: debe defenderlo de los sanos. Sin embargo, “al calmar el dolor provocado, envenena al mismo tiempo la herida”. El sacerdote ascético es el *que altera la dirección del resentimiento*. Todo el que sufre busca la causa de su sufrimiento y quiere anestesiar el dolor por medio del afecto; disfruta de sus sentimientos dolorosos. Para reorientar el resentimiento, el sacerdote recurre a los conceptos de pecado, corrupción y condenación. El sacerdote ascético le dice a su rebaño: *tú eres el único culpable de tu sufrimiento* (Nietzsche 2016 534-537). La pecaminosidad, así como el dolor psíquico, no son más que una mera interpretación de un hecho fisiológico.

El sacerdote combate el sufrimiento, no aquello que lo causa: su genialidad consiste en el alivio, en el consuelo. El displacer dominante se combate reduciendo la sensación de vitalidad hasta su punto más bajo: *se busca no querer, no desear, no amar, no odiar...* Esto lleva a un *estado hipnótico que se ha interpretado como una liberación de toda ilusión o como la unión mística con Dios, es decir, con la nada* (Nietzsche 2016 537-540). Otra estrategia contra el displacer dominante son la actividad maquinal (“la bendición del trabajo”), las pequeñas alegrías, el “causar alegría”. Al predicar el amor al prójimo, se exalta de manera prudente la voluntad de poder, la cual lleva a “formar un rebaño”. Los enfermos tienden a la organización gregaria; los fuertes, en cambio, tienden a disgregarse (Nietzsche 2016 540-542). Todos los medios del sacerdote tienden a provocar un exceso cualquiera del sentir, cuyo efecto es anestesiar el dolor. Lo propio del alma moderna no es la mentira, sino “la arraigada *inocencia* de su mendacidad moralista” (Nietzsche 2016 543).

El afán de producir un exceso en el sentir llega a su cumbre en el sentimiento de culpa, que permite decirle al pecador que él es el culpable de su propio sufrimiento. “Por todas partes la mala conciencia, esa bestia horrible... (Lutero)” (Nietzsche 2016 545). Este método ha “mejorado” al hombre: lo ha domesticado, reblandecido, castrado; en realidad, este tratamiento ha enfermado al hombre, destruyendo su sistema nervioso, así como la salud y el vigor de la raza (Nietzsche 2016 547). No solo se ha corrompido la salud, sino también el gusto por las artes y las letras (Nietzsche 2016 547 y ss.).

La posición de Nietzsche en relación con los ideales ascéticos es compleja. Por una parte, reconoce que ellos son *medios necesarios* para sacar adelante cualquier tarea que tenga cierta grandeza. Por otra, piensa que en manos de la religión y particularmente en manos del sacerdote, los ideales ascéticos sirven a la causa de la domesticación del hombre y de la “voluntad de nada”. El ideal ascético, sin embargo, preserva la vida, aun cuando sea a costa de aumentar la sensación de desagrado consigo mismo, como ocurre con los santos, que se ven a sí mismos como los mayores pecadores. Los seres débiles quieren la nada, y así paradójicamente su voluntad queda preservada al hacer suyo un ideal que conduce al descanso eterno, al *Sabbat*, a Dios; es decir, desde la perspectiva de Nietzsche, a la nada.

En el sacerdote ascético, a diferencia del señor de la moral originaria, la voluntad de poder se manifiesta de manera torcida y manipuladora. Su triunfo consiste en que los nobles se avergüencen de su felicidad. Como señala Nehamas, el ideal ascético

se presenta como texto y no como interpretación, cuando de hecho es una interpretación del ‘texto’ constituido por las vidas de los pobres y oprimidos, lo que en sí mismo es el producto de innumerables interpretaciones e inversiones previas de anteriores modos de vida. (Nehamas 139)

De esta manera, el ascetismo niega el carácter contingente de la historia y la legítima pluralidad de diversas formas de vida. Negar el carácter interpretativo de todo saber, incluida la ciencia, es una forma de dogmatismo.

