

***Potentia obedentialis*, la apertura a la corriente de la gracia y la *unidad* de la vida en santo Tomás y Fiodor Dostoievski**

Marisa Mosto

Resumen: Nuestro trabajo intenta trazar puentes entre el concepto de potencia obedencial originado en el pensamiento medieval y una reflexión de Charles Taylor sobre la obra de Dostoievski. Desde ambas perspectivas se propone una continuidad entre los diversos órdenes de la realidad. Se señala la iniciativa de la Voluntad Creadora y la correspondencia por parte de la docilidad perceptiva de la persona. La apertura a las energías del sentido y el valor presentes en los seres y la apertura a la gracia aparecen como la clave para la fecundidad de la vida entendida como convivencia. Desde este punto de vista, el bien se identifica con la unidad y el mal con la separación.

Abstract: Our work sets out to draw bridges between the concept of obediential potency originated in medieval philosophy and Charles Taylor's reflection on Dostoyevsky's work. From both perspectives, it is suggested that a continuity exists among the different orders of reality. The initiative of the will of creation is pointed out along with its link with man's perceptual meekness. The openness to the energies of the senses, the virtue of valor and the openness to grace surface as the key to the fecundity of life seen as harmony. From that perspective, good is identified with unity whereas evil is identified with dissension.

Palabras clave: Potencia obedencial, gracia, Dostoievski, *philía*, fecundidad vital.

Keywords: Obediential potency, grace, Dostoyevsky, *philía*, divine fecundity.

1. La noción de potencia obedencial¹

En su obra *El espíritu de la filosofía medieval*, Etienne Gilson introduce el tema de la *potentia obedentialis* a fin de alcanzar una mejor comprensión del concepto de "naturaleza" presente en la Edad Media y su relación con los milagros, esto es, con las fuerzas "sobrenaturales".

Dice en su estudio Gilson que para el pensamiento medieval cristiano, Dios crea libremente el orden natural y puede intervenir en los efectos de las

¹ Este trabajo fue presentado en las IX^{as} Jornadas de Filosofía Medieval - Senderos Medievales, pasos contemporáneos, organizadas por el Centro de Estudios Eugenio Puciarelli de la Academia Nacional de Ciencia de Buenos Aires, abril de 2014.

causas segundas también libremente. Él “es dueño de producir los efectos de las causas segundas sin estas causas, o aún de producir efectos de que estas causas son incapaces”; de este modo, “lo que es radicalmente misterioso para toda razón humana, el milagro, conserva su racionalidad desde el punto de vista de Dios”. La *potentia obedientialis* es entonces una noción fundamental que nos abre a la comprensión de la existencia de una cierta continuidad entre los distintos planos de la realidad y no “una suerte de artificio inventado a deshora por teólogos en apuros”; “expresa un aspecto profundo del orden natural cristiano”:

“En lo sucesivo, la noción de *posibilidad* tendrá siempre un doble sentido. [...] lo que puede producirse así en el orden de las causas segundas creadas define el orden de la posibilidad natural. Pero también significa otra cosa. En un universo creado, lo que las cosas pueden hacer no basta para definir todo lo que puede suceder. Por sobre el orden especial de la naturaleza, como dice San Buenaventura, hay un orden general, que depende de la razón y de la voluntad de Dios. Todo lo que Dios solo puede hacer desde la naturaleza, es lo imposible desde el punto de vista de la naturaleza, pero es lo posible desde el punto de vista de Dios. La potencia obedencial es, pues, primero esa posibilidad, inherente a la naturaleza creada, de llegar a ser lo que Dios podrá y querrá que llegue a ser. Posibilidad puramente pasiva y cuya misma definición excluye que implique una aptitud natural a realizarse, posibilidad real, sin embargo, puesto que corresponde a lo que Dios hace de la naturaleza, al poder que Él conserva de actualizarla. Hacer entrar de este modo la potencia obedencial en un orden general y divino era definir técnicamente el lugar del milagro en la naturaleza”².

² Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981. Éste y los entremillados anteriores pertenecen a las pp. 347-348. La referencia a san Buenaventura corresponde al siguiente texto: S. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, 42, 1. 4, resp.: “Ex quo patet, quod potentia passiva simpliciter attenditur secundum causas superiores et inferiores. Et quia secundum quid dicitur per defectum respectu simpliciter, potentia passiva, quae potest reduci ad actum solum secundum causas superiores, deficiente potentia activa creata disponente vel consonante, et potentia secundum quid et dicitur potentia obedientiae. Et de hac dicit Augustinus, quod ‘in costa erat, non unde fieret mulier’, sed unde ‘fieri posset’, scilicet potentia obedientiae. Possibile igitur, quod dicitur a potentia, non dicitur uniformiter, nec dicitur omnino aequivoce, sed analogice, sicut

Sin embargo, para una mirada filosófica o capaz de asombro, toda la realidad en sí sabe a milagro. Que estemos acostumbrados al hecho de existir y dejemos de preguntarnos por él, no significa que sea de ninguna manera obvio, o *natural*. Como dice Eugène Ionesco:

“Acontecimientos inexplicables que me han sucedido: Primero mi nacimiento. Después, la existencia, es decir, el hecho de estar aquí, o de estar, sencillamente. La existencia universal. El mundo que me rodea. El misterio de la muerte. En suma, todo es misterio: así, la vida cotidiana, todo lo que pasa en ella. La existencia de los otros. Los otros: el hecho de que yo no soy ellos o que ellos no son yo. El sufrimiento, la alegría, el bien y el mal. Sorprendente, el hecho de habituarse a la existencia, de tal modo que ella nos parece totalmente normal”³.

El hecho de que todo sea *milagro* o nos cause *sorpresa* está íntimamente emparentado con la continuidad de los órdenes o, lo que es lo mismo, con la natural gravitación de lo que llamamos *realidad* en el misterio. Por otra parte, y volviendo a la noción de potencia obedencial, añadimos ahora lo que es nuestro principal interés, y es que en el terreno antropológico, ésta ha ayudado a una cierta comprensión del modo en que se inserta la obra de la gracia en la vida de los hombres: una nueva versión de continuidad y misterio.

“También aquí necesitaron mucho tiempo los teólogos para ajustar dos nociones tan estrechamente vinculadas como las de una naturaleza gratuitamente creada y una naturaleza gratuitamente restaurada. Definir una naturaleza pura, saber si alguna vez pudo existir como tal, estudiar en ella las disposiciones de las diversas gracias con que Dios la ha ornado, son otros tantos problemas puramente teológicos cuya historia no hemos de seguir, pero el concepto de naturaleza que la gracia presupone depende directamente de la reflexión filosófica y de la historia de la filosofía. Por lo de-

sanum; et ideo ejus acceptio determinatur per adjunctum”. El texto de san Agustín al que se hace referencia corresponde a *De Gen. Ad litt.*, IX, 16, 30-17, 32.

³ Eugène IONESCO, *El hombre cuestionado*, Buenos Aires, EMECE, 2002, p. 154. Dice Olivier CLEMENT (en *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentros, 1983, p. 84) en sintonía con esta idea: “Solo una humildad ontológica en que asumo realmente mi condición de criatura puede hacerme comprender que nada me es debido puesto que todo me es dado. Dios me da el ser y el ser es gracia”.

más, ya lo hemos encontrado; es el que se nos ofrecía en el *anima capax Dei* de San Bernardo, de San Anselmo y de Santo Tomás de Aquino; no queda más sino darle un nombre filosófico y acabar su descripción llevando esa capacidad a la noción de potencia obediencial tal como Santo Tomás de Aquino la describió⁴.

