

Marcos Jasminoy

Finitud, despertar erótico y utopía

O CÓMO EL PLÁCIDO ALÍOSCHA KARAMÁSOV SE VOLVIÓ, POR AMOR, UN REVOLUCIONARIO



Franz Rosenzweig
y un manuscrito de
Dostoievski del Libro
V de Los hermanos
Karamazov.*



*...les ha venido a las antiguas iglesias una
renovación de las fuerzas de la fe y del amor
de la Rusia de Alíosha Karamázov.*

F. ROSENZWEIG, *LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN*

INTRODUCCIÓN

Las páginas que siguen¹ son un acercamiento a un personaje clave de la literatura universal como es Aléksieyi Fiodórovich –*Alíoscha*–

* Las fotos fueron tomadas de http://farkyaralari.blogspot.com.ar/2009_07_01_archive.html y https://es.wikipedia.org/wiki/Los_hermanos_Karamazov respectivamente.

1 Agradezco a Marisa Mosto, Martín Susnik y Alejandro Bertolini la atenta lectura que han hecho de este capítulo, así como sus valiosos comentarios de distinta índole.

Karamásov, protagonista de *Los hermanos Karamásovi*, última novela de Fiódor M. Dostoyevski (1821-1881). Se trata de una comprensión en clave filosófica que intenta ser siempre reflexiva, es decir: la comprensión de Alíóscha quiere arrojar luz sobre el sí mismo de quien comprende. No se pretende, desde ya, agotar los escorzos de un personaje tan rico, sino tan solamente ofrecer un punto de vista particular.² Este punto de vista está anclado a una clave interpretativa muy precisa: el pensamiento del filósofo Franz Rosenzweig (1886-1929).

A primera vista, podría parecer fuera de lugar una puesta en escena que incluya a un escritor cristiano ruso y un pensador judío alemán (quienes, además, no fueron siquiera contemporáneos). Pero la historia está entretejida de estas misteriosas relaciones. Rosenzweig fue un lector apasionado³ de Dostoyevski –a quien llama el “poeta del futuro”–⁴ y su lectura, como puede verse en sus cartas y algunos escritos menores, le ha dado qué pensar.

El epígrafe de estas páginas reproduce el único pasaje –que luego será puesto en contexto y explicado– donde Rosenzweig alude explícitamente a Alíóscha Karamásov en su obra cumbre *La Estrella*

- 2 “Nunca un determinado personaje puede ser expresado en una fórmula de significación unitaria y categórica; nunca el conjunto conexo de la obra puede reducirse a un esquema general. Todas las figuras están en permanente devenir, manifiéstanse en una constante transformación aunque sin dejar de tener por ello una unidad”. GUARDINI, ROMANO, *El universo religioso de Dostoyevski*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1954, p. 308.
- 3 Entre las varias menciones, la más destacada se encuentra en una carta a Gertrud Oppenheim fechada el 24 de octubre de 1917 (ROSENZWEIG, FRANZ, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, tomo I, vol. I: *Briefe und Tagebücher*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1979, p. 476), donde declara: “¿Sabes que no siento a los rusos (esto es, Dostoyevski, aun Tolstoi, en ningún caso Turguénev) como “extraños” (*Fremd*)? De allí que los tome seriamente. Están en línea para mí con los griegos y los alemanes. Puedo sentirme cerca o lejos de ellos, de acuerdo a mi temple vital y época, como me siento cerca de Dostoyevski desde hace muchos años y lejos de Goethe y Homero, pero ninguno de estos tres pueden volvérseme “extraños”, siempre interferirá en la “distancia” (*Ferne*) el sentimiento de odio o angustia o desprecio”. La traducción es mía, el original en alemán dice: “Weißt du, daß ich die Russen (d. h. Dostojewski, auch noch Tolstoi, gar nicht mehr Turgenjeff) nicht als “fremd” empfinde? Dazu nehme ich sie zu ernst. Sie stehen mir auf einer Reihe mit den Griechen und den Deutschen. Ich kann mich ihnen nah oder weit fühlen, je nach Lebensstimmung und Epoche, wie ich mich seit vielen Jahren Dostojewski nah und Goethe und Homer weit fühle, aber “fremd” kann mir keiner dieser dreie werden, stets wird sich in die “Ferne” das Gefühl von Haß oder Angst oder Verachtung mischen”.
- 4 ROSENZWEIG, FRANZ, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, tomo III: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984, p. 425.

de la Redención.⁵ Esta mención, por sí sola, amerita el esfuerzo de esbozar una lectura del héroe dostoyevskiano desde el núcleo filosófico de *La Estrella...*, y ver qué puede decirnos sobre la *empatía* y la *compasión*.

Alíoscha no es solamente uno de los personajes principales de *Los hermanos Karamásovi*, sino que iba a ser el protagonista de su continuación, nunca terminada a causa de la muerte del escritor. Así lo declara el propio Dostoyevski:

*Pero la cosa es que tengo entre las manos una biografía y dos novelas. La principal novela, la segunda..., es la actuación de mi héroe ya en nuestro tiempo, es decir, en el momento actual y corriente. La primera novela transcurrió hace treinta, y casi no es una novela, sino solamente un momento de la primera juventud de mi héroe. Prescindir de esa primera novela me es imprescindible, pues entonces mucho de la segunda novela resultaría incomprensible. (...) Por lo demás, yo mismo celebro que el que mi novela se haya bifurcado de por sí en dos narraciones —con esencial unidad del conjunto—...*⁶

Desde entonces, el futuro de Alíoscha ha quedado como un enigma nunca del todo resuelto.

I

ALÍOSCHA KARAMÁSOV

Un héroe en absoluto nada grande

Ya desde el comienzo del prólogo Dostoyevski perfila a Alíoscha como un “héroe” que, paradójicamente, “es hombre en absoluto nada grande”,⁷ y duda en que pueda demostrar al lector lo notable que es el personaje, aunque sí se atreve a definirlo como “un tipo raro, hasta estrafalario”.⁸

Alíoscha es el segundo hijo del matrimonio entre Fiódor Pávlovich Karamásov y Sofía Ivánovna, quien fuera también la madre de Iván,⁹ y

5 ROSENZWEIG, FRANZ, *La Estrella de la Redención* (trad. de Miguel García-Baró), Salamanca, Sígueme, 1997 (de aquí en adelante: ER).

6 Del *Prólogo del autor*. Fiódor M. Dostoyevski, *Los hermanos Karamásovi* (en adelante: HK), en *Obras Completas* (traducción de Rafael Cansinos Asséns), tomo III, México, Aguilar, 1991, p. 884.

7 HK, p. 883.

8 HK, p. 884.

9 Su hermano Dmitrii (Mitia), el más grande de los tres, nació en cambio de Adelaida Ivánovna Miúsov.

que muere a los cuatro años de nacido su último hijo.¹⁰ Los pequeños Alíoscha e Iván son prácticamente ignorados por su padre y quedan al cuidado del siervo Grigorii por unos meses, hasta que la viuda del general Voróiov, antigua protectora de Sofía Ivánovna, se los lleva de allí. Poco después muere también la generala. Los niños terminan al cuidado de Yefim Petróvich Poliénov, heredero de ésta, y luego de unos años, a la muerte de su protector (al parecer una constante en la vida del joven Alíoscha), recala en lo de dos señoras de la familia, con quienes está dos años. No termina sus estudios porque, ya con diecinueve años, viaja a su ciudad natal, donde se reencuentra con su padre borracho y visita el sepulcro de su madre. Sin embargo, lo decisivo de este viaje es su entrada al monasterio. A pesar de no ser ni fanático ni místico, era sí un

...precoz amante de la Humanidad, y si había seguido el camino del monasterio, se debía a que era el único que por entonces le había llamado la atención, mostrándole, por así decirlo, el ideal de un refugio para su alma, que pugnaba por salir, de las tinieblas del mal mundano, a la luz del amor.¹¹

Su alma necesitaba ciertamente de un refugio, y no son casuales los reencuentros con el bochornoso padre y la difunta madre: ambas experiencias le hacen notar la fragilidad, la vulnerabilidad, la finitud, de su propia existencia. Es en este contexto que conoce al *stárets* Zósima –“el fraile más honrado de todos ellos”,¹² a decir de Fiódor Pávlovich– quien lo impresiona vivamente y motiva quizá más que ninguna otra razón su entrada al monasterio.

Alíoscha es descrito como un adolescente “fuerte, colorado, con mirar luminoso que respiraba salud. (...) ...un joven muy pensativo y saltaba a la vista que muy plácido”. También “realista”, para nada corto de inteligencia, y alguien “honrado por naturaleza que, inmediatamente, reclamaba su destino en ella con todas las energías de su alma, que anhelaba una rápida proeza con un irremisible deseo, si bien fuese preciso sacrificarlo todo a tal hazaña: hasta la vida”.¹³ Le era natural granjearse el amor de la gente, y tenía el temple propio de los pobres de espíritu, pues no se preocupaba por cómo vivía. Miúsov, primo de la madre de Dmitrii, es elocuente al respecto de estas dos características:

10 Dostoyevski insiste más de una vez en el detalle de que Alíoscha la recuerde toda la vida, a pesar de la corta edad que tenía a su muerte.

11 *HK*, p. 894.

12 *HK*, p. 898.

13 *HK*, p. 900.