A las características propias del sacerdote enumeradas en el primer tratado de la *Genealogía*, se agrega ahora la manipulación por medio de la culpa puesta al servicio de la voluntad de poder, la cual, sin embargo, queda unida a una cierta vocación humanitaria. En este sentido, dice Nietzsche que

hemos de considerar que el sacerdote ascético es el salvador, el pastor y el defensor predestinado del rebaño enfermo: solo así entenderemos lo extraordinario de su misión histórica. Su reino consiste en *dominar a quienes sufren*, a eso le lleva su instinto, en eso está su arte más propia,



su maestría, la felicidad que le toca. El mismo tiene que estar enfermo, tiene que estar emparentado con los enfermos y los delincuentes para entenderlos, —para entenderse con ellos; más también tiene que ser fuerte, más dueño de sí que otros, es decir, íntegro en su voluntad de poder, para obtener la confianza y el temor de los enfermos, y así poder ser para ellos apoyo, resistencia, amparo, empuje, adiestrador, tirano y dios. Él tiene que defender a su rebaño— ¿de quién? De los sanos, sin duda, y también de la envidia a los sanos; él tiene que ser el adversario natural, *el que desprecie* toda salud y poderío que sean brutos, impetuosos, sin freno, y tengan la insensibilidad y la fuerza violenta del animal de rapiña. (Nietzsche 2016 534)

En este importante pasaje podemos apreciar las notables semejanzas que existen entre el sacerdote ascético y el Gran Inquisidor. Ambos comparten el mismo afán de dominar a los débiles, son expertos manipuladores y mantienen rigurosas prácticas ascéticas. Ambos comparten además un cierto “amor a la humanidad” de corte paternalista, en virtud del cual se sitúan como guías o pastores de un pueblo o rebaño infantilizado. El sacerdote ascético, por su parte, tiene una posición ambigua en el orden jerárquico social de Nietzsche. Por un lado, forma parte de la nobleza, entre otras razones, porque solo los nobles son creadores de valores. Por otro lado, no comparte los rasgos de fortaleza propios de los señores. Dado que participa de la debilidad, se identifica con la suerte de los esclavos, y los utiliza y manipula para mejorar su posición en la jerarquía social (Anderson 24-55). De esa manera subrepticia, el sacerdote ascético muestra su voluntad de poder; el Gran Inquisidor, en cambio, no se mezcla en lo más mínimo con el rebaño. El sacerdote ascético tiene una actitud compasiva con quienes acuden a él, aunque sea para culparles de su propio sufrimiento; en el Cardenal Inquisidor, en cambio, predomina la crueldad.

La similitud más esencial entre ambas figuras la encontramos en el parágrafo final del tercer tratado de la *Genealogía de la moral*. En ese texto, Nietzsche afirma que

si se prescinde del ideal ascético: entonces el hombre, el *animal* hombre no ha tenido hasta ahora sentido alguno. Su existencia en el mundo carecía de objeto: “¿para qué el hombre?” —era una pregunta sin respuesta: faltaba la *voluntad* de hombre y de mundo; tras el destino de cada hombre grande sonaba un “¡para nada!” todavía más grande. Eso es lo que significa el ideal ascético: que *faltaba* algo, que un *vacío* enorme rodeaba al hombre— y él no sabía justificarse, aclararse, afirmarse, *sufría* el problema de su sentido [...]. El hombre, el animal más valiente, el más habituado a sufrir, *no* niega el sufrir en sí: lo quiere, lo busca incluso, dando por supuesto que se le muestre que tiene un *sentido*, que el sufrir tiene un *para qué*. No el sufrir, sino el sinsentido del sufrir es la maldición

que se ha extendido hasta ahora sobre la humanidad, —¡y el ideal ascético le ofreció un sentido! (Nietzsche 2016 560)

La gran paradoja del sacerdote ascético es que *su voluntad de nada, de negación de la vida*, no deja de ser una voluntad y que por medio de la dominación salva a su rebaño del sin sentido, porque “el hombre prefiere querer *la nada* a no querer” (Nietzsche 2016 560). ¿Hace algo similar el Gran Inquisidor en la Sevilla del siglo xvi?

Decíamos más arriba que al perder la fe en la cruz, el Gran Inquisidor, asceta y humanista, buscó un medio de salvación alternativo al sacrificio de Cristo, a saber, la dominación de corte totalitario sobre el pueblo por parte de una elite que se sacrifica por el bien común y que no tiene problemas en emplear la mentira, el engaño y la manipulación con tal de conservar la obediencia ciega del rebaño. Se trata del mismo problema que se planteaba en el caso del sacerdote ascético: después de la muerte de Dios, el hombre queda completamente desorientado. Al igual que el sacerdote ascético, el Gran Inquisidor es ateo y, por lo tanto, tampoco cree ni en el hombre ni en la libertad. A diferencia de Jesús, quien predica la libertad evangélica, el Inquisidor es un aristócrata que divide a los hombres entre débiles y fuertes, y actúa en consecuencia generando un sistema de corte totalitario con justificaciones religiosas.