Anima capax Dei. Por la gracia *tocamos* la vida divina. La potencia obediencial es nuestra invitación a participar de la Vida. Es como una cabecera del puente que nos une a la Vida.

Santo Tomás, en una de sus magistrales formulaciones, apunta a la esencia de este don creatural: “gracias a esta disposición puede producirse en la creatura todo lo que el Creador quiere realizar en ella”⁵. Y en el caso de la persona humana tamaño bendición de capacidad de obediencia se reviste del honor de poder ser mediada en cierto modo por la voluntad libre. Dice santo Tomás:

“Dios mueve al hombre a obrar no solo proponiendo lo sensible a los sentidos, o alterando el cuerpo, sino también moviendo a la voluntad misma: porque todo movimiento, tanto de la voluntad como de la naturaleza, procede de Él como del primero que mueve. Y del mismo modo que no es contrario a la razón de naturaleza que su movimiento proceda de Dios como de lo primero que mueve, por cuanto la naturaleza es un instrumento que mueve Dios, así tampoco es contrario a la razón de acto voluntario que proceda de Dios, por cuanto Dios mueve a la voluntad. No obstante, pertenece, tanto a la razón de movimiento natural como a la de movimiento voluntario, que proceda de un principio intrínseco”⁶.

⁴ É. GILSON, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, p. 349.

⁵ S. TOMÁS, *De Veritate*, q. 8, a. 12, ad 4: “Est autem alia potentia obedientiae, secundum quam in creatura fieri potest quicquid in ea fieri voluerit creator”.

⁶ S. TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 1, ad 3: “Deus movet hominem ad agendum non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem, quia omnis motus tam voluntatis quam naturae, ab eo procedit sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturae quod motus naturae sit a Deo sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis; ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrínseco”. Comenta este pasaje Étienne Gilson (*El espíritu de la filosofía medieval*, p. 351): “Un ser racional está dotado de voluntad; Dios mismo no emplea una persona como si fuera un instrumento; ésta es libre y respeta la libertad que Él mismo ha creado. Pero también puede moverla desde adentro, la invita y la llama;

Hay entonces en el hombre una capacidad de llegar a ser de algún modo más que sí mismo, de acceder a la aventura de la Vida con mayúsculas. Una *capacidad de Dios* que es don de Dios, que si bien invita a la colaboración libre o apertura, sólo se hace real por la iniciativa divina. El doble sentido de la noción de posibilidad halla en definitiva, su unidad radical en el querer divino. Un querer que crea, atraviesa, sostiene y mueve la multiplicidad del cosmos, a cada ser, según su modo de ser.

2. Abrirse o cerrarse a la gracia

El filósofo canadiense Charles Taylor, en su obra *Fuentes del yo*, recurre en cierta medida a estas nociones para su interpretación del aporte del pensamiento de Dostoievski a la historia de la construcción de la idea de “sujeto” de la cultura occidental. Comienza allí emparentando la mirada del cristianismo de Dostoievski con el romanticismo:

“Además, en el magnífico tratamiento de Zosima en *Los hermanos Karamazov*, tenemos una imagen de la gracia similar al torrente que fluye a través de la naturaleza, imagen que casa con ciertos temas tradicionales del pensamiento cristiano y de la visión romántica”⁷.

Aquí y más adelante en su estudio, aparece la noción de la gracia como un torrente vital, savia viva que sirve de puente y alimento fecundo entre los seres del cosmos. En la realidad primordial late un imperativo a la vida que se hace en parte posible mediante la con-vivencia de la naturaleza y los hombres. La apertura a la gracia se realiza también a través de la comunión entre cada uno de los seres que participan de la Vida. Cada ser ocupa su puesto en un cosmos sagrado, esto es, es atravesado por la Voluntad Personal que lo puso en la existencia y orienta, un orden (cosmos) del que se depende y al que se asiste, o con el que se colabora. Taylor sostiene que el aporte de Dostoievski a la antropología consiste en su reflexión acerca de que los diferentes tipos humanos se distinguen por su modo de abrirse o cerrarse a ese torrente de la gracia:

si las naturalezas brutas son tratadas por Él como instrumentos, las racionales lo son como ‘colaboradoras’”.