*Ahí tienen; es posible sea el único hombre de este mundo al que lo dejarían de pronto solo y sin dinero en medio de una ciudad de un millón de habitantes, para él desconocidos, y ni se hundiría ni moriría de hambre, porque en un santiamén lo alimentarían, en un santiamén le proporcionarían albergue y, si no se lo proporcionaban, él mismo en seguida se lo buscaría, y esto no habría de costarle ninguna violencia y humillación a él, ni al que lo acorriese le produciría ni la menor molestia, sino que, todo lo contrario, le serviría de satisfacción.*¹⁴

Guardini menciona, en su descripción de la personalidad de Alíoscha, su “grandeza” espontánea y natural. Sería una característica que lo diferenciaría de Zósima, para quien ésta era resultado de un gran esfuerzo vital.¹⁵ Por el contrario, ya hemos citado a Dostoyevski, quien lo ha llamado en su prólogo “hombre en absoluto nada grande”. Quizá podría entenderse esta grandeza o magnanimidad justamente desde la pequeñez. Es la humildad y la sencillez lo que abre el corazón de Alíoscha a lo grande. Su grandeza quizá radique en que tiene las características apropiadas para ser el suelo donde crezca *grandemente* el amor. Así puede comprenderse, quizá, esa alegría callada que irradiaba de toda su persona, su falta de temor y su generosidad.¹⁶

En cuanto a la supuesta cualidad de *angélico* que Guardini le atribuye a Alíoscha,¹⁷ es verdad que se lo llama continuamente como “ángel” o aun “querubín” (Fiódor, Dmitrii, Iván, Rakitin, Grúschenka, incluso la señora Jojlákova...), pero, como sostiene Evdokimov, esto no puede hacernos ignorar lo *demoníaco*: son dos fuerzas que van siempre de la mano y en eso consiste el carácter *trágico* de la libertad humana.¹⁸ De hecho, la propia Grúschenka, bella perdición de los Karamásovi, es llamada “ángel”¹⁹ (y, a su vez, “diabla” y “*tsàrina* de todas las demonias”).²⁰

En cambio, si nos atenemos a la etimología griega del término *án-gel*, considerar a Alíoscha como un *mensajero* es una buena manera de describir un cierto temple de su carácter y, particularmente, de su

14 HK, p. 896.

15 Cfr. GUARDINI, ROMANO, *El universo religioso...*, p. 98-99.

16 Cfr. *Ibíd.*, 99-100.

17 Cfr. *Ibíd.*, 105-107. Guardini llama incluso “El querubín” al capítulo de su obra que dedica a Alíoscha.

18 Cfr. Paul Evdokimov, *Dostoïevski et le problème du mal*, Paris, Corlevaour, 2014, p. 111.

19 HK, p. 993 (por Katerina Ivánovna) y p. 973 (por Mitia).

20 HK, p. 998. Quizá Fiódor la haya captado en toda su complejidad cuando dice: “es posible que cayera en su juventud, víctima del medio; pero ha amado mucho, y a la que amó mucho, el propio Cristo la perdonó”. HK, p. 937.

futura misión. Alíóscha, siendo fiel a sí mismo, se vuelve un mensajero de las enseñanzas fundamentales de Zósima. Es por eso que saldrá del monasterio para convertirse en un “monje en el mundo”.²¹

Finalmente, hay que mencionar que se trataba de alguien vergonzoso y pudoroso, algo que en sus años escolares le impedía escuchar ciertas palabras y conversaciones referidas a mujeres, y era motivo de burla para sus compañeros.²² En distintos episodios de la novela, su pudor ante el universo femenino es puesto en evidencia, especialmente frente a *Lise* y Grúschenka. Rakitin se expresa con la misma malicia que sus antiguos compañeros de escuela cuando le pregunta: “¿Cómo eres tan virginal?”.²³

El monje que besa la tierra y sale al mundo

Ciertas cualidades de Alíóscha parecerían encajar perfectamente con una vida dedicada a la contemplación en el monasterio. Y sin embargo, su paso por allí no durará mucho. Alíóscha siempre estuvo llamado a mezclarse con el mundo: como nota Victor Terras, en una misma hora, primero su padre biológico (Fiódor Pávlovich) y, luego, su padre espiritual (Zósima), le ordenan abandonar el monasterio.²⁴

Si bien su destino no está nada claro, poco a poco se va esclareciendo una cualidad oculta del carácter de Alíóscha, que es la que lo mantiene en una ligazón originaria con el mundo: la sensualidad. Rakitin, luego de preguntarle cómo era tan “virginal”, se refiere a que lleva la sangre Karamásov: “Porque en vuestra familia la *sensualidad* llega hasta la locura. Pero mira: esos tres sensuales ahora se están espionando unos a otros... con el puñal en la bota. Los tres se darán de cabezadas; puede que tú seas el cuarto”.²⁵ Y más adelante, aclara cómo se manifiesta la sensualidad:

*Ahí..., ahí, hermanito, hay algo que tú ahora no comprendes. Cuando un hombre se enamora, por alguna hermosura, del cuerpo de una mujer, o aunque sólo sea de una parte del cuerpo de una mujer (eso un sensual puede comprenderlo), es capaz de dar por ella hasta sus mismos hijos, de vender a su padre y a su madre, a Rusia y a la patria.*²⁶

21 Cfr. John P. Moran, “Dostoevsky on Christian Humility and Humiliation”, *Cistercian Studies Quarterly* 48, 1 (2013), pp. 97 y 105.

22 *HK*, p. 895-896.

23 *HK*, p. 941.

24 Victor Terras, *A Karamazov Companion. Commentary on the genesis, language, and style of Dostoevsky's novel*, Madison, University of Wisconsin Press, 2002, p. 61.

25 *HK*, p. 941.

26 *Ibíd.*

Y Alíoscha responde, asumiendo implícitamente su sensualidad: “Lo comprendo”.

En otra ocasión, Mítia, que acaba de recitar un verso que dice “al insecto... lujuria”, declara ser ese mismo insecto y luego interpela a Alíoscha: “Y todos nosotros, los Karamásovi, somos así, y también dentro de ti, que eres un ángel, vive el insecto y en tu sangre se engendran tempestades”.²⁷ Pero quizá es más revelador el diálogo que mantiene en luego con *Lise*:

—*Mis hermanos se pierden* —prosiguió—, *y mi padre también. Y pierden al mismo tiempo a los demás. Es la terrenal fuerza karamasovesca, como dijo el padre Paisii... no hace mucho..., terrenal y violenta, soladora... No sé si el mismo Espíritu de Dios señoreará esa fuerza. Sólo sé que también yo soy Karamásov... ¿Yo, fraile, fraile? ¿Fraile yo, Lise? ¿Cómo pudo usted decir, hace un momento, que yo era un fraile?*

—*Sí, lo dije.*

—*Cuando es posible que no crea yo en Dios.*

—*¿Que no cree usted? ¿Qué está diciendo?* —dijo *Lise*, suave y cauta. Pero Alíoscha no le contestó. Tenían aquellas inesperadas palabras suyas algo de harto misterioso y excesivamente subjetivo y, para él mismo, oscuro, pero que, sin duda, lo torturaban.²⁸

No es casual el epíteto “terrenal”. El símbolo de la tierra es un símbolo muy caro a Dostoyevski.²⁹ Entraña una dualidad fundamental: por un lado, se relaciona con el suelo nutricio, con la madre y el seno materno, con el pueblo que humildemente la trabaja; pero por otra parte simboliza estas fuerzas elementales, oscuras, terribles que rigen también la naturaleza.

Es esta fuerza terrenal la que está detrás, como dice Guardini,³⁰ del “impulso del animal, en la vegetación de las selvas, en las tempestades y en el volcán”, donde “parece de algún modo pura” y “no afecta la forma del bien ni la del mal”. Este segundo componente simbólico de la *tierra* no es en absoluto algo moralmente malo, y ni siquiera algo que caiga de por sí en la esfera de lo moral. Sin embargo, el hombre, como parte de la naturaleza, lo encuentra en sí. Y lo que haga el hombre con

27 *HK*, p. 952.

28 *HK*, p. 1046-1047.

29 Véase al respecto: VIATCHESLAV IVANOV, *Dostoïevski. Tragédie, Mythe, Religion*, París, Éditions des Syrtes, 2000, pp. 65-70; la segunda parte completa; 143-145; y también: GUARDINI, ROMANO, *El universo religioso...*, pp. 19-22. Vasily Zenkovsky, por su parte, ubica a Dostoyevski entre los filósofos del terruño: B. Zenkovsky, *Historia de la filosofía rusa*, Buenos Aires, EUDEBA, 1967, pp. 367-397.

30 GUARDINI, ROMANO, *El universo religioso...*, 141.

esta fuerza sí es ya un acto moral, bueno o malo. De hecho, el mal consiste para Dostoyevski precisamente “en el desgarramiento del vínculo que relaciona al individuo con el pueblo y la tierra”.³¹

Por eso es tan significativo el episodio de las “Bodas de Caná”. Alíoscha llega a la celda donde está el difunto *stárets*, e intenta rezar pero no logra concentrarse. Mientras comienza a quedarse adormilado, escucha de fondo la voz del padre Paisii leyendo ese pasaje del Evangelio. Entre sueños se le aparece el *stárets* Zósima, invitado también a las bodas, quien le comanda: “empieza, mansito, a hacer tu obra”. De pronto despierta con un entusiasmo extraño y, tras contemplar unos instantes al *stárets* en el féretro, sale corriendo a la intemperie. Era una noche estrellada, en la que “el silencio de la Tierra parecía fundirse con el del Cielo, el misterio terrestre confinar con el sidéreo”, y mientras Alíoscha miraba en derredor, cae repentinamente al suelo.