## Conclusiones

Más allá de sus evidentes diferencias, al sacerdote ascético y al Gran Inquisidor tienen en común el violento rechazo a la idea de la redención de la humanidad por medio de la cruz y la búsqueda de un método alternativo de salvación de la humanidad.

De acuerdo con *Más allá del bien y el mal*, Nietzsche defiende la idea de que la vida es voluntad de poder, es decir, que todo ser vivo quiere dominar por sobre los demás.<sup>5</sup> Sin embargo, hay buenas razones

---

5 De acuerdo con Nietzsche, la libertad de la voluntad “es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer [...] un hombre que realiza una *volición* —es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece, o el cree que obedece [...] nosotros somos a la vez los que mandan y los que obedecen y, además, conocemos, en cuanto somos los que obedecen, los sentimientos de coaccionar, urgir, resistir, mover, los cuales suelen comenzar inmediatamente después del acto de la voluntad; en la medida en que, por otro lado, tenemos el hábito de pasar por alto, de olvidar engañosamente esa dualidad, gracias al concepto sintético ‘yo’, ocurre que de la volición se ha enganchado, además, toda una cadena de conclusiones erróneas, y, por lo tanto, de valoraciones falsas de la voluntad misma— de modo que el volente cree de buena fe que la volición *basta* para la acción” (Nietzsche 2016 50-51; cf. 257 y ss.). Como vemos en este pasaje, Nietzsche *describe* el funcionamiento de la voluntad

textuales para sostener que esta no es una afirmación ontológica, como piensa, entre otros, Heidegger, sino una más de las interpretaciones posibles, formulada por esto en modo subjuntivo. Esto es coherente con el perspectivismo de Nietzsche.

Sin entrar en la discusión especializada acerca del sentido y alcance de este concepto, es posible afirmar que la voluntad de poder es el motivo central detrás de las acciones del sacerdote ascético y del Gran Inquisidor. Ambos quieren dominar a los débiles para así conseguir la felicidad universal. Se trata, por lo tanto, de un proyecto de corte utilitarista. Como señala Nietzsche, los débiles también tienen voluntad de poder: quieren que los dichosos se avergüencen de su felicidad (Nietzsche 2016 531-534). El sacerdote ascético es el salvador, el pastor y el defensor del rebaño enfermo: debe defenderlo de los sanos. Sin embargo, “al calmar el dolor provocado, envenena al mismo tiempo la herida”. El sacerdote ascético es el *que altera la dirección del resentimiento*. Para lograrlo, recurre a los conceptos de pecado, corrupción y condenación. El sacerdote ascético cultiva los valores ascéticos; para ellos “se trata de un instrumento de poder y la autorización para buscar la nada, es decir, a Dios” (Nietzsche 2016 507); en la figura del sacerdote ascético el ascetismo “es la manifestación de una voluntad de poder que aspira a su propia aniquilación” (Nehamas 147).

De una manera sorprendentemente similar, el Gran Inquisidor se declara protector de los débiles, ya que son incapaces de alcanzar la libertad espiritual y necesitan a alguien ante quien inclinarse. Nosotros, afirma,

hemos rectificado tu obra y la hemos basado en el *milagro*, en el *misterio* y en la *autoridad*. Los hombres se han puesto muy contentos al

---

para das a entender que *toda voluntad es voluntad de poder*. Esta tesis, sin embargo, está lejos de ser demostrada: que la voluntad en ocasiones sea expresión de dominación no implica que esto ocurra en todos los casos. Nietzsche tiene razón, entonces, en plantear su tesis central en términos hipotéticos, porque carece de los argumentos necesarios para afirmarla en términos categóricos. Esta afirmación perspectivista de la voluntad de poder la encontramos formulada con claridad en el párrafo 36 de *Más allá del bien y el mal*, Nietzsche afirma: que “el mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, —sería cabalmente “voluntad de poder” y nada más” (Nietzsche 2017 78-79). Nietzsche piensa que la filosofía está lejos de ser una disciplina objetiva e imparcial: detrás de ella también se encuentra la voluntad de poder. La filosofía “siempre crea el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de ‘crear el mundo’, de ser *causa prima* [causa primera]” (Nietzsche 2017 37). De esta manera, Nietzsche abandona la noción de verdad como correspondencia entre el enunciado y el mundo, o, si se quiere, entre el enunciado y el fenómeno y la remplaza por el perspectivismo, es decir, la idea según la cual no existe una visión neutral de la realidad, sino que todo lo percibimos y afirmamos desde un sistema de creencias del cual no nos podemos desprender (Nietzsche 53-56).

