

NIETZSCHE, EL PROFETA DEL RENACIMIENTO RELIGIOSO
DE OCCIDENTE. SOBRE LA RECEPCIÓN DE NIETZSCHE
EN RUSIA (1890-1917)

Nietzsche, Prophet of Religious Renaissance in the West.
On Nietzsche's Reception in Russia (1890-1917)

Miriam Fernández Calzada

IES Victorio Macho de Palencia

RESUMEN: El artículo establece las líneas generales del destino del superhombre y Dioniso en Rusia entre los escritores simbolistas D. Merezhkovski, V. Ivánov y A. Biely, todos ellos representantes de los llamados «buscadores de Dios» (*bogoiskateli*). Los buscadores de Dios son un grupo, heterogéneo en sus propuestas, de filósofos y escritores simbolistas que persiguen un mismo objetivo: revitalizar la religión cristiana. Acuden a Nietzsche en quien ven al profeta de la nueva religiosidad buscada. Esta percepción eminentemente religiosa de Nietzsche está condicionada por la filosofía de Vladímir Soloviev.

Palabras clave: superhombre – Dioniso – simbolismo ruso – filosofía religiosa rusa

ABSTRACT: The article outlines the destiny of the *Übermensch* and Dionysus in Russia among the symbolist writers D. Merezhkovski, V. Ivanov, and A. Biely, all members of the so-called «God-seekers» (*bogoiskateli*). The God-seekers are a group of philosophers and symbolist writers, heterogeneous in their proposals, pursuing the same goal: to revitalize Christian religion. In Nietzsche they see the prophet of the new religion sought. This eminently religious perception of Nietzsche was conditioned by the philosophy of Vladimir Soloviev.

Keywords: *Übermensch* – Dionysus – Russian Symbolism – Russian Religious Philosophy

«Nietzsche nos mostró el camino. Debemos buscar aquello que se encuentra *por encima* de la compasión, *por encima* del bien. Debemos buscar a Dios». Con estas palabras concluye Lev Shestov (1866-1938) el ensayo titulado *El bien en la doctrina de Tolstoi y Nietzsche. Filosofía y predicación*¹ (1900). La última frase

1. L. Shestov, *Dobro v uchenii gr. Tolstogo i F. Nietzsche. Filosofii i propoved'*, en VV. AA., *Nietzsche: Pro et contra. Antologíia*, San Petersburgo: RJGI, 2001, p. 444. En este breve ensayo, Shestov plantea una interpretación en clave religiosa de la fórmula nietzscheana «más allá del bien y del mal». Shestov compara la apasionada búsqueda de Nietzsche de una verdad más allá del bien y del mal con la actitud cobarde de Tolstoi. El novelista ruso, ante los problemas sociales que asolan a la población de Moscú, se retira a sus posesiones para dedicarse al autoperfeccionamiento. Desde ese momento, predica una moral de autonegación y proclama la identidad del bien y Dios. Nietzsche, que ha llevado una vida virtuosa, es golpeado injustamente por la enfermedad tras escribir *El nacimiento de la tragedia*. De su enfermedad Nietzsche aprende que la naturaleza es despiadada; el sufrimiento, inexplicable, incausado; que el bien (Dios) ha muerto. El mal es tan necesario como el bien. Tal y como se afirma en el Nuevo Testamento (Mateo 5, 45), el sol brilla tanto para los buenos

es, probablemente, el origen del término «buscadores de Dios» (*bogoiskateli*), uno de los fenómenos culturales más interesantes del Siglo de Plata en Rusia. Se trata de un grupo de filósofos y escritores, muy heterogéneo en sus propuestas, que desarrolló su actividad entre 1890 y 1917. Les unía un mismo propósito, que era el mismo que el de la *intelligentsia* radical rusa del momento: encontrar una solución a los problemas sociales y culturales de Rusia. Frente al materialismo y ateísmo que caracterizaba a los radicales rusos de la época, los *bogoiskateli* pensaron que esa solución pasaba por una previa reorientación del pensamiento gracias a una revitalización del sentimiento religioso (cristiano).

Como señala Grillaert, los buscadores de Dios emergen de la coalición de dos grupos separados². Por un lado, están los escritores y poetas simbolistas que siguen la línea de pensamiento abierta por Dmitri Merezhkovski (1865-1941), el primero en formular la idea de crear una «nueva conciencia religiosa». Los poetas Viacheslav Ivánov (1866-1949) y Andrei Biely (1880-1934) son otros de sus célebres corifeos. Por otro lado, están algunos de los principales representantes de la llamada filosofía religiosa rusa, entre los que cabe citar a Nikolai Berdiáev (1874-1948), Simon Frank (1877-1950), o Sergei Bulgakov (1871-1944). La centralidad que la religión adquiere en sus propuestas teóricas no es innovadora, siguen a Fiodor Dostoievski (1821-1881) y a Lev Tolstoi (1828-1910). Siguen a Vladímir Soloviev (1853-1900), de quien emana la fuerza inicial y decisiva que alimentó a la filosofía religiosa rusa posterior. Pero siguen también a Nietzsche. Es más, no es exagerado hablar de una lectura entusiasta y apasionada de Nietzsche en quien ven a un profeta, a un místico, a un pensador religioso en cuya obra se encuentran las claves que permitan infundir la buscada nueva vida para el cristianismo.