No sabía por qué abrazaba la tierra, no se daba cuenta de por qué sintiera aquellas ganas irresistibles de besarla, de besarla a toda ella; pero la besó llorando, sollozando y regándola con sus lágrimas, y, enajenado, juró amarla, amarla por los siglos de los siglos. “Moja la tierra con las lágrimas de tu alegría y ama esas tus lágrimas”, sonó en sus oídos. ¿Por qué lloraba? ¡Oh lloraba en medio de su exaltación hasta por aquellas estrellas que le fulgían desde la inmensidad, y no se avergonzaba de aquella locura! Era como si la trama de todos aquellos innumerables mundos de Dios convergiese de pronto en su alma y toda ella temblase al confinar con otros mundos. Sentía ansias de perdonar a todos y todo, y de pedir perdón, ¡oh!, no sólo por él, sino por todos, por todo. “Por mí lo pedirán los otros”, volvió a sonar en su alma. Pero a cada instante clara y palpablemente, como si algo firme e inquebrantable, como si la bóveda celeste penetrase en su alma. Algo así como una idea imperaba en su alma... y ya para toda la vida y por los siglos de los siglos. Postróse en tierra débil jovenzuelo y se levantó templado guerrero para toda su vida, y reconociólo y sintiólo así, de pronto, en el mismo instante de su exaltación. Y nunca, nunca, pudo olvidar Alíoscha en toda su vida, luego, aquel instante: “¡Algo visitó mi alma en esa hora!”, solía decir, con firme fe en sus palabras. A los tres días salióse del monasterio, obedeciendo así las palabras del finado, que le ordenara vivir en el mundo.”³²

A propósito de este pasaje, Ivanov recuerda la leyenda romana del cándido Lucio Junio Bruto, luego fundador de la República, quien habiendo escuchado de la boca del oráculo que le sería dado el *summum*

31 GUARDINI, ROMANO, *El universo religioso...*, 173.

32 HK, p. 1153.

imperium a aquel de los presentes que le diera primero un beso a su madre, cayó al suelo y oprimió sus labios contra la tierra: “[Brutus] terram osculo contigit scilicet quod ea communis mater omnium mortalium esset”.³³

La tierra como “madre común de todos los mortales” es comparable a las “ansias de perdonar a todos y todo”. Pero en el gesto de Alíoscha también hay una reconciliación que lo incluye a él mismo: se religa con las fuerzas telúricas, acepta y asume lo elemental y terrible que yace en el fondo de su naturaleza. No se trata, sin embargo, de un acto meramente terrenal, sino que es este un momento de gracia en el que siente “como si la bóveda celeste penetrase en su alma”. De hecho, Zósima ya había predicho este arrebato y le había dicho que no se avergonzara de él, sino que lo estimara, porque es “un don de Dios, grande, y que no a todos se concede, sino a los elegidos”.³⁴

En ese sentido, habría que interpretar, como Zenkovsky, a los Karamásovi en su conjunto como alegoría de la vida humana, la vitalidad y el *Eros* (energía sexual o libidinal).³⁵ Es que la condición karamasoviana puede definirse, como lo hace Iván, como una “sed de vida”.³⁶ Y en verdad, aunque cada uno a su manera, los cuatro Karamásovi *aman la vida* y lo proclaman: Fiódor (“yo quiero en mi desenfreno vivir hasta lo último”);³⁷ el “corazón fogoso” de Mitia (“celebro la Naturaleza”);³⁸ Iván, cuya inquietud intelectual no deja de ser vital (“no creería yo en la vida, (...) y, sin embargo, querría vivir, y puesto que una vez me llevé una copa a los labios, no la dejaré hasta apurarla”); “quiero vivir, y vivo, aunque me exponga a los reproches de la lógica”;³⁹ y Alíoscha, a través de lo espiritual (“yo creo que todos estamos obligados a amar, ante todo, la vida”).⁴⁰

33 TITO LIVIO, I, 56. Citado por: Ivanov, *Dostoievski...*, p. 95.

34 HK, p. 1123. Zósima aconseja no erigirse en juez de los demás y habla de la perseverancia de la fe hasta el final: “El justo se va, pero su luz queda”. Y concluye el apartado así: “Al quedarte solo, reza. Gusta de doblegarte hasta la tierra y besarla. Besa la tierra con constante, insaciable, amor; a todos ámalos; ámalos todo; busca el deliquio y la exaltación. Baña la tierra con las lágrimas de tu alegría y ama estas tus lágrimas. De esos arrebatos no te avergüences; estímalo, porque son un don de Dios, grande, y que no a todos se concede, sino a los elegidos”.

35 V. V. Zenkovsky, “Fiódor Pavlovich Karamazov”, en *O. Dostoevskom*, ed. A. L. Bem, tomo II, Praga, 1929, p. 111-113. Citado por: Terras, *A Karamazov Companion*, p. 44.

36 HK, p. 1053.

37 HK, p. 1010.

38 HK, p. 961.

39 HK, p. 1053.

40 HK, p. 1054.

¿Qué le agrega Alíoscha, con su dimensión espiritual, a esta *sed de vida*? Mitia, tras recitar unos versos que decían “De la abyección de su alma / podrá levantarse el hombre, / con la vieja madre tierra, / como tierna alianza forme”, dice:

Pero he aquí de lo que se trata: ¿cómo puedo yo formar con la tierra eterna alianza? Yo no beso la tierra, no le desgarró el seno, ¿voy a convertirme yo en labriego o pastor? Voy y no sé: ¿he ido a parar a la vergüenza y el oprobio o a la luz y a la alegría? (...) ¿Que si me corrigieron [esos versos]? ¡Nunca! Porque yo soy un Karamásov. Porque si me despeño en el abismo, ha de ser derechamente, de cabeza y los pies para arriba, y hasta contento de caer en tan humillante postura y teniéndolo a gala.⁴¹

Pues bien, justamente Alíoscha es quien puede *besar la tierra* y por eso encarna la posibilidad concreta de formar con ella una *eterna alianza*, la misma que Mitia reconoce fuera de sus posibilidades. Y esa alianza es lo que le abre el camino “a la luz y a la alegría”. Alíoscha no sólo asume su *terrenal fuerza karamasovesca* –como hace también Dmitrii y, de un manera más cínica, Fiódor e Iván–, sino que también se reconcilia con ella y le da lugar así a la gracia.

En sintonía con esta idea, John P. Moran –sensible a los simbolismos generales de la novela– ha señalado que los cuatro hijos (incluye a Smérdiakov) están marcados por la humillante falta de amor que experimentaron como consecuencia del abandono de su padre. Para sanar esto, cada uno sigue una estrategia acorde a su temple propio: Mitia, el romántico, se vuelca a las pasiones mundanas, mientras los racionalistas Iván y Smérdiakov niegan que el amor sea posible. Pero ambas reacciones son estériles y, por eso, tanto Dmitrii como Iván y Smérdiakov, tienen un final trágico. Sólo Alíoscha, el espiritual, el que se reconcilia con la tierra y con el padre, sería capaz de sanar la *humillación* a través de la *humildad* del amor cristiano.⁴²

Y la humildad, recuerda Moran, está etimológicamente ligada a la tierra, al *humus*.⁴³ El *amor humilde* de Alíoscha queda plasmado en el beso que lo religa a la tierra, en el que se reconoce perteneciendo a ella.

El Alíoscha que nunca llegamos a conocer

Merezhkovsky ha sugerido que el pasaje que dice que Alíoscha “postróse en tierra débil jovenzuelo y se levantó templado guerrero

41 HK, p. 962.

42 Para todo el párrafo: cfr. Moran, “Dostoevsky on Christian...”, p. 85.

43 *Ibíd.*, p. 95.

para toda su vida” hace referencia a su rol en la gran revolución religiosa de Rusia y el mundo.⁴⁴ ¿Pero de qué rol se está hablando aquí?

Rafael Cansinos Asséns, en la introducción a su traducción de la novela, hace referencia a distintas observaciones del escritor soviético A. S. Dolinin. Dolinin considera *Los hermanos Karamásovi* como “un punto de transición en la ideología del novelista, que del terreno especulativo, filosófico-teológico, evolucionaba hacia el social”.⁴⁵ Es de la opinión que la siguiente novela de Dostoyevski iba a abordar la cuestión de las inhumanas condiciones de trabajo de los jóvenes en las fábricas. Alíóscha entraría a trabajar a un taller fabril, ocasión que el novelista aprovecharía para criticar la sociedad burguesa y “la explotación del hombre por el hombre”. Para Dolinin, Dostoyevski terminaría prescindiendo del *amor cristiano* a favor de las reivindicaciones sociales hasta llegar a la revolución. Cansinos Asséns manifiesta su parecer de que, de haber sido efectivamente ese el curso de los acontecimientos de la *segunda novela* nunca escrita, difícilmente hubiera abandonado el mensaje de amor de Cristo, “a juzgar por la psicología de Dostoyevski y el tono de su última obra”.⁴⁶ Cansinos Asséns también señala la preocupación por los niños del último Dostoyevski, y recuerda una cita del *Diario de un escritor* donde declara su interés por escribir una novela sobre los niños rusos. En *Los hermanos Karamásovi* hay todo un capítulo titulado “Niños” o “Los muchachos”, que para Cansinos Asséns puede considerarse como un “guión de enlace” a la novela proyectada, la cual protagonizaría Alíóscha, enviado al mundo para reeducar a la humanidad.

La traducción de Omar Lobos,⁴⁷ por su parte, se cierra con un corto epílogo donde hace referencia a algunos testimonios sobre la segunda parte nunca escrita de la novela, que recopila de la edición rusa de las obras completas de Dostoyevski.⁴⁸ Según Anna Grigórievna, la mujer de Dostoyevski, en la nueva novela aparecería Alíóscha ya “como un hombre maduro, que ha vivido un complicado drama espiritual con Liza Jojlakova”.⁴⁹ Por su parte, para Suvorin, un periodista amigo de Dostoyevski, Alíóscha “debía aparecer como un héroe del

44 Dmitry Merezhkovsky, *Prorok russkoi revoliutsii*, San Petersburgo, 1906, p. 51. Citado por: Terras, *A Karamazov Companion*, p. 65.

45 HK, p. 882.

46 *Ibíd.*

47 Omar Lobos, *Los hermanos Karamázov*, Buenos Aires, Colihue, 2006.

48 Fiódor Dostoyevski, *Pólnoe Sobránie Sotchiniénii v tritsatikh tomakh*, Leningrado, Naúka, 1972.

49 Lobos, *Los hermanos Karamázov*, p. 1074.

cual él quería crear el tipo del socialista ruso, no el tipo corriente que nosotros conocemos y que creció completamente en una perspectiva europea”.⁵⁰ Alíoscha, como un buscador incansable de la verdad, después de pasar por el monasterio se volvería un revolucionario y sería luego ejecutado por cometer un crimen político.