⁷ Charles TAYLOR, *Fuentes del yo*, Buenos Aires, Paidós, 1989, p. 472.

“No obstante, una de las tesis centrales de Dostoievski se manifiesta en la forma en que nos cerramos o abrimos a la gracia. El peor de los pecados es cerrarse a sí mismo, aun cuando las razones que uno tenga para hacerlo pueden ser muy elevadas. En un sentido, la persona que está cerrada se halla en un círculo vicioso del que le resulta difícil escapar”⁸.

El sujeto es plenamente él mismo cuando es capaz de abrirse a los otros, y ponerse a disposición del torrente de la vida, de ese Amor o Voluntad que empuja la vida de cada uno de los seres. El sujeto o el yo es sí mismo cuando en cierto modo se vacía de sí, deja espacio a lo otro, o cuando sale de sí y se pone en sintonía con las necesidades concretas de los seres individuales. Cuando se hace huésped colaborador, obediente al latido de la vida. La actividad del sujeto no se entiende al margen de eso que el pensamiento ruso ha dado en llamar la *unitotalidad*⁹, que quizás no sea más que otro nombre para designar la misteriosa continuidad de los órdenes, la unidad que hace posible aquel Sabio Amor Personal que impulsa a los seres, a cada uno según su naturaleza. El pensamiento occidental también ha sabido interpretar que el sujeto humano es algo en sí, pero incapaz de vivir en plenitud al margen del orden de la Vida. Para ser sí mismo debe ser otro en tanto que otro. Una sana dialéctica en la que sus miembros no se disuelven, sino que se enriquecen mutuamente cumpliendo la Sabia Voluntad del Origen. Dice Edith Stein:

“La gracia es lo que une a Dios y a la creatura en un solo ser. Si la consideramos tal como ella es en Dios, es el amor divino o el ser divino en cuanto *bonum effusivum sui*, en cuanto bien que se derrama y se comunica (pero que se conserva sin sufrir disminución). [...] Si consideramos la gracia tal como se encuentra en la creatura, es lo que la creatura recibe dentro de sí misma en su participación del ser divino, es decir, una ‘semejanza de la naturaleza divina’ otorgada a la creatura (*S. Th*, III, q. 62, a. 1, corp), un elemento limitado y creado, pero perceptible en forma ilimitada partiendo de la fuente inagotable del ser divino infinito”¹⁰.

⁸ Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, pp. 472-473.

⁹ Cf. Semen FRANK, *L' Inattingibile*, Milano, Jaca Book, 1977.

¹⁰ Edith STEIN, *Ser finito y ser eterno*, Méjico, FCE, 1996, p. 413.

Cerrarse sobre sí es prescindir del orden del ser; intentar la total independencia es desvincularse de la Fuente de la vida. Es una actitud que no puede ser sino destructiva y *autodestructiva*, en última instancia, *suicida*. El mal se entiende entonces como un *dar la espalda*, como ruptura, división, separación de esa corriente vital: “En la obra de Dostoievski los que rechazan son los ‘cismáticos’ (*raskolniki*), escindidos del mundo y, por consiguiente, de la gracia. Necesariamente imponen la destrucción”¹¹.