Se trata de una lectura creativa, quizá atípica o anómala, de Nietzsche que reconfigura ciertos aspectos de su pensamiento. Como apunta Sineokaia, esta lectura responde a las necesidades del momento histórico y está en conexión con el contexto filosófico en el que se recibe el pensamiento de Nietzsche³. Nietzsche dejó una huella profunda en Rusia durante un periodo comprendido aproximadamente entre 1890 y 1920, años en los que transcurre el llamado Siglo de Plata, uno de los periodos más fecundos del arte, la literatura y la filosofía en Rusia. Es el periodo que Rosenthal llama de «rusificación de Nietzsche». Su nombre acabó erigiéndose en símbolo y promesa de una nueva época. Y, aunque al parecer, no todos los buscadores de Dios habían leído a Nietzsche, sus ideas flotaron en el ambiente durante esas décadas, fecundando las mentes rusas de muy diversas formas⁴. Este efecto fértil se dejó sentir no sólo sobre los buscadores de Dios,

como para los malos. El sufrimiento permitió a Nietzsche captar el sentido profundo y oculto de las Escrituras.

2. N. Grillaert, *What the God-seekers found in Nietzsche. The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance*, Amsterdam: Rodopi, 2008, p. 14.

3. I. Sineokaia, «Vospriiatie idei Nietzsche v Rossii: osnovnye etapy, tendentsii, znachenie», en N. Motroshilova y I. Sineokaia (eds.), *Friedrich Nietzsche i filosofii v Rossii*, San Petersburgo: RJGI, 1999, p. 8.

4. V. G. Rosenthal, *New Myth, New World. From Nietzsche to Stalinism*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2002, p. 2. En general, la recepción del pensamiento de Nietzsche en Rusia se produjo con cierto retraso respecto al resto de Europa. La primera traducción al ruso (*Así habló Zaratustra*) es de 1898. Soloviev, Merezhkovski o Ivanov leían a Nietzsche en alemán, también circulaban traducciones al francés de algunas de sus obras. Cf. I. Sineokaia, art. cit., p. 11.

también sobre algunos marxistas como M. Gorki (1868-1936) o A. Lunacharski (1875-1933), quienes elaboraron una teoría alternativa, la «construcción de Dios» (*bogostroitelstvo*). Respecto al grupo de filósofos, la apropiación creativa de Nietzsche comenzó con la publicación de una serie de conferencias publicadas posteriormente bajo el título *Problemas del idealismo* en 1902 en las que pensadores como Berdiáev o Frank tratan de combinar la ética kantiana con Nietzsche con el propósito de dar un énfasis mayor a la libertad y a la autorrealización. Nietzsche es visto como el abogado de una moral más elevada, el creador de nuevos valores y de una nueva cultura... En todo caso, se trata de un tema demasiado complejo como para ser estudiado en profundidad en los límites de este breve estudio, en el que sólo se perfilarán las líneas maestras de la interpretación de Nietzsche dentro del simbolismo.

En el caso de los escritores y poetas simbolistas, esta lectura es además una lectura sesgada y parcial de la obra de Nietzsche que se limita, aunque no de modo exclusivo, a *El nacimiento de la tragedia* y *Así habló Zaratustra* y gira en torno a Dioniso y, sobretodo, el superhombre. La centralidad del superhombre en la interpretación rusa de Nietzsche, se debe a la influencia que ejerció Vladimir Soloviev sobre los buscadores de Dios.

Dentro del periodo de 'rusificación' de Nietzsche (1890-1920), pueden establecerse dos fases: la última década del siglo XIX, caracterizada por una actitud crítica o cautelosa, y una segunda fase, entusiasta-apologética, que corresponde a las dos primeras décadas del siglo XX. Soloviev es el principal representante de la primera fase y el filósofo ruso más importante de la historia, al menos así está considerado por la mayoría de historiadores de la filosofía rusa. En términos generales, la filosofía rusa se caracteriza por un marcado compromiso con la realidad, en principio social, y posee una clara vocación transformadora. En Soloviev esta vocación se torna transfiguradora y su compromiso adquiere dimensiones cósmicas. Con un proyecto filosófico que recuerda al neoplatonismo florentino, Soloviev entiende que la humanidad está destinada a continuar y terminar conjuntamente con Dios la creación, cuyo estado final consiste en el establecimiento del Reino de Dios en este mundo, la transfiguración de la humanidad y de toda la realidad.

La filosofía de Soloviev, como lo más destacable de la filosofía rusa, es una filosofía religiosa (cristiana). Dentro de esta tradición religioso-filosófica, y desde Piotr Chadaev (1794-1856), el iniciador de tal tradición, el cristianismo se entiende como la fuerza espiritual que dirige el curso de la historia en Europa. El verdadero sentido del cristianismo consiste en sentir esa fuerza y fundirse, junto a los demás, con ella. Para la escuela de la filosofía eslavófila, cuya línea de pensamiento continúa Soloviev en esta cuestión, Occidente por su excesivo racionalismo e individualismo está embotando, obstaculizando y perdiendo la capacidad de captar esa fuerza.

Soloviev, que inició su carrera con una crítica a la filosofía occidental, plantea su filosofía como una alternativa que pretende salvar una civilización, la occidental, fragmentada y moribunda. Su alternativa consiste en una reinterpretación del cristianismo para hacer de éste lo que *debe* ser, la fuerza real capaz de transfigurar y espiritualizar la realidad. Esto último supone liberar el mundo material del efecto destructivo del espacio y el tiempo, eternizar lo material en un mundo de belleza, o lo que es lo mismo, el establecimiento del Reino de Dios en la tierra, estadio final del proceso evolutivo de creación tal y como Soloviev

lo entiende. La consecución de este fin requiere de la participación consciente y activa de todos los seres humanos que han de actuar coordinados formando un organismo colectivo. Para ello, la humanidad ha de ir más allá de sí misma hacia su estado ideal, la Divinohumanidad, el concepto clave en su reinterpretación del cristianismo⁵.

Soloviev considera que el hombre está llamado a convertirse en partícipe activo del plan de creación divino y esto exige buscar el modo de desplegar el potencial creativo humano, de potenciar lo intuitivo y lo irracional de la conciencia. El estadio final de la creación es una espléndida obra de arte, que parcialmente, es capaz de entrever y plasmar, aquí y ahora, aunque parcialmente el verdadero artista. Además, el ser humano ha alcanzado la perfección en lo que se refiere a su forma biológica, por lo que toda evolución posterior sólo puede consistir en dar un paso que le lleve más allá de su estado material, animal-humano, hacia el estado divinohumano. El hombre, en definitiva, debe ir más allá de sí mismo y transformarse en superhombre.