verse conducidos otra vez como un rebaño y al darse cuenta de que, por fin, se les ha retirado de los corazones aquel espantoso don, que tantos sufrimientos les había acarreado. (Dostoievski 2017b 416)

El punto central que el sacerdote ascético y el Gran Inquisidor tienen en común radica entonces en que ambos dividen a la humanidad en fuertes y débiles, y se consideran parte de una pequeña élite capacitada para conducir a la humanidad, la cual permanece en un estado de perpetua incapacidad. El Gran Inquisidor piensa que la redención que pudo tener lugar por medio de la cruz ha fracasado; así también, el sacerdote ascético, a pesar de ser en teoría un hombre religioso, tampoco cree que el cristianismo ofrezca redención alguna y se conforma con hacer más llevadera la vida del rebaño. Ambas figuras, por lo tanto, existen y actúan en el horizonte del nihilismo y, para enfrentarlo, cultivan conscientemente la voluntad de poder. Pero ¿qué entendemos por nihilismo?

En un fragmento escrito en el otoño de 1887 Nietzsche afirma: “Nihilismo: falta el fin; falta la respuesta al ‘¿para qué?’; ¿qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizaron*” (Nietzsche, 2016 9 [35]).

El nihilismo “es la situación de desorientación que aparece una vez que fallan las referencias tradicionales, o sea, los ideales y los valores que representaban la respuesta al “¿para qué?”, y que como tales iluminaban el actuar del hombre” (Volpi 16).

Esta es precisamente la situación en que el Gran Inquisidor cree encontrarse en la Sevilla del siglo XVI y la que Nietzsche diagnostica a finales del siglo XIX cuando habla de la “muerte de Dios”: una desorientación radical, un rebaño que necesita un nuevo pastor. No es necesario que el pastor crea su propio discurso, basta con que sea capaz de consolar a sus protegidos, que son como niños desamparados, por medio del engaño, asumiendo que solo unos pocos elegidos serán capaces de soportar el peso de la trágica verdad acerca de la condición humana, a saber, que no hay Dios, que la vida humana no tiene sentido y que la cruz de Cristo fue un sacrificio inútil.

Iván Karamázov, sin embargo, niega que el Gran Inquisidor sea similar los jesuitas, quienes son simplemente el ejército de Roma y se mueven “por un simple afán de poder, de sucios bienes terrenales, de esclavización...” (Dostoievski 2017b 423). Aliosha argumenta que la figura del Gran Inquisidor es una fantasía; su hermano en cambio, le pregunta: “¿Por qué no puede haber entre ellos– jesuitas e inquisidores– ni un solo mártir torturado por un noble sufrimiento y lleno de amor por la humanidad?” (Dostoievski 2017b 423). Ambos hermanos, en todo caso, están de acuerdo en que el secreto del Inquisidor es su

ateísmo. Iván piensa que debe haber habido hombres como él dentro de las filas de la Iglesia, antiguos creyentes que finalmente comprendieron la necesidad del engaño y la mentira para llevar a los hombres a la muerte y a la destrucción, pero sin que ellos se dieran cuenta, “para que por lo menos en el camino esos lamentables ciegos se consideren felices” (Dostoievski 2017b 424). De esta manera, Aliosha asimila al Inquisidor con el sacerdote ascético, en la medida en que este último le ofrece al rebaño la posibilidad de darle sentido a su sufrimiento (Nietzsche 2016 560).