Todos los días contemplamos las consecuencias de las actitudes de los *raskolniki*, desencadenante del mal, de la multiplicación de las divisiones, las rupturas, la mutilación de la vida como nuestro paisaje natural. Aquel otro movimiento, *el torrente de la gracia y la fecundidad de la vida*, aparece como un lejano telón de fondo, algo que se aleja de nosotros, cada vez más, desde el inicio de la historia humana. Sabemos que llevamos la división, el mal en nosotros. Nadie está libre de esa *peste* y del hecho de su propagación y sabemos también que, como dice Taylor en relación a Dostoievski:

“Lo que nos transformará será la capacidad de amar el mundo y a nosotros mismos, de verlo como bueno a pesar de lo malo. Mas eso se nos dará si aceptamos que somos parte de él, y eso significa aceptar la responsabilidad. [...] Amar al mundo y a nosotros mismos es en algún sentido un milagro, dado el mal y la degradación que el mundo y nosotros contenemos. Pero el milagro nos viene dado si aceptamos que somos parte de él. Implicado en ello está nuestra aceptación del amor de los demás. Somos capaces de amar al ser amados; y por encima de la perversa sucesión apostólica y en contra de ella está la sucesión dispensadora de la gracia: desde Markel a Zosima, a Alyosha, a Grushenka; equiparadas aquellas desde Ivan a Smerdyakov, o de Stavrogin a Pyotr Verkhovensky a través de él a sus secuaces terroristas [...]”.

“Dostoievski reúne aquí una idea central de la tradición cristiana, especialmente evidente en el evangelio de Juan: las personas son transformadas al ser amadas por Dios, un amor del que ellas son mediadoras entre sí, por un lado, con la noción moderna de un sujeto que puede contribuir a realizar la transfiguración a través de la postura que adopta hacia sí mismo y hacia el mundo, por otro”¹².

¹¹ Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, p. 473.

¹² Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, pp. 473-474.

La gracia se ha revestido aquí con el nombre del amor y concede la potestad de la mediación que vigoriza la actividad del sujeto, transfiguradora del mundo. Si la gracia es la Vida divina en nosotros¹³ y Dios es Amor (1 Jn 4, 16), entonces cuando el hombre ama se halla en un punto de intersección entre dos mundos. El amor sería una experiencia de aquella misteriosa continuidad. Dice L'Ubomir Zák citando a Pavel Florenskij:

“Gracias a esto, el amor aparece como una realidad *humano-divina*. Una realidad que ‘reúne los dos mundos’. Y aquí radica su grandeza y su misterio: porque –para decirlo con F. M. Dostoievskij– en el amor ‘se tocan la imagen terrena transitoria y la Verdad eterna’”¹⁴.

En el amor, el hombre “permite a la energía divina por él recibida revelarse a través de quien la recibe”¹⁵, lo impulsa a ser co-creador del Reino, opera en él “una *transustanciación*, lo abre a una nueva vida, a la divinización de su vida humana”¹⁶.

Abrirse o cerrarse a la gracia. Abrirse con un “movimiento voluntario, que procede de un principio intrínseco”¹⁷ para que así “pueda producirse en la creatura todo lo que el Creador quiere realizar en ella”¹⁸ por la generosidad de su amor. Reconocemos en estos dos universos tan distantes en tiempo y lugar como lo son el de santo Tomás de Aquino y el de Fiodor Dostoievski, algunos puntos analógicos de contacto dependientes quizás de una experiencia humana que les es común: la experiencia del asentimiento fecundo al don sagrado de la existencia temporal que reconduce a todos los seres a la Fuente que los guía y sostiene y les es Eternamente Presente.

Los personajes de Dostoievski, como el ser humano, no son seres *puros*, sin mezcla. Llevan en su corazón una lucha entre el abrirse o cerrarse a la gracia, lucha que quizás bajo distintos nombres arrastra todo ser humano, a lo largo de su vida. Tal vez los personajes más puros de las figuras literarias opuestas sean Nicolai Stavroguin (*Demonios*) y Mishkin (*El idiota*). Stavroguin

¹³ *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Asociación de Editores del Catecismo, 1992, n. 1996.

¹⁴ L' UBOMIR ZÁK, *Vertà come ethos*. La teodicea trinitaria de P. Florenskij, Roma, Citta Nuova, 1998, p. 272. La traducción es nuestra.

¹⁵ L' UBOMIR ZÁK, *Vertà come ethos*, p. 279.