Próximo y emparentado al concepto de la Divinohumanidad está en Soloviev el de la «suprahumanidad». De lo suprahumano, Soloviev habló ya en las *Conferencias sobre la Divinohumanidad*, antes de comienzos de la década de 1890, que es cuando toma contacto con la obra de Nietzsche. En *Historia y futuro de la teocracia* (1885) la asociación entre el Dios-hombre (Cristo) y la idea de superhombre es explícita:

El verdadero ser humano, el hijo legítimo del hombre [...] es el Dios-hombre Cristo, que superó incondicionalmente la limitación humana. El Dios-hombre es el final y el fin de la naturaleza humana y al mismo tiempo, es para nosotros el primogénito o la base determinante de una nueva forma suprahumana, en la cual la humanidad, elevándose sobre sí misma, se unirá a la Divinidad para ser parte constituyente del Reino de Dios⁶.

El fin del desarrollo humano es una apoteosis colectiva de la humanidad que restaura su semejanza perdida con Dios.

Hay ciertos paralelismos entre Soloviev y Nietzsche. Su pensamiento está orientado escatológicamente, ambos hablan del fin de la historia occidental cristiana, pero con valoraciones diferentes. Los dos ven deficitarias las concepciones materialistas y positivistas del ser humano y sugieren un modelo antropológico que despierte el potencial creativo del ser humano. Nietzsche buscará ese patrón en una antropología que supere el cristianismo, mientras que Soloviev pretende conseguir ese objetivo inyectando nueva vida al cristianismo⁷.

5. El proyecto filosófico de Soloviev se encuentra desplegado ya en las obras centrales de su primera etapa creativa: *Los principios filosóficos del conocimiento integral* (1877), *Crítica de los principios abstractos* (1877-1880) y, sobre todo, en las *Conferencias sobre la Divinohumanidad* (1877-1884). Existe traducción al castellano de esta última obra con el título *Teohumanidad. Conferencias sobre filosofía de la religión*, trad. de M. Abellá, Salamanca: Sígueme, 2006.

6. V. Soloviev, *Istoria i buduschnost' teokratii*, en S. Soloviev y E. Radlov (eds.), *Sobranie Sochineniia*, San Petersburgo: Tovarishesvtvo Prosvescheniia, vol. IV, 1907, p. 555.

7. Sobre los paralelismos entre ambos filósofos, cf. U. Heftrich y G. Ressel (eds.), *Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2003.

La primera referencia a Nietzsche en la obra de Soloviev es de 1894, en un artículo titulado «El primer paso hacia una estética positiva». En él desestima, sin profundizar, las ideas de Nietzsche. Aunque lamenta su creciente popularidad, su actitud es neutra⁸. En «¿Filología o verdad?» (1897), la neutralidad se torna interesada preocupación. En este artículo, Soloviev caracteriza la idea del superhombre nietzscheano como una «tentación» por la verdad que contiene: que el ser humano es más que un ser humano, que es un tránsito hacia algo superior⁹. Soloviev entiende que de ese destino elevado ya habló san Pablo y mostró en Cristo una realización concreta del mismo. Nietzsche cambia la verdad, Cristo, por Zaratustra, una ficción literaria brillante, «bella por su forma, pero carente de todo contenido positivo». La sonoridad y el brillo de la ficción de Nietzsche paralelas a su artificiosidad y falta de contenido, podrían ser una premonición de la venida del anticristo¹⁰.

En «La idea del superhombre» (1899), Soloviev califica de *demonismo* la teoría de Nietzsche y ve en ella un gran peligro. Le parece al mismo tiempo, la idea con perspectivas más atrayentes y prometedoras de entre las tres ideas que dominan en ambiente intelectual ruso junto al materialismo histórico de Marx y al moralismo abstracto de Tolstoi. Como señala Kondakov y Korzh, Soloviev entiende a *la rusa* el problema del superhombre, esto es, a través de Dostoievski, el otro gran pensador religioso que determinará la recepción de Nietzsche en el Siglo de Plata. Los aspectos negativos del superhombre nietzscheano que Soloviev menciona parecen sacados de las novelas de Dostoievski: desprecio del débil, mirada pagana a la belleza y la fuerza, autoatribución de un significado incondicional que se niega a los demás... No obstante, Soloviev tras exponer los aspectos negativos, reconoce que la diferencia entre el sentido positivo y el negativo del término, entre verdad y falsedad, entre el bien y el mal son confusos. La semántica del término «superhombre» es ambivalente, contiene en sí mentira y verdad. Todo depende de cómo se pronuncie y se entienda¹¹. Para Soloviev, lo verdadero es percibir al ser humano como un ser que busca la perfección infinita, pero ésta es tarea para la humanidad como organismo colectivo, el ser humano debe ir más allá de sí mismo y desplegar todo su potencial creativo, pero para actuar coordinadamente con el resto de seres humanos y transformar la realidad en su conjunto. El fundamento es supraindividual y la consecución del fin, la transfiguración de la realidad, depende de Dios.

La lectura de Nietzsche en el Siglo de Plata, condicionada por la interpretación de Soloviev, tiende a eliminar aspectos anticristianos y a ver en su visión del mundo una profecía. Dmitri Merezhkovski, que reconocía en Soloviev una de sus principales fuentes de inspiración, es quien consolida la visión de Nietzsche como pensador religioso y quien asocia con fortuna, su pensamiento al de Dostoievski. En la década de 1890, este prolífico escritor se convirtió en uno de los principales difusores e ideólogos del simbolismo y el decadentismo en Rusia. A finales de

8. V. Soloviev, «Pervyi shag k polozhitel'noi estetike», en *Sochineniia v 2 tomov*, ed. de A. Guliga, Moscú: Mysl', 1988, p. 551.