En una dirección parecida apunta el testimonio que recoge Lobos del diario *Telégrafo de la Nueva Rusia*, contemporáneo a la publicación de la novela, según el cual Alíoscha se haría primero maestro rural, y luego llegaría a la idea del zaricidio. A.M. Slivitski, en cambio, insiste en la idea ya mencionada de una novela sobre “Los niños”, cuyos protagonistas serían los niños con los que se relaciona Alíoscha en *Los hermanos Karamásovi*.

El último testimonio es de N. Hoffman, y refiere que Alíoscha debía ir al mundo y “asumir en sí el sufrimiento del mundo y su culpa”. Se casaría con Liza, pero luego la abandonaría por Grúschenka, “que despierta en él lo que hay de karamazoviano, y después de un período turbulento de extravíos y negación, quedándose sin hijos, ennoblecido, regresa de nuevo al monasterio; allí se rodea de multitud de niños, a quienes ama, enseña y guía hasta su muerte”.⁵¹

Si bien en parte son incompatibles tantas opiniones sobre el futuro de Alíoscha, todas coinciden en un punto: los acontecimientos relatados en *Los hermanos Karamásovi* producen una transformación espiritual que luego lo conduce a una búsqueda incesante de su destino o misión en la tierra. ¿Qué le sucedió concretamente al joven pudoroso Aléksieyi Fiodórovich para ser, al menos en potencia, capaz de casarse con la inocente pero maquiavélica *Lise* y, asimismo, capaz de caer bajo el encanto de la bella y terrible Grúschenka? ¿Cómo pudo haber en el manso Aléksieyi el germen de un gran revolucionario? ¿Es posible que estas transformaciones estén vinculadas con el *amor cristiano* que defiende Dostoyevski hasta su muerte?

Aunque responder estas preguntas vaya un paso más allá del mundo literario de *Los hermanos Karamásovi*, consideramos que intentar-

50 Ibid.

51 Ibid., p. 1075. Si este hubiera sido el caso —lo que no es nada descabellado considerando la actitud de ella frente a Alíoscha en *Los hermanos Karamásovi*—, Grúschenka tendría el peculiar privilegio de haber arrastrado a la lujuria a todos los Karamázov: Dmitrii y Fiódor se pelean explícitamente por ella, pero también Iván pareciera quedar cautivado por sus encantos. Guardini sugiere lo mismo, recordando que “el encuentro que tiene lugar entre ambas mujeres, reunión en la que comienzan por acariciarse y hacerse zalamerías para luego lanzarse la una sobre la otra como gatos salvajes, no habría sido como fue si sólo Dmitrii hubiera estado entre ellas” (GUARDINI, *El universo religioso...*, p. 144).

lo nos dará una idea aproximada de la psicología del personaje y sus motivos.

II FRANZ ROSENZWEIG

Las experiencias fundamentales

Este es el momento de recurrir al *nuevo pensamiento* de Franz Rosenzweig. Pero, ¿cuál es la novedad de Rosenzweig en el panorama filosófico del siglo xx? En un pasaje que se ha vuelto célebre de su libro titulado precisamente *El nuevo pensamiento*, Rosenzweig señala:

*...el nuevo pensamiento, el pensamiento hablante, es también un pensar, del mismo modo que el pensamiento antiguo, el pensar pensante, no podría haberse dado sin un hablar interior; la diferencia entre el antiguo y el nuevo pensamiento, entre el pensamiento lógico y el pensamiento gramático, no reside en el hecho de que el uno es silencioso y el otro habla en voz alta, sino en la necesidad del otro o, lo que es lo mismo, en tomar en serio al tiempo.*⁵²

Aparecen aquí los elementos fundamentales para definir el *nuevo pensamiento*. En resumidas cuentas, se trata de un pensamiento definido intrínsecamente por su orientación al *hablar*. Es un hablar a *alguien*, a un interlocutor, que no sólo escucha sino que también responde. Sigue el modelo del *diálogo*: cuando se desarrolla, “acontece algo”. La relación con el otro se conjuga en presente, y tiene una dinámica intrínseca en la que “yo no sé por anticipado lo que el otro me dirá, porque de hecho yo aún no sé lo que yo mismo voy a decir, podría incluso ser que el otro abra el diálogo”.⁵³

Es que así como el hablar está ligado con un *otro*, está igualmente ligado con el *tiempo*: no anticipa su punto de llegada, como el pensamiento, sino que se desarrolla en su mismo desenvolvimiento temporal. Esta orientación temporal se experimenta de manera más original en el *diálogo*, pero también en las modalidades del *relato* y del *coro*, que apuntan al pasado y al futuro respectivamente.

Rosenzweig llama a su nuevo pensamiento una *filosofía experimentada*. De hecho, declara que esta insistencia en la *experiencia* bien

52 ROSENZWEIG, FRANZ, *El nuevo pensamiento* (trad. de Ángel Garrido-Maturano), Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 34. Las cursivas son nuestras.

53 *Ibid.*

podría ser “lo enseñable y transmitible del nuevo pensamiento”.⁵⁴ Incluso afirma que, a pesar de su disgusto con todos los *-ismos* (porque son reduccionistas), “en el mejor de los casos dejaría que se le aplicase la caracterización de empirismo absoluto”.⁵⁵ En la experiencia se nos da la realidad efectiva como un plexo de relaciones, de vínculos. No experimentamos fenómenos independientes (ni siquiera los que él llama *protofenómenos*: Dios, mundo y hombre), sino que experimentamos los vínculos entre ellos.⁵⁶

La obra fundamental de Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, se compone de tres tomos, en los cuales se dan diferentes “juegos del lenguaje”⁵⁷ que expresan “el singular modo de proceder del nuevo pensamiento en cada uno de los tres ámbitos –en el del antemundo del concepto, en el del mundo de la realidad efectiva y en el del supramundo de la verdad”.⁵⁸ Mientras en el primer tomo Rosenzweig hace uso de su nuevo pensamiento “para comentar lo que consideraba los textos principales de la filosofía occidental, el segundo tomo es un comentario a textos significativos de las escrituras judías, y el tercer tomo es un comentario a las liturgias judía y cristiana”.⁵⁹

54 *Ibíd.*, p. 51.

55 *Ibíd.*, p. 50.

56 No puede dejar de mencionarse que Rosenzweig admite haber recibido “el nuevo pensamiento en estos viejos términos judíos, de manera que lo he reproducido y retransmitido valiéndome de ellos. (...) [*La Estrella de la Redención*] expresa lo que tiene que decir, y, más precisamente, lo nuevo que tiene que decir en las antiguas palabras judías” (ROSENZWEIG, FRANZ, *El nuevo pensamiento*, pp. 40-41). Lo judío es, por lo tanto, parte del método y no un contenido particular. Sucede que las categorías tradicionales de la filosofía, heredadas del pensamiento heleno, se vuelven insuficientes para expresar lo que Rosenzweig tiene para decir, y por eso se vale de nuevas categorías. Las que tiene más a mano son, precisamente, las del judeo-cristianismo. Es cierto que podrían haber sido categorías de otra extracción (otra tradición cultural o religiosa, por caso) o de propia factura (como lo intenta, por ejemplo, Heidegger), pero cierto es también que son categorías especialmente privilegiadas para pensar la temporalidad y la historia, la alteridad y la relación, la palabra y la verdad.

57 Ha sido Hillary Putnam quien ha señalado el parentesco entre Rosenzweig y Wittgenstein. Véase la *Introducción* a: FRANZ ROSENZWEIG, *Understanding the Sick and the Healthy* (traducido al inglés por Nahum Glatzer), Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1999. Por otro lado, hay que admitir que no hay una correspondencia exacta entre el concepto wittgensteiniano de “juegos de lenguaje” y las tres gramáticas de Rosenzweig.

58 ROSENZWEIG, FRANZ, *El nuevo pensamiento*, p. 50.

59 Norbert M. Samuelson, “Philosophy as a Systematic Task”, *Journal of the American Academy of Religion* 78, 2 (2010), p. 575. La traducción es nuestra. El original en inglés reza: “Rather, as Part I is Rosenzweig’s use of his new thinking to comment on what he considered the major texts of Western philosophy, Part II

Centraremos nuestra atención en el segundo tomo, *La ruta o el mundo siempre renovado*. La “ruta” a la que se hace referencia es una secuencia o sucesión definitoria de todo el sistema de Rosenzweig, quien llega a afirmar que ella “no es algo meramente importante, sino que es lo propiamente importante a comunicar. Es ya por sí misma el nuevo pensamiento”.⁶⁰ En concreto, nos referimos a la secuencia Creación-Revelación-Redención (*Schöpfung-Offenbarung-Erlösung*) en que se declina la realidad.

Esta secuencia hace posible nuestra experiencia, porque los *elementos*, según fueron estudiados en el primer tomo, y que son el Mundo, el Hombre y Dios, apenas pueden ser pensados, concebidos, o a lo sumo dar lugar, en sí, a la experiencia.

La experiencia no es nunca experiencia de cosas, sino siempre experiencia de una *relación*: de la Creación (de Dios al Mundo), de la Revelación (de Dios al Hombre), de la Redención (del Hombre al Mundo). Es en estas relaciones donde se juega la realidad.

Este segundo tomo busca mostrar que describir la realidad efectiva no puede significar representar los conceptos de los elementos, sino que hay que abandonar el *pensamiento* y sustituirlo por la *experiencia concreta*. Es por ella por la que nos abrimos a lo real y, para expresar lo así experimentado, las herramientas lógicas son insuficientes. La “realidad efectiva experimentada” se describe correctamente, se expresa, con el *lenguaje*: “Por tanto, el método del segundo volumen habrá de ser otro diferente (...): un método del relato”.⁶¹ Si dejamos de lado la derivación conceptual, y comenzamos a *hablar*, podremos expresar el *acontecimiento* de lo real.