¹⁶ L' UBOMIR ZÁK, *Vertà come ethos*, p. 277.

¹⁷ Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 1, ad 3.

¹⁸ Cf. S. TOMÁS, *De Veritate*, q. 8, a. 12, ad 4.

es el paradigma del rechazo, del “no” deliberado a toda forma de obediencia, de sumisión. Su “no” destruye a los demás y se vuelve contra sí mismo en su último acto: el suicidio. Opone su voluntad a la Voluntad hasta el final¹⁹.

Mishkin también terminará mal, pero su muerte psíquica que es la locura, se vincula con la entrega, con la muerte –aunque no definitiva– del amor entre las grietas del mal que entorpecen la gracia. Por razones temáticas, diremos sólo unas palabras sobre Mishkin.

3. El príncipe Mishkin de *El idiota*²⁰, mediador de la gracia

“Al vaciarnos nos exponemos a toda la presión del universo circundante”

Simone Weil

Esta brillante idea-fórmula de Simone Weil nos permite aproximarnos al misterioso abismo de belleza que es el alma del príncipe Mishkin. Pertenecer a su obra *La gravedad y la gracia*²¹. Si bien no se refiere allí a Mishkin, ni siquiera a Dostoievski –y alude con ella, creemos, más a la gravedad que a la gracia–, es esa la fórmula que en cierta medida sintetiza lo que queremos decir. Mishkin es la figura literaria que encarna la idea²². Su naturaleza es tal que es verdaderamente *kenótica*. Su morada interior es un amplio espacio, una sala de estar generosa y cálida, con sus puertas abiertas de par en par para quien guste habitarla. Cualquier invitado o huésped ocasional se siente en ella como en casa, más aún, como en la casa de un amigo amoroso que está de su lado y quiere ardientemente su bien, que lo mira como a un tesoro y anhela limpiar

¹⁹ La comunión o el “sí” se emparenta con la vida y la división y el “no” con la muerte en varios pensadores ortodoxos. En esta otra cara pensamos, la idea de unitotalidad. Cf. Olivier CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentro, 1983; Ioannis ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad*, Salamanca, Sígueme, 2009.

²⁰ Fiodor DOSTOIEVSKI, *El idiota*, Barcelona, Juventud, 1976.

²¹ Simone WEIL, *La gravedad y la gracia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953, p. 149.

²² Dostoievski buscaba presentar en la figura de Mishkin a un hombre perfecto, plenamente bueno y bello. Le escribe en una carta a su sobrina Sofía Aleksándrovna a quien promete dedicarle la novela: “La idea fundamental es la representación de un hombre verdaderamente perfecto y bello. Todos los poetas, no sólo de Rusia sino también de fuera de Rusia que han intentado la representación de la belleza positiva no lograron su empeño, pues era infinitamente difícil. Lo bello es el ideal; pero el ideal, tanto aquí como en el resto de la Europa civilizada, ya no existe” (F. DOSTOIEVSKI, “Epistolario de Dostoievski relacionado con sus obras”, en *Obras Completas*, Méjico, Aguilar, 1991, t. IV, p. 1058).

el oro ennegrecido. Mishkin es el hombre-morada. La casa a la que todo peregrino indigente y agobiado quisiera arribar, el puerto de amor incondicional, la mano que recibe, el oído que escucha, los labios que consuelan, el corazón capaz de turbarse con nuestro dolor y alegrarse con nuestra alegría. “Cada otro que recibo es una herida por donde, al mismo tiempo, pierdo mi vida y la encuentro”, dice Olivier Clement²³ en sintonía con la idea.

El alma de Mishkin es como un instrumento cuyas cuerdas se dejen tocar por la presión de las vibraciones de otras almas y emitiera el sonido que necesitan oír. Los personajes que entran en su órbita salen transfigurados por su presencia. No es algo amorfo por ser espacio que invita, pues “el alma que asimila es un ente de una esencia particular que asume *a su* manera y asimila lo que ha recibido”²⁴.