9. V. Soloviev, «Slovesnost' ili istina?», en S. Soloviev y E. Radlov (eds.), *Sobranie Sochineniia*, cit., vol. VIII, 1907, p. 99

10. *Ibid.*, p. 101.

11. V. Soloviev, «Idea sverjcheloveka», en *Sochineniia v 2 tomov*, cit., p. 629.

dicha década, el nuevo arte no parece satisfacer sus inquietudes espirituales y religiosas y comienza a buscar una nueva fe, una «nueva conciencia religiosa».

La nueva versión del cristianismo de Merezhkovski se encuentra desarrollada por extenso en una obra de crítica literaria titulada *L. Tolstoi y Dostoievski: Cristo y el Anticristo en la literatura rusa* escrita entre 1900 y 1901. En ella, Merezhkovski compara a Tolstoi con Dostoievski y a ambos con Nietzsche. En diálogo con los tres, reflexiona sobre la historia y el futuro del cristianismo. Con Nietzsche porque la nueva versión del cristianismo de Merezhkovski está tomada de Nietzsche, en concreto, de la oposición entre el principio apolíneo y el dionisiaco a partir de la que establece una antítesis entre cristianismo y paganismo, entre Cristo y el Anticristo. La oposición aparece por primera vez no en esta obra, sino en el ensayo *Pushkin* de 1896. Merezhkovski habla de dos verdades: la del paganismo y la del cristianismo. El paganismo es la verdad de la tierra, el arte, la belleza física, la autoafirmación. El cristianismo es la verdad del cielo, la vida eterna, el amor fraternal, la piedad, la castidad, la autonegación. La misma idea aparece desarrollada en otras obras, tanto ensayos como novelas, del autor. En general, lo pagano o anticristiano (términos sinónimos para Merezhkovski) es el culto a la carne tal y como era practicado por las religiones paganas y el culto a Dioniso en la antigua Grecia. Supone una devoción intuitiva a la tierra y la exaltación de valores terrenos como la belleza física y la sensualidad. Antropológicamente está asociada a lo prometeico, a la individualidad que reta a los dioses. El principio cristiano otorga primacía a lo espiritual. Sólo hay un Dios al que se glorifica como motor del universo y de la humanidad. Antropológicamente, se vincula a una concepción universalista y colectiva de lo humano.

Desde esta oposición, Merezhkovski establece una diferencia entre el cristianismo histórico y el verdadero por descubrir, que también se apoya en Nietzsche. La verdad cristiana y la anticristiana o pagana no son autosuficientes y es preciso buscar el modo de unificarlas, algo que sólo puede una religión, pero no el cristianismo histórico. El cristianismo histórico deliberadamente rechaza lo pagano, exalta lo espiritual y niega la carne y la vida terrena. Es una religión nihilista que cultiva el sufrimiento, la muerte, que niega lo dionisiaco, la alegría de vivir. El cristianismo histórico se refugia en el más allá, promueve el ascetismo y la supresión del deseo físico. Cristo se ha entendido como la personificación de lo espiritual y se ha visto su naturaleza carnal como inferior. Se ha exaltado la mansedumbre, la humildad, la autonegación. Es el cristianismo tal y como lo entiende Tolstoi, y en ello, el novelista coincide con Nietzsche¹². Respecto a Merezhkovski, frente a Nietzsche, lo que pretende es conservar lo esencial del mensaje cristiano al que pretende dotar de una vitalidad tomada de Nietzsche.

Partiendo de una reflexión sobre la dimensión religiosa en Tolstoi y Dostoievski, Merezhkovski sostiene que existe un rostro de Cristo que la tradición y la historia han ocultado y negado y que posee rasgos del dios griego Dioniso y también del superhombre nietzscheano:

No, la doctrina de Cristo no es sólo la más grande autonegación, es también la más grande de las autoafirmaciones, no es sólo un Gólgota eterno, una cruz, es también

12. D. Merezhkovski, *L. Tolstoi i Dostoievski*, ed. de E. Andruschenko, Moscú: Nauka, 2000, p. 248.

un Belén eterno, es nacimiento y renacimiento. Hasta ahora, sólo se ha visto con claridad la mitad de la doctrina de Cristo, la mitad de la autonegación. Llegará el día en el que, por fin, se vea con la misma claridad la otra mitad de esta doctrina, cuando se vea tras el primero y conocido, el otro, el rostro oculto del Señor [...] tras el rostro de la esclavitud y la mansedumbre, el de la fuerza y la gloria¹³.

Al igual que Soloviev, Merezhkovski considera que el concepto de superhombre debe verse en relación con el cristianismo. Pero mientras Soloviev veía en el superhombre un reflejo oscuro de su antropología por su negación de Dios, Merezhkovski ve en él la clave para superar lo que considera el error histórico del cristianismo: la glorificación excesiva del espíritu, la negación de la carne y del principio individual fuerte y poderoso. El rostro oculto de Cristo es el que han visto Nietzsche y Dostoievski tras el superhombre y el «hombre-dios» (*chelovekobog*) respectivamente. Este último, el «hombre-dios» u «hombre endiosado» es el punto de apoyo sobre el que Merezhkovski establece un paralelismo entre Dostoievski y Nietzsche. El hombre-dios es el que representan personajes como Kirillov en *Los endemoniados* o Iván y su demonio en *Los hermanos Karamázov*. De acuerdo con Grillaert, este concepto expresa «la aspiración a superar la antigua visión del mundo teocéntrica para establecer un paradigma exclusivamente antropocéntrico que deifique y exalte al hombre como único dueño y señor de sí». El hombre-dios niega que exista un alma inmortal que ponga en contacto al hombre con la divinidad. La consecuencia de esta negación es una revolución en la conciencia moral porque «si el hombre ya no está unido por la conciencia colectiva de ser uno con Dios, la motivación de sus actos se vuelve egocéntrica y egoísta hasta llegar al «todo está permitido» de Ivan Karamázov»¹⁴.