El acontecimiento es siempre presente, es decir, es contemporáneo, es *siempre renovado*. En efecto, el lenguaje hablado expresa perfectamente este acaecer, pues no se trata ya de un pensamiento mudo al que hay que prestarle signos, sino del pensamiento que está vuelto hacia el hablar y, por tanto, todo revestido de sonoridad: aquí las palabras llaman a las cosas. La Revelación, y con ella el lenguaje, lo abarca todo: es realmente “Revelación de la Creación”, “Revelación de la Revelación” y “Revelación de la Redención”. Es que ninguno de los tres puede comprenderse sino es desde el presente dialogal de la Revelación, del mismo modo que para san Agustín los tres tiempos son el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro.

is a commentary on critical texts of the Hebrew Scriptures, and Part III is a commentary on Jewish and Christian liturgies”.

60 ROSENZWEIG, FRANZ, *El nuevo pensamiento*, p. 29.

61 *Ibid.*, p. 28.

Ahora bien, ¿en qué sentido estas tres correlaciones (Creación, Revelación, Redención) hacen referencia al nivel de la experiencia, al que el segundo volumen de *La Estrella...* está destinado? La Creación, la Revelación y la Redención no son categorías abstractas a las que se llega por razonamientos, sino categorías reveladas (o religiosas, podría decirse) que simbolizan tres *experiencias* muy concretas en la existencia humana.

Experimentar la *Creación* es en realidad tener experiencia del carácter de *estar-ya-ahí* (*Schon-da-sein*) del mundo, y de la *finitud humana* en tanto el hombre, como cuerpo, se halla *ya* en el mundo. Se trata de la *creaturalidad* del mundo: el mundo está siendo creado y, es por tanto, *incompleto*. En el hombre, esta incompletud se da en el presente, se vive, como conciencia interna de pertenecer a una relación, de depender de ella.⁶² Es para el hombre la *vivencia de su finitud*. Está en íntima unión con lo que podría llamarse el “existenciario”⁶³ del *conocimiento*, que, para Rosenzweig, es la disposición existencial humana a recibir la *objetividad* del mundo, a dejar que le sea dada (en contraposición con la objetividad constituida por el conocimiento que defienden los idealismos).

Experimentar la *Revelación*, por su parte, es experimentar el *despertar a la existencia* a través del amor y, así, esta experiencia acontece en el despertar erótico de la persona: con Eros nace el sí-mismo,⁶⁴ el hombre independiente que es más que mera individualidad. La Revelación del amor de Dios es amor de Dios por el hombre y, en ese sentido, el alma humana es sólo “el alma despertada y amada por Dios”,⁶⁵ pues “amando es como se despierta el alma”.⁶⁶ Así, esta experiencia de “segundo nacimiento”, en la que el hombre supera la generalidad del individuo y la personalidad, se confunde con la disposición originaria al *amor* (segundo existenciario). Traducir esta experiencia a términos filosóficos implica una serie de problemas que, en su debido lugar, mencionaremos.

Experimentar la Redención, finalmente, es experimentar la tendencia hacia la *utopía* de un Nosotros pleno. Esta tendencia no es una mera experiencia racional sino que se vincula estrechamente con el tercer existenciario: la *acción*. En el acto de amor se exterioriza el

62 Cfr. Stéphane Mosès, *Système et Révélation: La Philosophie de Franz Rosenzweig*, París, Seuil, 1982, p. 85.

63 Tomamos prestado este término, “existenciario”, del lenguaje heideggeriano.

64 Cfr. *ER*, p. 113; 118.

65 *ER*, p. 246.

66 *ER*, p. 228.

hombre que ya se ha despertado a la existencia, es decir, que ya ha sido amado. El acto de amor, si bien está enraizado en el *carácter*, no se dirige obstinadamente hacia lo profundo del sí-mismo, sino que se vuelca a lo exterior. El amor a Dios se cumple finalmente en esta exteriorización, direccionada hacia un prójimo concreto que es representante del mundo entero.

Es importante advertir aquí que si la exteriorización se dirige a un prójimo como representante, entonces en la Redención el hombre está orientado al mundo. Al mundo, sin embargo, en su acabamiento, esto es, al mundo futuro, al Reino, al Nosotros utópico de la armonía del hombre y el mundo (de *todos* los hombres y de *todo* el mundo), donde el ser es verdaderamente pleno. Es una experiencia de la utopía en un sentido profundo, porque en ella se experimenta el tiempo vivido como tensión hacia el *todavía no*. El futuro se vive como una utopía en vías de realización, una utopía a la vez lejana y cercana, siempre por venir y siempre inminente.⁶⁷

Tenemos entonces tres experiencias fundamentales en el hombre: la experiencia de la finitud, el despertar erótico a la existencia y la utopía. Ellas se corresponden con tres disposiciones que hemos llamados existenciarrios: el conocimiento, el amor y la acción.

La historia de la Iglesia como genealogía de la esperanza

Consideremos ahora brevemente el relato que hace Rosenzweig de la historia de la Iglesia. En líneas generales, podría decirse que replica la concepción de la historia de Joaquín de Fiore.⁶⁸ Si bien no reviste importancia sistemática en *La Estrella de la Redención*, pues no consiste más que en un excursu situado en la introducción al tercer tomo, tiene un cierto interés para nuestro tema pues en ese contexto se menciona a Alíoscha Karamásov. Sería un error, por otra parte, pretender ver en este excursu una pretensión historiográfica o un determinismo histórico. Más bien el lector debe buscar en él una *genealogía de la esperanza*. Esta *esperanza* es quizá el mensaje capital de su obra.

67 Para todo el párrafo, cfr. Mosès, *Système et Révélation*, pp. 136-141.

68 Rosenzweig no es el único que retoma la concepción *joaquinista* de la historia en las primeras décadas del siglo xx. Pocos años antes de que Rosenzweig escribiera *La Estrella...*, en la Rusia de 1914 Florenskij publica *La columna y el fundamento de la verdad*, donde pueden leerse ideas muy semejantes. Cfr. Pavel Florenskij, *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa* (trad. de Francisco José López Sáenz), Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010, pp. 134-136. Quizá sea atribuible este fenómeno al influjo, directo o indirecto, de la *filosofía positiva* de Schelling.

La Iglesia en sus orígenes se opone al Imperio, un mero simulacro del mundo, pues pretendía ser el mundo entero cuando en realidad tenía unos límites muy establecidos. Se erige entonces la primera de las tres grandes figuras de la Iglesia: la *Iglesia petrina*. Sus emisarios sobrepasaron los límites del Imperio, salieron fuera y enseñaron el *amor* a todos los pueblos, sin conformarse con ninguna frontera. De ese modo, va creándose un cuerpo visible para la Iglesia misma y para sus miembros quienes, atados por el amor, dependen inmediatamente de la vida del conjunto; “pero también, luego, para el mundo de fuera, que va ella transformando y dominando paulatinamente en la unidad del Imperio sobre los reinos nacionales”.⁶⁹

Así, el destino de su *acción* se entrelaza con destino del mundo entero, pero no el destino de su *pensamiento*. La clausura de las escuelas filosóficas de Atenas, marca en la Iglesia la transición entre la Antigüedad y la Edad Media, la Patrística y la Escolástica. Sin embargo, el amor era útil para luchar con los filósofos paganos, pero no contra la filosofía pagana que sobrevive luego, y “el paganismo pasa a ser un adversario al que, como un fantasma, no se puede echar mano”.⁷⁰ La fuerza de la acción, del amor, no basta para vencerlo, y es entonces que la Escolástica diseña la estrategia de la *doble verdad* de la razón y la fe.

Se necesitaba una fuerza que actuara sobre el alma, una fuerza interior e invisible, y por eso la siguiente figura de la Iglesia abandona la doble verdad y se queda sólo con la fe. Se trata de la figura *Paulina*, invisible como Iglesia pero visible como época: se extiende por tres (o cuatro) siglos de modernidad, en los que parece que el cuerpo cristiano del mundo volvía a descomponerse: “Era el precio que había que pagar por la cristianización del alma, por la conversión tardía del espíritu pagano, que nunca había muerto del todo y ahora despertó otra vez”.⁷¹

Recién el idealismo alemán “puso de manifiesto que la fe había olvidado por el espíritu al cuerpo” y que la *doble verdad* había desembocado en una *doble realidad*: “La interior de la fe y la puramente exterior de un mundo cada vez más mundanizado, secularizado. Mutua protesta de la fe contra el mundo y del mundo contra la fe”.⁷² Esta nueva Iglesia había renunciado a la acción, hasta que empezó a cambiar con la aparición de un protestantismo capaz de misión, el pietismo.