Mishkin encarna el ideal de cortesía, de tacto del corazón²⁵, de la hospitalidad espiritual en sentido bíblico²⁶, de *smirenje*²⁷. Es un mediador de la gracia, al ser mediador de la fecundidad del amor. Mishkin es sensible a la belleza que siempre existe en el alma humana a pesar de que las apariencias parezcan desmentirla. Ama a aquellos con que se relaciona con “un amor que nace ante la belleza caída en la perdición”²⁸. Se detiene ante ella, se deja conmover y establece inmediatamente con el otro un vínculo, una suerte de *philía* que hace sentir al lector que se ha entrado a un campo de intimidad y comunión que excede las coordenadas de espacio, tiempo y circunstancias. Es en esos encuentros mágicos de intimidades en donde se percibe la atmósfera de santidad que genera este personaje. Sus vínculos, su capacidad de regalar amistad amorosa, aparecen como un hecho “no tanto psicológico-espiritual como existencial-místico”²⁹. Sostiene Floresnkij: “La amistad es el lugar donde el obrar del hombre equivale a la creación del ‘símbolo de la Eternidad’”³⁰.

²³ O. CLÉMENT, *En torno al hombre*, p. 82.

²⁴ E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, p. 389.

²⁵ Cf. George STEINER, *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1991, tercera parte.

²⁶ Cf. Henri NOUWEN, *Abriéndonos*, Buenos Aires, Guadalupe, 1994, pp. 61 y ss.

²⁷ Cf. Geir KJETSAA, *Dostoievski*. La vida de un escritor, Buenos Aires, Vergara, 1989, p. 229: “El mejor modo de caracterizar su virtud es usar la palabra rusa *smirenje*, el sometimiento de la pasión en bien de la humildad y la paz espiritual”.

²⁸ Romano GUARDINI, *El universo religioso de Dostoievski*, Buenos Aires, EMECE, 1954, p. 275.

²⁹ Esta expresión está tomada del comentario de L’ Ubomir Žák a Pavel Florrenskij (*Verità come ethos*, p. 419). En esta obra, se dedica un extenso espacio a la cuestión de la *philía*, como matriz de la comunidad humana y divina.

³⁰ Cf. L’ UBOMIR ŽÁK, *Verità come Ethos*, p. 437.

Mishkin es un personaje Teóforo³¹; su capacidad de amor lo hace mediador entre los hombres de Dios Amor. Mishkin mismo al ser interrogado por su fe responde señalando la esencia del cristianismo a partir de la mirada amorosa, imagen de la mirada de Dios al hombre, de una campesina:

“Me topé con una campesina que llevaba en brazos a un niño de pocas semanas. La mujer era muy joven. De repente miró al niño con embeleso y se santiguó con mucha devoción. Yo que siempre ando preguntando, le dije que por qué hacía eso: ‘Porque mi niño acaba de sonreírme por primera vez, y mi alegría es tan grande como la de Dios cuando un pecador se arrodilla ante Él y reza con todo su corazón’. Eso fue lo que me dijo la campesina: un pensamiento profundo, sutil, verdaderamente religioso, en el cual está expresada toda la esencia del cristianismo, es decir todo el concepto de Dios como padre nuestro, y la alegría de Dios por sus criaturas, como un padre por sus hijos. La idea fundamental del cristianismo, expresada por una humilde campesina”³².

La Mirada Amorosa de Dios que crea, sostiene e impulsa la existencia es continuada en la mirada amorosa que los hombres se regalan entre sí, gracias a la que ven confirmando mutuamente el valor de la vida y se alientan en su crecimiento.