Para Merezhkovski, tanto el superhombre como el «hombre-dios» son respuesta a un mismo problema que no es otro que la decadencia moral de Europa y de Rusia, expresan la incapacidad de superar los abismos y escisiones asentados históricamente entre el yo individual y el todo comunitario y social, entre el espíritu y la carne, entre Cristo y el Anticristo. Son síntoma de la crisis, pero también avanzan y dejan ver una solución. Sólo la religión puede salvar el abismo entre polos opuestos. La cuestión es qué camino elegirá la humanidad, el que conduce fuera de la religión, que es el del superhombre y el «hombre-dios» o el de la religión. El superhombre y el «hombre-dios» para Merezhkovski expresan la necesidad de superar al Dios tradicional y son también parte del aparato teórico con el Merezhkovski trata de promover un cristianismo renovado.

El cristianismo supone un nuevo modelo antropológico, una «nueva criatura» que posee ciertos rasgos del superhombre. El cristianismo «histórico» ha fracasado al afirmar este nuevo modelo de hombre. La humanidad en su estado actual se ha estancado, debe evolucionar, ir más allá de sí misma. Es necesario asimilar la antropología de Nietzsche al ideal humano cristiano. El verdadero cristianismo no puede fundarse en una negación ni de la carne ni del espíritu, sino en la santidad de ambas. Es preciso revalorizar la vida terrena, incorporar la afirmación dionisiaca de la vida. Más que a la resurrección espiritual, el nuevo cristianismo aspira a la transfiguración *física* y en ello reside el núcleo de la re-

13. *Ibid.*, p. 273

14. N. Grillaert, *What the God-seekers found in Nietzsche*, cit., p. 136.

unificación ente paganismo y cristianismo a la que aspira Merezhkovski. Espíritu y carne no simbolizan verdades separadas o antagónicas sino una única verdad en proceso de interacción productiva.

El verdadero Cristo posee los rasgos que se le han atribuido históricamente, es espíritu, es Dios-hombre, pero esconde también un principio anticristiano, de afirmación de la carne. Hay una dimensión dionisiaca en Cristo. Si este mundo estuviese realmente sumido en el mal y el pecado como ha tratado de hacer creer el cristianismo histórico, Dios no hubiese enviado a su Hijo para salvarlo. Cristo celebró y exaltó la vida terrena, santificó la belleza terrena y la carne.

Nietzsche y Dostoievski no fueron capaces de ver esa posibilidad de conciliación porque ambos confundieron los rasgos ocultos del verdadero Cristo con el Anticristo. Ese rostro oculto, no sólo representa la unión de carne y espíritu, es también el de la libertad última del ser humano, para el que «no hay normas como para Dios», para el que «todo está permitido». Cristo representa la individualidad suprema que se eleva por encima de la moral establecida. Esa libertad última es la misma que se vislumbra tras personajes como Raskolnikov, Iván Karamazov y su demonio. En ellos Dostoievski ofrece una «gota de aquel veneno del que el autor de *Zaratustra* y el *Anticristo* nos ofreció una copa llena»¹⁵. La diferencia es que Nietzsche glorifica ese rostro y Dostoievski lo condena. De todos modos, al confundirlo con el Anticristo, a ambos se les escapa el verdadero significado «religioso» de Cristo. «Cristo no es un fenómeno moral, sino religioso, supramoral, que trasgrede todas las limitaciones y fronteras de la ley moral, es un fenómeno *más allá del bien y del mal*». Si la civilización occidental no ha ido más allá de la moralidad del Antiguo Testamento, y la legalidad del derecho romano, es «por temor a la *libertad* de Cristo»¹⁶.

De todos modos, aunque el superhombre nietzscheano y el hombre-dios de Dostoievski dejan ver la parte oculta por la historia de Cristo, en su análisis Merezhkovski sostiene que el camino que abren ambos se separa del de Cristo. El superhombre y el hombre-Dios deben confluir con el Dios-hombre. La no aceptación de Dios, tras haberse acercado tanto a la verdad cristiana sólo puede conducir a la pérdida espiritual: Kirillov se suicida y Nietzsche, «el titán de *Zaratustra* y el *Anticristo*» se convierte en «un pobre inválido... ingresado en un sanatorio para enfermos mentales»¹⁷. Como señala Grillaert, Merezhkovski fue más que un epígono de las ideas de Nietzsche. Se apoyó en ellas para analizar y criticar el cristianismo en su estado actual y para lanzar su propuesta de una «nueva conciencia religiosa». En su búsqueda trató de introducir una dimensión nietzscheana en el cristianismo y, al mismo tiempo, de «cristianizar a Nietzsche»¹⁸.

El cristianismo de Merezhkovski apunta al futuro y se centra en Cristo, en una tercera revelación en la que se mostrará el verdadero rostro de Cristo. El de Viacheslav Ivánov, otro de los principales teóricos del simbolismo religioso, bucea en el pasado para ver en el paganismo un símbolo anticipatorio del cristianismo. Parejo a Merezhkovski, la lectura de Nietzsche de Ivánov se centra en Dioniso y el superhombre. Frente a Merezhkovski, para Ivánov es Dioniso y no

15. D. Merezhkovski, *L. Tolstoi i Dostoievski*, cit., p. 291.

16. *Ibid.*, p. 297.

17. *Ibid.*, 438.