La Iglesia petrina, construida sobre el ser corporal, adolecía de la falta de *verdad* del *alma*; y la Iglesia Paulina, construida sobre el ser

69 ER, p. 335.

70 Ibíd.

71 ER, p. 336-337.

72 ER, p. 337.

anímico o espiritual, padecía la falta de *realidad* del *cuerpo*. Hacía falta algo más alto que unificara cuerpo y alma:

*Sobre el cuerpo y el alma, más alta que los dos, soportada por ambos, se cierne la vida. La vida no como vida del cuerpo o del alma, sino como algo de por sí, que arrastra con ella en su suerte a cuerpo y alma. La vida es el curso de la vida. La esencia auténtica del hombre no está ni en su ser corporal ni en su ser espiritual, sino que se integra perfecta tan sólo en el curso entero de su vida. No es, en absoluto, sino que deviene. Y es que lo más propio del hombre es su destino.*⁷³

Es así que una nueva época del cristianismo, la época de su plenitud final, comienza a gestarse cuando el hombre comienza a reconocerse en el propio destino, e incluso a rezarle. Rosenzweig está pensando aquí en Goethe, a quien llama el último gran pagano y el primer gran cristiano.⁷⁴

Mientras el pagano *exterior* de la Antigüedad ofrecía su cuerpo y recibía de parte de la Iglesia el amor, y el pagano *interior* o *del recuerdo* de la Modernidad ofrecía su espíritu y recibía a cambio la fe, el pagano *vivo* “ofrece su vida y recibe a cambio no otra cosa sino poderla lícitamente ofrecer”.⁷⁵ Es decir, lo que ofrece, su sacrificio, es lo mismo que lo que recibe a cambio. Y esta posibilidad lícita de ofrecer la vida no es más que el don de la confianza, pues “para el que confía y espera no hay sacrificio que sea para él un sacrificio”.⁷⁶ En otras palabras: “Al hombre sólo se le regala la esperanza cuando la tiene. Mientras que el amor se regala, precisamente, al corazón duro, y la fe al hereje, Dios sólo manda la esperanza al que espera”.⁷⁷ El *páthos* del hombre de la Iglesia joánica se resume en la frase: “Espero creer”,⁷⁸ que hace eco de otra obra de Dostoyevski, *Demonios*, en la que Shátov declara: “Yo... creeré en Dios”.⁷⁹

Frente al amor que era muy *femenino*; y a la fe, que era muy *masculina*; la esperanza es *siempre niña*. En la esperanza comienza a cumplirse el precepto evangélico de hacerse como niños. Así como ama

73 ER, p. 338.

74 Rosenzweig considera que Goethe incluso le escribe una *oración a su propio destino*. Se trataría del poema “Hoffnung”, cuyos primeros dos versos dicen: “Haz que el trabajo cotidiano de mis manos pueda, alta dicha, concluirlo”. ER, pp. 330.

75 ER, p. 339.

76 *Ibíd.*

77 ER, p. 340.

78 *Ibíd.*

79 Fiódor Dostoyevski, *Demonios* (trad. de Rafael Cansinos Assens), Barcelona, Planeta, 1984, p. 216.

Agustín, como cree Lutero, así espera Goethe. Amor y fe se ponen bajo la clave de la esperanza y toman nueva fuerza de ella en esta nueva figura de la Iglesia: la *joánica*.

La esperanza no funda ninguna nueva Iglesia sino que apunta a un cumplimiento final, siempre por venir, y por eso está siempre en crecimiento.⁸⁰ Al no tener forma propia, debe vivir en las viejas figuras petrina y paulina. Se unen el paganismo del cuerpo y el paganismo del alma en el gran paganismo de la vida, “y ya esta reunión, ya, pues, la mera aparición del pagano, significa su conversión”.⁸¹ Es el cristiano el que debe convertir al pagano que hay en él, debe convertirse a sí mismo.

Y aunque la figura *joánica* no funde estrictamente una nueva Iglesia, sí toma sus fuerzas de una tercera Iglesia cristiana y sus pueblos: la iglesia oriental. Es en este contexto que Rosenzweig trae a colación a nuestro “en absoluto nada grande” héroe:

*Pero no ha llegado a su vitalidad en la cristiandad a modo de una nueva iglesia, sino que les ha venido a las antiguas iglesias una renovación de las fuerzas de la fe y del amor de la Rusia de Aliosha Karamázov. La iglesia de Rusia, sencillamente, se le ha mostrado a su propio pueblo como suelo nutricio de una infinita fuerza de esperanza, y esto ha ocurrido sólo cuando ese pueblo ha salido de su espacio crepuscular.*⁸²

Rosenzweig menciona, junto con la entrada de Rusia al mundo cristiano, otro gran acontecimiento de la historia de la Iglesia: la liberación de los judíos. El judaísmo también sería portador de esta fuerza de la esperanza, “porque sólo en la sangre judía vive la esperanza como sangre, de la que el amor suele olvidarse y la fe cree poder prescindir”.⁸³

80 La Iglesia joánica “no es construida: sólo puede crecer. Allí donde, sin embargo, se la intenta construir, como en la masonería y cuanto con ella se emparenta, se impide la entrada a las fuerzas, que en ella continúan viviendo, de la fe y del amor, que sólo encuentran su pan cotidiano de la vida ante los altares y los púlpitos de las viejas iglesias” (ER, p. 341). La esperanza por mor de la esperanza misma es redundante; precisa del amor y la fe.

81 ER, p. 340.

82 Ibíd.

83 ER, p. 341. Pero, para Rosenzweig, judaísmo y cristianismo no son, realmente, religiones, sino, como ha notado Mosès, las dos grandes formas de existencia colectiva en las cuales se encarna la experiencia que el hombre tiene de la Redención. Son, en este sentido, *categorías ontológicas*, por medio de las cuales la verdad hace su aparición en el mundo y vienen a resumir (sin que las *agoten*; por el contrario, habría otras vías “religiosas” de acceso a la verdad) todas las experiencias posibles de Redención sobre el presupuesto de la dualidad irreduc-

La esperanza y la comunidad utópica

Así las cosas, el mensaje principal de la obra de Rosenzweig apunta a la esperanza, particularmente a la esperanza en la Redención como plenificación del mundo y del hombre. Podría hablarse incluso, como Garrido-Maturano, de que toda *La Estrella...* despliega una *hermenéutica fenomenológica de la esperanza religiosa fácticamente vivida*.⁸⁴ Es decir, se explicita la experiencia humana desde el temple propio de hombre que fácticamente vive esa experiencia, temple que, en el caso de Rosenzweig, es la esperanza.

Esta esperanza está basada en la acción de amor al prójimo. El hombre que ha sido previamente amado puede activamente amar, actuando en pos de un mundo mejor, es decir, con la *esperanza* de una *utopía*. El prójimo, destinatario del acto de amor, es tan sólo un representante privilegiado del mundo utópico pleno, esto es, el Reino.

La Redención que se espera es la correlación plena entre el hombre y el mundo, un proceso de mutua vivificación entre ambos. En otras palabras, la Redención vendría a ser un *nosotros* universal, y la esperanza sería la tendencia a ese *Nosotros*. Esto quiere decir que todo *nosotros* humano, toda comunidad de hombres, que en tanto existe en este mundo no es nunca completo (y por ello implica un *vosotros*), está definido por su tendencia al *nosotros* universal. Este nosotros eterno no es sin embargo una categoría que aniquilaría a los individuos que lo conforman, sino que aquí, como ha explicado Lévinas, “la eternidad no es concebida como una idealidad lógica en la que el individuo queda absorbido, sino como la penetración del mundo por el amor, como el acceso de toda criatura al término *nosotros*, sin que la criatura se anonade en esta comunidad”.⁸⁵

Pero el *nosotros* no es pleno si no considera a Dios. En tanto y en cuanto el mundo depende de Dios (a través de la Creación) y el hombre también (a través de la Revelación), la relación entre mundo y hombre es también una relación de Dios consigo mismo, en la que se *redime* a sí mismo. Se entiende entonces que la Redención sea el gran “Y” en el

tible ente Hombre y Mundo, según los modos de Redención-fuera-del-mundo o Redención-en-el-mundo. Cfr. Mosès, *Système et Révélation*, p. 297.

84 Ángel Garrido-Maturano, *La estrella de la esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2000, p. 7.

85 LÉVINAS, EMMANUEL, “Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne”, en *Les Cahiers de La Nuit Surveillée. Franz Rosenzweig*, no. 1, [sin datos de ciudad de edición], La Nuit Surveillée, 1982, p. 72. Citado por GARRIDO-MATURANO, *La estrella de la esperanza*, p. 90.

que convergen la Creación y la Revelación. Y nosotros, en comunidad, lo preanunciamos, pues todas las relaciones humanas (con apoyo, por otra parte, en la Creación) reciben un “alma propia” en la Redención.⁸⁶

Para este nosotros en el que Dios se ha redimido a sí mismo a través de la armonía entre hombre y mundo, Rosenzweig reserva el pronombre con mayúscula *Ello* (*ES*). Es la *verdad supramundana*, el *Todo*, el *Uno*, Dios como fundamento, sustento y, especialmente, *meta*, de todo cuanto existe. Hablando propiamente, el *nosotros* es siempre meta y no fundamento. Es la relación que plenifica análogamente al Tú y al Yo, y termina así con los peligros de univocidad que entrañan la Mismidad (Yo) y la Otredad (Tú).

“Nosotros” es, de alguna manera, sinónimo de “vida”, pues vida sólo la hay en relación a otros. Un *nosotros* pleno sería una vitalización completa de todo cuanto existe. Es interesante ver el rol que ocupa la vida en la tripartición del hombre que Rosenzweig da a entender en su relato de la historia de la Iglesia: *cuerpo* (*Leib*), *espíritu* (*Geist*) y *vida* (*Leben*), análogos a las virtudes teologales del *amor*, la *fe* y la *esperanza*, respectivamente... Como si la *vida* nos fuera dada sólo en la *esperanza* en la Redención, es decir, en una vida de comunión total.

La utopía del Reino, a la cual está direccionada la esperanza, es a la vez lejana y cercana. La lejanía o cercanía depende, en última instancia, de qué tanto armonicen sus voces mundo y hombre. El mundo debe estar maduro para recibir la vivificación del hombre y el hombre debe actuar con amor para que sus obras vivifiquen el mundo. La ley que rige esta sincronización posible entre hombre y mundo es invisible, y, por tanto, es imposible saber cuánto falta para el advenimiento de la Redención.

III

ALÍOSCHA ILUMINADO POR LA ESTRELLA DE LA REDENCIÓN

La finitud humana

Habiendo delineado ciertos rasgos del pensamiento de Rosenzweig, es hora de volver a Alíoscha. Nuestra propuesta es, primeramente, descubrir en él las tres experiencias fundamentales de las que habla Rosenzweig.