Dice Romano Guardini en unas páginas profundas y conmovedoras sobre Mishkin:

“Toda la vida de Mishkin con todos sus acontecimientos, relaciones y fases, desde el principio hasta la catástrofe final, constituye una auténtica existencia humana. Podrá ella ser extraordinaria, conmovedora, pero siempre enteramente humana. Sin embargo, no bien abre uno su corazón a esta existencia, siéntese a través de todo el conjunto de ella, a través de su íntima trabazón llena de sentido, a través de

³¹ Esta expresión es usada por Dostoievski en reiteradas ocasiones como calificativo del pueblo ruso. Cf. F. DOSTOIEVSKI, *Demonios*, Barcelona, Planeta, 1984, p. 216.

³² F. DOSTOIEVSKI, *El idiota*, pp. 266-267. Paul EVDOKIMOV (en *Gogol et Dostoïevski, ou la descente aux enfers*, Paris, Corlevour, 2011, p. 275) denomina a la sonrisa de la campesina ante su niño “el icono de la Filantropía divina” que “dibuja la sonrisa del Padre. Todo el misterio del Dios cristiano se encuentra en esa sonrisa [Tout le mystère du Dieu chrétien se tient dans ce sourire]”.

su atmósfera, así como a través de muchas particularidades de ella, rasgo tras rasgo y acontecimiento tras acontecimiento, que esa esfera está por encima de la esfera propiamente humana. Todas esas particularidades tienen en sí mismas un significado propio, pero, al mismo tiempo, todas nos hablan de algo que las trasciende, de algo que está por encima de ellas mismas, de algo distinto, de lo otro”³³.

Para Guardini, el personaje de Mishkin es un símbolo de la Persona de Cristo. En el personaje de Mishkin aparece simbólicamente “algo” de aquella continuidad entre los órdenes. Dostoievski mismo confirma su intuición y la amplía³⁴. Mishkin encarna el *estilo* de vida de un sujeto libre y dependiente, sometido libremente a toda la presión del universo circundante, que se abre a ese torrente de la Vida. Como su Modelo, también tiene su Viernes, sucumbe, fracasa ante los ojos de los hombres y la violencia envilecedora del mal. Pero ni el mal ni los hombres tienen la última palabra.

“Al sembrar tus semillas [...] al hacer tu buena acción, bajo cualquier forma que sea, estás dando parte de tu personalidad y absorbiendo parte de otra, te unes a tu prójimo y tu prójimo se une a ti. [...] todos tus pensamientos, todas esas semillas que quizás tengas ya olvidadas echarán raíces y crecerán. El hombre que de ti las recibió, las sembrará en otro hombre. ¿Sabes acaso hasta dónde puede llegar tu influencia en el destino humano?”³⁵.

La continuidad y el misterio de los órdenes afectan también el enigma de la historia del hombre y de los hombres.

³³ R. GUARDINI, *El universo religioso de Dostoievski*, p. 266.

³⁴ Para una enumeración detallada de los rasgos de carácter comunes entre Mishkin y Cristo, cf. R. GUARDINI, *El universo religioso de Dostoievski*, pp. 255-303, y G. KJETSAA, *Dostoievski. La vida de un escritor*, pp. 224-233, agrega rasgos comunes entre Mishkin y el mismo Dostoievski. Como la epilepsia, su amor a los niños, su bella escritura, su amor por dos mujeres (Polina/Natasia; Anna/Aglaya), su temor por caer en la locura, sus opiniones acerca de estética y de religión. Por otra parte, Fiodor Dostoievski en la carta antes citada a su sobrina (p. 105) sostiene acerca del ideal de bondad-belleza que encarna Mishkin: “Sólo hay en el mundo una figura positivamente bella: Cristo. Esta figura de infinita belleza es, indudablemente un prodigio único (todo el evangelio de Juan está impregnado de esta idea; Juan ve el milagro en la encarnación, en la aparición de lo bello)”.

³⁵ F. DOSTOIEVSKI, *El idiota*, p.487, parte del testamento espiritual de Ippolit, amigo de Mishkin.