18. N. Grillaert, *What the God-seekers found in Nietzsche*, cit., p. 204.

el superhombre, el eje de su interpretación de Nietzsche y la obra de referencia *El nacimiento de la tragedia*, aspecto éste en el que coincide con otros poetas simbolistas. Como afirma en «Nietzsche y Dioniso» (1904):

Nietzsche devolvió al mundo a Dioniso: en ello radicó su misión y locura profética. Dioniso se convirtió en el señor de nuestros pensamientos en el forjador del futuro [...] Probamos el divino vino cósmico y nos convertimos en visionarios. La durmiente posibilidad de una divinidad humana nos hizo anhelar la imagen trágica del Superhombre, la encarnación en nosotros de Dioniso resucitado¹⁹.

El interés teórico fundamental de Ivánov, filósofo e historiador por formación y poeta de vocación, es, de acuerdo con Bird, la búsqueda de un modo de superar la alienación del individuo respecto al todo cósmico, la disgregación y atomización de la humanidad²⁰. Busca restablecer la libertad espiritual anunciada en el Nuevo Testamento que considera perdida. Ivánov pensó que un posible medio de recuperar la unidad perdida con el todo y reconquistar la libertad espiritual puede estar en la experiencia catártica producida por un ritual religioso renovado que entrevé a través y gracias a la lectura de *El nacimiento de la tragedia*. De hecho, Ivánov saltó a la escena intelectual rusa como difusor del pensamiento de Nietzsche tras una serie de conferencias que más tarde se publicaron en la revista de Merezhkovski «Camino nuevo» (*Novyu put'*), entre 1904 y 1905 con el título *La religión helénica del dios sufriente* y *La religión de Dioniso*.

Como otros pensadores religiosos del momento, Ivánov considera que la crisis de la cultura y la civilización europea está provocada por un individualismo exacerbado que comienza a afirmarse en el Renacimiento, cuando se rompe la unidad orgánica imperante de la Edad Media. La salida a la crisis provocada por el individualismo quizá esté en una acentuación del elemento místico contenido en el cristianismo que permitirá al individuo reunificarse con el resto de seres humanos, del mundo y del todo divino. Para reforzar ese elemento místico dentro del cristianismo y como ya hiciera Merezhkovski, Ivánov acude al Dioniso de Nietzsche, aunque no es su único apoyo, Ivánov se consideraba un discípulo de Soloviev.

Dioniso y el superhombre son los elementos centrales del pensamiento de Nietzsche al que Ivánov se refiere como «supraindividualismo místico» y que permitirá la síntesis cultural que servirá de puente entre el individualismo y la comunidad orgánica universal²¹. La idea de comunidad orgánica hace referencia a la *sobornost'*, un término de difícil traducción. Es uno de los conceptos medulares de la filosofía eslavófila, una de las corrientes principales de la filosofía rusa que parte de A. Jomiakov e I. Kireevski. En esta idea de *sobornost'*, concilio o comunidad orgánica, se encuentra la verdad última del cristianismo. El concepto hace referencia a una combinación de unidad y libertad, a una comunidad unida por la búsqueda compartida de valores y el amor de Dios, a la conciencia colectiva común, o bien al estado prerreflexivo de aquellos que participaron en

19. V. Ivánov, «Nietzsche i Dionis», en V. Tolmacheva (ed.), *Rodnoe i vselenskoe*, Moscú: Respublika, 1994, p. 27

20. R. Bird, *The Russian Prospero. The Creative World of Vyacheslav Ivanov*, Madison: Wisconsin University Press, 2006, p. 152.

21. V. Ivánov, «Predchuvstviia i predvestiia», en *Rodnoe i vselenskoe*, cit., p. 40.

los primeros concilios cristianos. El establecimiento de esa comunidad orgánica es el objetivo de Ivánov.

Ivánov ve signos del nacimiento de esa síntesis cultural en la atmósfera espiritual de la época: «el individualismo en su metamorfosis contemporánea, involuntaria e inconscientemente está asimilando rasgos de lo comunitario (*sobornyi*)»²². Nietzsche es para Ivánov un precursor que anuncia esa nueva cultura religiosa, lo que no le impide introducir ciertos correctivos en la comprensión nietzscheana de Dioniso y del superhombre para adecuarlos a sus intereses teóricos.

Según afirma en «Nietzsche y Dioniso», hay una contradicción en la comprensión de Dioniso de Nietzsche que se vuelve fatal en el superhombre que anuncia Zarathustra, puesto que éste último adquiere allí rasgos antidionisiacos. La religión de Dioniso en el mundo griego era una religión para todos, para el pueblo, como lo fue el cristianismo que Nietzsche critica. El ideal aristocrático del superhombre y la voluntad de poder son antidionisiacos.

...a medida que la visión espiritual de Nietzsche se concentra en la imagen del Superhombre, la imagen se aleja cada vez más de aquellas raíces místicas de las que surgió originariamente en la mente del pensador dionisiaco. Como todo estado de inspiración, el estado de la inspiración dionisiaca es desinteresado y sin propósito [...] Pero no son así sus enseñanzas sobre el Superhombre. El filósofo no se cansa de exhortar y tensar a la humanidad para que elabore un prototipo propio superior, su imagen definitiva [...] El estado dionisiaco es abúlico: la voluntad humana, según Nietzsche, debe transformarse en una hazaña eterna de superación²³.

Ivanov entiende que el superhombre ha de verse como una personalidad mística supraindividual. Lo que representa es el ideal de la comunidad orgánica, un principio no individual con un significado religioso que se aleja, como apunta Sineokaia, de interpretaciones más habituales del término²⁴: «¡Zarathustra! ¿Acaso no alcanzó el individualismo su más encumbrada cota en la profecía nietzscheana y se vistió con los ropajes de la incondicionalidad religiosa?»²⁵. La respuesta la da el propio Ivanov: «El individualismo mató al viejo Dios y divinizó al superhombre. El superhombre mató al individualismo»²⁶.