Por otra parte, la aguda descripción del sacerdote ascético nos permite comprender de mejor manera el carácter y la psicología del Gran Inquisidor. En él conviven el paternalismo, el racionalismo y la soberbia. A diferencia de Nietzsche, sin embargo, quien identifica vida y voluntad de poder, Dostoievski considera que la búsqueda del poder es una tentación que puede llevar a la humanidad a su perdición. El autor ruso hace suyo el rechazo de Cristo a las tres tentaciones y se sitúa del lado de Aliosha Karamázov, quien afirma que el Cristo crucificado es la respuesta definitiva de Dios al sufrimiento humano.

Ante el racionalismo de Iván y el cinismo del Gran Inquisidor, Dostoievski dispone de la fe en Cristo, que es, al mismo tiempo, fe en la libertad propia de la condición humana. Fiel a su visión del mundo, el gran autor ruso desconfía de la razón separada de la fe, ya que ella lleva a la locura y al colapso moral. La respuesta de Dostoievski al Gran Inquisidor, como muestra Frank, es indirecta: Iván Karamázov, atormentado por la culpa y por sus angustias existenciales, termina perdiendo la razón. Para Aliosha, en cambio, se abre un futuro luminoso no el convento, sino en el mundo, donde el Stárets Zósima le ha mandado quedarse para sufrir y buscar la felicidad.

En un mundo y en una época que ha dejado de creer en el Evangelio y en los cuales los totalitarismos del siglo xx han dado lugar a una sociedad que se niega a enfrentar sus propios miedos y angustias existenciales, *La leyenda del Gran Inquisidor* sigue siendo un relato profético que nos habla del peligro que implica intentar reemplazar la libertad humana y la fe en Dios por una utopía del control total. Nietzsche, desde la ética de la autenticidad propuesta por Zaratustra, y Dostoievski, desde el cristianismo ortodoxo, proponen caminos de salida a la crítica situación en que quedó la humanidad a partir del acontecimiento denominado la “muerte de Dios”. Se trata, sin embargo, de respuestas de signo contrario. Mientras Nietzsche recurre a la voluntad de poder y busca la plenitud humana en el *amor fati*, Dostoievski encuentra el camino hacia la plenitud en la aceptación de la finitud y en la fe en Cristo. Quién tenga la razón en sus planteamientos, es una pregunta que interpela a toda persona que busque desentrañar el misterio de la condición humana.

## Bibliografía

- Berdiaev, Nikolái. *El credo de Dostoievski*. Apolo, 1951.
- De Lubac, Henri. *El drama del humanismo ateo*. Ediciones Encuentro, 1990.
- Dostoievski, Fiodor. *Crimen y castigo*. Alianza, 2016a.
- Dostoievski, Fiodor. *El idiota*. Alianza, 2016b.
- Dostoievski, Fiodor. *Los demonios*. Alianza, 2017a.
- Dostoievski, Fiodor. *Los hermanos Karamázov*. Alianza, 2017b.
- Frank, Joseph. *Dostoievski. El manto del profeta. 1871-1881, Biografía, Tomo V*. FCE, 2010.
- González Vallejos, Miguel. *Filosofía de la cruz*. Ediciones uc, 2023.
- Guardini, Romano. *El universo religioso de Dostoievski*. Emecé, 1954.
- Janaway, Christopher. "Naturalism and Genealogy." *A Companion to Nietzsche*. Editado por Keith Ansell-Pearson. Blackwell, 2009. 337-352.
- Janier Anderson, R. "On the Nobility of Nietzsche's Priest." *Nietzsche's On the Genealogy of Morality*. Editado por Simon May. Cambridge University Press, 2011. 24-55.
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche, la vida como literatura*. FCE, 2002.
- Nietzsche, Friederich. "Kritische Studienausgabe." *Obras Completas iv. Fragmentos póstumos*. Traducido por Jaime Aspiunza et al. Tecnos, 2016.
- Nietzsche, Friederich. *Más allá del bien y el mal*. Traducido por Pascual Sánchez. Alianza, 2017.
- Stepenberg, Maia. *Against Nihilism. Nietzsche Meets Dostoevsky*. Blake Rose Books, 2019.
- Steiner, George. *Tolstói o Dostoievski*. Siruela, 2002.
- Stellino, Paolo. *Nietzsche and Dostoievski. On the Verge of Nihilism*. Peter Lang, 2015.
- Van den Bercken, Wil. *Ficción cristiana y realismo religioso en las novelas de Dostoievski*. Anthem Press, 2011.
- Volpi, Franco. *El nihilismo*. Traducido por A. Vigo y C. del Rosso. Biblos, 2004.