Su experiencia de la incompletud y contingencia del mundo, y consecuentemente de la finitud humana como parte de él, es anterior a los acontecimientos narrados en *Los hermanos Karamásovi*. No se

86 *Ibíd.*, 148.

trata necesariamente de una experiencia concreta, con una duración de límites precisos, sino quizá de una experiencia existencial más vaga, que va madurando en su interior. Recordemos los tortuosos caminos de su infancia y su adolescencia y, en particular, la afirmación del narrador de que si había seguido el camino monacal se debía a que le había mostrado “el ideal de un refugio para su alma, que pugnaba por salir de las tinieblas del mal mundano a la luz del amor”.⁸⁷ Un refugio necesita quien está desamparado, y qué mayor desamparo que experimentar la propia finitud. Como ya se ha mencionado al describir a Alíoscha, esto se ve exacerbado por el viaje a su ciudad natal, en el que se reencuentra con su padre, a la postre un borracho, y visita la tumba de su madre.

Pero la experiencia de la finitud es, a la vez, una experiencia de la creaturalidad del mundo y de la propia existencia, es decir, no sólo de la contingencia del ser sino también de su dependencia de algo más grande y más bueno que sí mismo. Por eso es coherente, y hasta un punto esperable, que el refugio que hallara fuera precisamente un monasterio, donde podía aspirar al encuentro con el fundamento que sostiene esa creaturalidad, o sea, Dios.

Finalmente, la experiencia de la finitud tiene su reverso en el existencial del *conocimiento* que, para Rosenzweig, como se ha dicho, no es tanto la constitución de la objetividad del mundo (al modo moderno) sino más bien la disposición existencial a recibir la objetividad del mundo, a *dejar que le sea dado* el mundo. Y esto es precisamente lo que le sucede a Alíoscha, que deja que le sea dado el mundo, con su riqueza y sus contradicciones, cuando acepta el mandato de Zósima de salir del monasterio y abrirse al mundo, que *siempre estuvo ya allí*.

El renacimiento en el amor

Mucho más interesante y rico de considerar bajo este esquema es el *despertar a la existencia*, a través de la experiencia de Eros, que acontece al sentirse amado y que queda cristalizado en un momento particular: el episodio de las bodas de Caná, en que Alíoscha vuelve a nacer. Paul Evdokimov sostiene que Alíoscha lo que busca en el fondo no es la *imitación* sino la *encarnación* de la imagen del Cristo, la *theosis*; y, por ello, el hombre debe morir y nacer de nuevo, como el “grano de trigo” del epígrafe de *Los hermanos Karamásovi*.⁸⁸

87 HK, p. 894.

88 Cfr. Evdokimov, *Dostoievsky...*, p.111-112.

¿De qué se trata en concreto este *nuevo nacimiento*? Veamos primero, brevemente, la concepción antropológica de fondo. Rosenzweig considera al hombre, en sintonía con el adagio kantiano, como “ciudadano de dos mundos”. Sostiene, sin embargo, que la frase es equívoca porque designa a ambas esferas como *mundos* cuando, siendo estrictos, “mundo no lo es más que una”,⁸⁹ mientras que la otra esfera es trascendente al mundo. En efecto, el hombre puede ser considerado como *parte del mundo*, como *individualidad*; y como *subjetividad*, como *sí-mismo* encerrado, separado del mundo e irreductible a él.

En tanto subjetividad, el hombre se constituye desde su *carácter* y su *obstinación* en él, y por eso está en principio encerrado en sí mismo; pero si se abre (esta apertura se logra en la experiencia de sentirse amado desde siempre) llega a convertirse en *persona*,⁹⁰ que se exterioriza en dos direcciones: como pasiva *alma amada* en el amor (en la Revelación) y como activo *agente* en el acto (en la Redención).⁹¹

En tanto parte del mundo, en cambio, el hombre se constituye, como el mundo en general, desde el *género* y el *individuo*. En el caso específicamente humano, la generalidad le adviene en la *concepción*, es decir, cuando es *engendrado*; y la particularidad, al momento del *nacimiento*. Género e individuo convergen entonces en la *individualidad*, que podría definirse como “la particularidad del hombre con respecto a los demás”, o “su participación impartible en la humanidad universal”.⁹² La individualidad está configurada hacia dentro; pero también se proyecta hacia afuera y, así, la *individualidad* se convierte en *personalidad*. La personalidad se exterioriza en dos direcciones, ambas pasivas: como *Dasein* (existencia, finitud, creatura) en la Creación y como *propio destino* (en el devenir general del mundo hacia la vida)⁹³ en la Redención.

89 *ER*, p. 111.

90 Rosenzweig utiliza mayormente el término *alma* (*Seele*), pero aquí, siguiendo la estrategia de Mosès, hablaremos de *persona* para evitar controversias inútiles en torno a la dicotomía *cuero-alma*.

91 Cf. Mosès, *Système et Révélation*, p. 165.

92 *ER*, p. 109.

93 El *propio destino* viene a traducir el *crecimiento de la vida* en el mundo. Lo vivo permanece en su ser y resiste a la muerte. Incluye a todo organismo en sentido amplio: instituciones, comunidades, sentimientos, cosas, obras... El destino es la unidad de circunstancias, la constelación particular en la cual cada personalidad está ubicada (cfr. Mosès, *Système et Révélation*, p. 166) y, en definitiva, la plena realización de todo lo que tiene para darle al mundo en el despliegue de la temporalidad.

La diferencia entre individualidad y personalidad es la diferencia entre lo natural y lo social, o, más precisamente, entre *ser parte del mundo natural* y *ser parte del mundo social*. La dinámica entre individuo y género está presente tanto en la esfera de lo natural como en la de lo social.⁹⁴ La personalidad asigna un papel junto a otros, “una voz en la sinfonía polifónica de la humanidad”,⁹⁵ el “animal político”.⁹⁶

Es importante señalar que, mientras en el ámbito del *pensamiento conceptual* se mantiene una dualidad en el ser humano entre su *individualidad* (el hombre como *parte* del mundo natural) y su *ipseidad* (el sí-mismo *aislado*), en el ámbito de la *experiencia* no hay tal dualidad sino que la ipseidad personal (la persona *aislada*, o sea, el alma amada) es condición de posibilidad de la individualidad (la *personalidad*, o sea, el hombre como *parte* del mundo social).⁹⁷

El hombre toma conciencia de su sí-mismo, de su Yo, cuando lo asalta la experiencia del amor, que imprevistamente, como un *daimon*, lo libera de su objetivación y lo hace esperar ser amado como un Tú único y singular.⁹⁸ Por eso no se trata de un Yo subjetivista sino un Yo que puede constituirse gracias a que es un Tú para otro. Ese *daimon* al que se refiere Rosenzweig, y del que dice que “ataca un día al hombre por sorpresa como si fuera un guerrero bien armado, y se apodera de

94 Pues la comunidad, el pueblo, el Estado, siguen todos la misma lógica. Estos “universales” son sólo “universalidades incondicionadas respecto de su propio particular [=del individuo que cae bajo su nota genérica]; pero que, hecha abstracción de éste [=particular], son unidades que pueden perfectamente reunirse unas con otras en ciertas pluralidades” (ER, 89): muchas especies conforman un género, muchos pueblos, una nación, etc. Y de la misma manera, el individuo es puramente tal con respecto a su género, pero con respecto a otros individuales es capaz de representar su género gracias a que él es ya, en algún sentido, una pluralidad constituida por la nota genérica y por lo peculiar de sí.

95 ER, p. 109.

96 Levinas parece reconocer algo parecido en lo que llama el *personaje*, contraponiendo su situación a la del *rostro del otro*. Considérese por ejemplo la siguiente frase: “El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto. Por lo general, somos un “personaje”: se es profesor en la Sorbona, vicepresidente del Consejo de Estado, hijo de Fulano de Tal, todo lo que está en el pasaporte, la manera de vestirse, de presentarse. Y toda significación, en el sentido habitual del término, es relativa a un contexto tal: el sentido de algo depende, en su relación con otra cosa. Aquí, por el contrario, el rostro es, en él solo, sentido. Tú eres tú”. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito* (trad. de Jesús Ayuso Díez), Madrid, La Balsa de la Medusa, 2000, p. 72.

97 Cfr. MOSÈS, *Système et Révélation*, pp. 111-113.

98 Cfr. PETROVICH, NICOLA, *La voce dell' amore. Verità e agape nel Nuovo pensiero di Franz Rosenzweig*, Siena, Edizioni Cantagalli, 2009, p. 128.

todos los bienes que hay en su casa”,⁹⁹ trae a la memoria la frase que diría Alíoscha, al referirse a lo que sucedió en el episodio de la bodas de Caná: “¡Algo visitó mi alma en esa hora!”.¹⁰⁰

El primer nacimiento del hombre es el biológico, en el que nace a la individualidad. Hasta el día del segundo nacimiento, a través de la experiencia de *Eros*, el hombre es “un pedazo de mundo, incluso ante su propia conciencia”.¹⁰¹

El día del segundo nacimiento, o del nacimiento del sí-mismo personal, es también el día de la “muerte” de la individualidad mundana, en la que el individuo es devuelto al género. El hombre es atacado por sorpresa por este *daimon*, “la vez primera, bajo la máscara de *Eros*; y lo conduce en adelante por la vida, hasta el instante en que se quita la máscara y se revela como *Thánatos*”.¹⁰² En este instante, *vuelve a nacer* –en secreto– el sí mismo personal y *vuelve a morir* –públicamente– la individualidad.

¿Pero qué descubrió sobre el amor Alíoscha que amerite tal transformación? Repasemos la cronología de los acontecimientos que le suceden a Alíoscha antes de besar la tierra. Sin duda se ve fuertemente impactado por la visita que realiza unos días antes a Katerina Ivánovna, donde conoce a Grúschenska, y en la que ambas mujeres se prodigan tanto zalamerías como mofas.