Soloviev vio en el superhombre de Nietzsche al anticristo, Merezhkovski veía en el superhombre el rostro oculto u ocultado de Cristo, Ivanov ve un precursor. Además, y a diferencia de Nietzsche, no opone Dioniso al crucificado sino que ve en la divinidad griega un símbolo que prepara la llegada de Cristo. Como señala Sineokaia, una de las tesis de Ivanov es que la religión helénica es precursora del cristianismo que, a su vez, supo asimilar en su interior la sabiduría de un paganismo moribundo. En el culto a Dioniso se encuentra el «antiguo testamento pagano»²⁷. De todos modos, en esta cuestión, Ivánov, no es demasiado original ya que recupera tesis del primer romanticismo alemán sobre las que se

22. V. Ivánov, «Krizis individualisma», en *ibid.*, p. 24.

23. V. Ivánov, «Nietzsche i Dionis», cit., p. 33.

24. I. Sineokaia, «Russkaia sud'ba sverjcheloveka Nietzsche», en ed. N. Motroshilova; I. Sineokaia, *Friedrich Nietzsche i filosofii v Rosii*, San Petersburgo: RJGI, 1999, p.70.

25. V. Ivánov, «Nietzsche i Dionis», cit., p. 34.

26. V. Ivánov, «Krizis individualisma», cit., p. 22.

27. I. Sineokaia, «Russkaia sud'ba sverjcheloveka Nietzsche», cit., p. 7.

apoya para criticar a Nietzsche, ignorando la evolución posterior del pensamiento de éste²⁸.

En *La religión helénica del dios sufriente*, Ivánov establece un paralelismo entre la orgía dionisiaca y la crucifixión cristiana cuyo fin es la exaltación y glorificación del ser humano. En su comprensión del mito cristiano, Ivánov acentúa el momento de autonegación y autoentrega y el de Cristo como víctima sacrificial. La cuestión es que Dioniso no sólo es un dios «jubiloso» es también un dios «sufriente», algo a lo que Nietzsche no prestó suficiente atención. Su visión en *El nacimiento de la tragedia* es «sorprendente por su fuerza» pero no profundiza lo suficiente en la «esencia del principio dionisiaco como principio religioso»²⁹.

Esta *ceguera* de Nietzsche constituye para Ivánov su más trágico error. «Nietzsche no creyó en el dios que él mismo mostró al mundo. Comprendió el principio dionisiaco en clave estética y vio la vida como «fenómeno estético». Sin embargo, se trata, ante todo, de un principio religioso»³⁰. La explicación puramente estética de lo dionisiaco es «unilateral [...] el éxtasis dionisiaco es un estado de abandono de las fronteras del yo, es destrucción de la individuación, liberación y fusión con el fundamento originario de todo lo existente»³¹. La religión de Dioniso sí proporciona un consuelo metafísico y va más allá del estado estético-autártico. Sólo al final de su vida, afirma Ivánov, Nietzsche parece ver la conexión entre Dioniso y Cristo, al ver en el primero a un dios sufriente. «En una de sus cartas se llama a sí mismo «Dioniso crucificado». Este reconocimiento tardío e inesperado del parentesco entre dionisismo y cristianismo, tan cruelmente negado hasta ahora, conmueve el alma [...] como la risa de la locura...»³².

¿Cómo integrar y unificar dionisismo y cristianismo en una síntesis cultural que salve la cultura europea? La propuesta concreta de Ivánov consiste en un intento de crear una nueva forma de arte, unión de rituales antiguos, tragedia ática y misterio medieval que a quien mira no es a Nietzsche sino al ideal de obra de arte total de Wagner. Este propósito fue compartido por otros simbolistas como Fiodor Sologub, Konstantin Bal'mont o Zinaida Gippius, la esposa de Merezhkovski. Quizá, la dependencia de Wagner en su propuesta confirma la centralidad de *El nacimiento de la tragedia* en la interpretación de Nietzsche por parte de los simbolistas y el hecho de que, en el fondo, no van más allá en su lectura del pensamiento nietzscheano. De todos modos, los ensayos para crear un nuevo teatro dionisiaco fueron abandonados por sus propios promotores hacia 1908.

Dentro de simbolismo, una excepción en la dependencia de Wagner es Andrei Biely. Tal como afirma en «El teatro y el drama contemporáneo» (1908)

28. Sobre la superación de esta identificación romántica en Nietzsche cf. D. Sánchez Meca, «Nietzsche y el romanticismo: una discusión con Habermas», en *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Tecnos, 2006, pp. 309-340. Sobre la relación de Ivánov y el romanticismo alemán cf. M. Wachtel, *Russian Symbolism and Literary Tradition. Goethe, Novalis and the Poetics of Vyacheslav Ivanov*, Madison: Wisconsin University Press, 1994.

29. V. Ivánov, «Ellinskaia religiia stradaiushego boga, Novii put'»: 2 (1904), 48-77, cita pp. 63-64.

30. *Ibid.*, p. 34

31. V. Ivánov, «Ellinskaia religiia stradaiushego boga, Novii put'», cit., p. 65.

32. V. Ivánov, «Nietzsche i Dionis», cit., p. 30. Todos los buscadores de Dios insisten en la «locura» de Nietzsche, lo que quizá sea un intento de *justificar* los elementos anticristianos de su pensamiento.

refiriéndose a sus correligionarios, se ha enfatizado en exceso *El nacimiento de la tragedia*:

Zaratustra nació en un escenario y comenzó a actuar ante el público. La escena representaba la ciudad llamada «La Vaca Multicolor» [...] pero después abandonó la escena y se sumió en la vida. Lo que hay en la tercera y cuarta parte de Zaratustra es un auténtico drama vital».

Los nuevos teóricos del drama, en vez de liberar el teatro de la «manía mística» que irritaba a Nietzsche, están rechazando su «sana protesta contra las epidemias de wagneritis»³³. Lo que Biely quiere es abandonar la creación de mitos para crear vida. Es la propia vida la que debe transformarse en objeto de creación artística, porque la vida es para él creatividad. La idea de convertirse en un artista de la vida se inspira en Nietzsche, aunque no sólo, una vez más, también en Soloviev.

De todos modos, Biely no rechaza el papel y contribución del teatro en una posible creación vital, aunque entiende ese papel de modo diferente. La tragedia es una forma universal de arte en la que se descubre una poderosa llamada a la creación de la vida, pero esa llamada surge de la representación de la lucha del héroe contra el destino. Es esta lucha en sí misma la que constituye un esquema sobre el que llevar a cabo la propia creación vital. La creación de la vida comienza a nivel individual y potenciando lo individual, no lo transpersonal o colectivo como buscaba Ivanov.

Que para Biely el foco de atención en esta cuestión sea el individuo se debe en gran medida a su lectura de Nietzsche. Si la influencia de Nietzsche sobre Ivanov gravita en torno a lo dionisiaco, la de Biely lo hace en torno al superhombre y a la convencionalidad de las normas morales. Biely sostiene que la moralidad es el fundamento de toda religión. Desde un punto de vista histórico, toda religión es transitoria y las normas morales no son un fin en sí mismas sino un medio para conseguir el bien eterno. En consecuencia, un cambio de religión supone un cambio de moralidad. Siguiendo a Nietzsche, Biely afirma que no existen valores morales absolutos, tampoco en el cristianismo donde Cristo es la encarnación de la moral. Si en el cristianismo la fuente de la moralidad es Cristo, en el pensamiento de Nietzsche lo es el superhombre. Cristo existió y por eso contamos con una medida y norma moral; el superhombre pertenece al futuro y moral será aquello que facilite su aparición. Como afirma en «Friedrich Nietzsche»: «El superhombre no es un tipo antropológico [...] aún más dudoso es ver en él a la personalidad colectiva de la humanidad. Más bien es principio, *logos* o norma de desarrollo dibujado con los más brillantes rasgos. Es un icono de Nietzsche»³⁴.

El superhombre es un icono de Nietzsche y Nietzsche puede compararse a Cristo. Ambos conocían todo el poder y grandeza del ser humano, ambos fueron grandes maestros en el arte de vivir, creadores de una religión vital. «No hay que prestar atención a la forma simbólica en la que se expresa una doctrina, refleja la época histórica. La esencia de una religión no está en sus dogmas. Nietzsche

33. A. Biely, «Teatr i sovremennaia drama», en L. Sugai (ed.), *Simvolizm kak miroponimanie*, Moscú: Respublika, 1994, pp. 156-157.

34. A. Biely, «Friedrich Nietzsche», en *ibid.*, p. 182.

puede compararse a Cristo»³⁵. Si antes de Nietzsche, filósofos y artistas crearon obras geniales, él creó un nuevo tipo de genio, un revolucionario vital. Nietzsche predica una nueva vida y en eso se aproxima al que busca una nueva religión porque la esencia de la religión está en su potencial para crear y transformar la vida.

Como señala Rosenthal, la influencia posterior de Nietzsche en otras corrientes artísticas de principio de siglo como el acmeísmo y el futurismo se centró en aspectos diferentes o enfatizó textos a los que no prestaron demasiada atención³⁶. Una exclusión es el lenguaje transracional de los futuristas que enlaza con la teoría del lenguaje de Biely que, a su vez, éste elabora también bajo la influencia de Nietzsche³⁷.

Para concluir esta mirada global a la recepción de Nietzsche en Rusia, cabe decir que, hasta ahora, el fenómeno menos estudiado ha sido el de los «constructores de Dios» A. Lunacharski, M. Gorki y V. Bogdanov. Los tres, marxistas convencidos, no buscaban a Dios como una entidad existente sino que pretendían crear un mito capaz de inspirar a los trabajadores para luchar y morir por el socialismo. Convencidos de que el arte y la creatividad juegan un papel fundamental en la lucha social trataron de reconciliar esteticismo y marxismo, para lo que acuden a Nietzsche. Nietzsche fue para ellos el creador de ese nuevo mito, un superhombre entendido en clave colectivista, que permitiría un ateísmo socialista religioso. La nueva religión debía ser capaz de hacer al pueblo consciente de su propia libertad y de que el ser humano es el único dueño y señor de sí mismo³⁸. De todos modos, la vida del movimiento fue corta: se inicia tras 1905, aunque el término aparece por primera vez en el relato de Gorki *La confesión* (1908), y se clausura poco después de 1910, tras las críticas de Plejanov y, sobre todo, las de Lenin, enérgicas y agresivas.

Se entienda lo divino como se entienda, lo cierto es que durante el Siglo de Plata en Rusia Nietzsche fue visto —según expresión de Berdiáev— como «el profeta del renacimiento religioso de Occidente»:

Zaratustra predica la creatividad, no la felicidad, nos llama a escalar una montaña y no a la dicha de la llanura [...] Nietzsche sintió como nunca nadie antes en todo el curso de la historia, la vocación creadora del hombre, que ni la antropología de los Padres de la Iglesia, ni la antropología humanista supieron ver. Maldijo a los buenos y a los justos porque odian a los creadores. Debemos compartir el suplicio de Nietzsche, está impregnado de religiosidad³⁹.

35. *Ibid.*, p. 183.

36. V. G. Rosenthal, *New Myth, New World. From Nietzsche to Stalinism*, cit., p. 30.

37. *Ibid.*, p. 105.

38. I. Sineokaia, «Vospriiatie idei Nietzsche v Rossii: osnovnye etapy, tendentsii, znachenie», cit., p. 34.

39. N. Berdiáev, *Smysl tvorchestva*, en *Filosofia tvorchestva, kultury i iskusstva*, vol. 1, Moscú: Iskustvo, 1994, p. 106.