Esa noche lee la carta que le ha enviado *Lise* donde ella le declara su amor. Al día siguiente, y a pesar del mal estado de salud de Zósima, este lo manda a que se vaya y visite a quienes se lo prometió. Visita primero a su padre y, llamativamente, al despedirse se acerca y le da un afectuoso abrazo que sorprende a Fiódor y le pregunta si acaso cree que no han de volverse a ver; él responde: “No hay nada eso; fue así sin pensar”.¹⁰³ Se trata de un gesto admonitorio, pues resulta ser precisamente la última vez que lo verá con vida.

Al salir de allí se cruza con un grupo de colegiales que le arrojan piedras a un compañero y, al acercarse a ayudarlo, termina siendo mordido en el dedo por el niño. Con esa herida se acerca a la casa de la señora Jojlákova, donde lo ayudan a vendar el dedo y conversa con ella y *Lise*. Luego Katerina Ivánovna, quien estaba también en la casa, le encarga llevarle 200 rublos a Sniéguiriov, un viejo capitán muy pobre, al que Dmitrii ha humillado ante su hijo, y Alíoscha adivina que se trata del mismo niño que le ha mordido el dedo. Sniéguiriov finalmente rechaza el dinero.

99 *ER*, p. 112.

100 *HK*, p. 1153.

101 *Ibíd.*

102 *ER*, p. 113.

103 *HK*, p. 1012.

Vuelve luego a la casa, donde termina quedando a solas con *Lise*. En este capítulo, titulado *Noviazgo*, hablan sobre la carta, su mutuo enamoramiento, las posibilidades de casarse en el futuro y, entre otras cosas, se besan. Aquí están siempre en tensión el amor espiritual y etéreo que parecieran profesarse uno al otro, con los ardides casi per-versos de *Lise*, nunca del todo esclarecidos.

De allí, y tras un encuentro con Smérdiakov, va a una taberna en donde mantiene una larga conversación con Iván que incluye la famosa leyenda *El gran inquisidor* y que culmina con un beso de Alíoscha a Iván que replica el beso que, en la leyenda, Cristo le da al gran inquisidor.

Sigue la agonía de Zósima, quien relata su vida y deja sus últimas enseñanzas sobre la vida a quienes lo rodean pero, en especial, a Alíoscha, en quien ve un continuador del *torrente de gracia* que él mismo ha recibido de su hermano.¹⁰⁴ La prédica de Zósima, como el mismo Dostoyevski se ha ocupado en aclarar,¹⁰⁵ viene a responder al planteo de Iván. Finalmente Zósima, su amado padre espiritual, muere esa noche. Sus palabras quedan resonando en el espíritu de Alíoscha, al punto que le vienen a la mente en el momento en que cae a la tierra y la besa.

Al día siguiente, y por si fuera poco, Alíoscha tiene que soportar los rumores en contra de Zósima que surgen en el pueblo a causa de la rápida putrefacción de su cadáver (todos esperaban que, por su santidad, el cuerpo permaneciera incorrupto). Esa tarde, a instancias de Rakitin, Alíoscha se reúne nuevamente con Grúschenka, quien hace gala de sus encantos femeninos. La seducción, sin embargo, termina por unirlos a ambos en una rara amistad, que sublima las intenciones más bajas de ambos. Grúschenka se confiesa y se siente perdonada por la bondad de Alíoscha, mientras él declara que ella ha resucitado su alma.¹⁰⁶ Al salir de la casa de Grúschenka, vuelve al monasterio y se desata el episodio de *las bodas de Caná* que ya hemos narrado.

Así las cosas, antes de su renacimiento, Alíoscha ha experimentado el amor en sus más variadas formas: ha abrazado a su padre pe-

104 La expresión, de Charles Taylor, es utilizada en este libro por Marisa Mosto. Cfr. p. 102 y sigs.

105 “Tenía el plan de responder a este aspecto ‘ateo’ de mi obra en el libro seis, con el título ‘Un monje ruso’. Ahora me temo que la respuesta no será suficiente. Sobre todo porque no refuta punto por punto las objeciones formuladas en *El gran inquisidor* y antes en la obra, y constituye nada más que una respuesta indirecta. Se manifiesta en una concepción del mundo que se opone diametralmente a estos postulados no punto por punto, sino como un retrato artístico”. GEIR KJETSAA, *Dostoyevski. La vida de un escritor*, Buenos Aires, Vergara, 1989, p. 345.

106 HK, p. 1144.

gador; ha visto rechazada su ayuda por Sniéguirov y también por su hijo; ha escuchado las últimas enseñanzas de Zósima, la persona que más lo cuidó y amparó en su vida; ha besado a *Lise* y entremezclado lo más espiritual de su amor con los incomprensibles tejemanejes de ella; ha comprendido, aceptado y perdonado la arrogancia de su hermano Iván, sellándolo con un beso; y ha visto cómo las más bajas pasiones –no sólo las de Grúshenka que quería perderlo, sino las de él mismo que quería perderse– se transforman en algo espiritualmente valioso.

Mientras que *ser conocido* (ser meramente *objeto de conocimiento*) no afecta en lo más mínimo a una persona en su *ser*, no lo cambia en nada, *ser amado* le cambia todo: “ser” significa amar y ser amado, llega a decir Evdokimov.¹⁰⁷

Pero si este *ser amado* es un existenciaro del hombre, es decir, una disposición fundamental que tiene el hombre en tanto hombre, esto significaría que para existir el hombre *tiene que* ser amado. Esto es problemático, pues, ¿acaso antes de ser amado el hombre no existe? ¿O acaso no existe aquel hombre que no es amado en absoluto? Ontológicamente el hombre no puede contentarse con la experiencia del reconocimiento amoroso por parte de otro hombre: el hombre para existir ha debido *ser amado* desde siempre.

La experiencia del amor particular es, quizá, índice de algo más grande. Religiosamente hablando, se puede decir que Dios ha amado desde siempre al hombre y que eso le permite existir. Esto lo ha notado otro personaje de Dostoyevski, Stepán Trofimovich: “Dios me es indispensable, porque es Él el único ser capaz de amar siempre”.¹⁰⁸ Y a lo mismo apunta Rosenzweig: “El hombre ama porque y como Dios ama. Su alma humana es el alma despertada y amada por Dios”.¹⁰⁹

Pero es menester traducir esto a términos filosóficos. ¿De qué se trata este existenciaro como estructura humana fundamental? Quizá de un encontrarle sentido a la vida *originariamente*: antes de todo razonamiento, amar ya la vida e insistir en ella. El convencimiento no racional de que *vale la pena vivir*: amar la vida como un *niño*, como un Karamásov. El amor interpersonal lo que hace es reconducirnos a esa originaria sed de vida del niño.¹¹⁰

107 Evdokimov, *Dostoievski...*, p. 20.

108 DOSTOYEVSKI, FIÓDOR, *Demonios*, óp. cit., p. 562.

109 *ER*, p. 246.

110 Para una agudo análisis de esta experiencia desde otros horizontes de pensamiento, véase también: Marisa Mosto, “Existencia y donación. Tres momentos de una experiencia”, *Tábano* 9 (2013), 155-165.

La utopía en la perspectiva del amor cristiano

Habiendo despertado a la existencia gracias al amor que se le ha profesado a uno, el siguiente paso es amar activamente. Hasta que el hombre no *retransmite* lo que le es dado, el don de amor, no se manifiesta plenamente la estructura propia de su ser: la *estructura dialógica*.

El amor activo se dirige al prójimo, pero no termina allí, porque el prójimo no es sino un representante del mundo. Así pues, amar al prójimo es amar al mundo, y amar al mundo significa tener la esperanza de su cumplimiento final. En otras palabras, amar al prójimo es ya siempre querer contribuir a la realización de la utopía.

Esto queda muy claramente expresado en una frase que Zósima le dirige a una mujer que ha venido de lejos a verlo: “Con el amor todo se redime, todo se salva. (...) El amor es tan inestimable tesoro que, con él, puede comprarse el mundo entero, y no sólo los propios, sino los ajenos pecados redime”.¹¹¹

Es casi inevitable que alguien que vivió con tanta fuerza su despertar a la existencia como Alíoscha tuviera que lanzarse a la consecución de la utopía con la misma fuerza: hasta un cierto punto, Alíoscha no podía no convertirse en un revolucionario.

¿Pero qué tipo de revolucionario podría haberse vuelto Alíoscha? En un pasaje muy revelador del comienzo de la novela, puede leerse:

*Apenas, recapacitando en serio, hubo de convencerse de que la inmortalidad y Dios existían, en el acto y naturalmente, díjose: “Quiero vivir para la inmortalidad, y no aceptaré compromisos a medias”. De igual modo, de haber decidido que no había inmortalidad ni Dios, en el acto se habría hecho ateo y socialista (porque el socialismo es no sólo el problema del trabajo o del llamado cuarto estado, sino también, y en particular, el problema del ateísmo, el problema de la torre de Babel, edificada precisamente sin Dios, no para llegar al cielo desde la tierra, sino para traer a la tierra el cielo).*¹¹²

Alíoscha no puede querer traer el cielo a la tierra: por un lado, esto atentaría contra los dogmas de su fe; pero más profundamente, esto sería negar la finitud humana y la incompletud del mundo que, según hemos analizado, Alíoscha ha experimentado muy vívidamente. Por lo tanto, la utopía que persigue Alíoscha es “para llegar al cielo desde la tierra”. De cualquier manera, hay que tener presente que “amor cristiano” no significa tanto el amor acompañado por una fe en un con-

111 HK, p. 920.

112 HK, p. 901.

tenido dogmático sino más bien un amor que, orientado a la acción, permanece *humilde*.¹¹³

Es elocuente también la conversación que se desata en el monasterio sobre las tesis de Iván al respecto de los tribunales eclesiásticos, durante la visita de éste y su familia.¹¹⁴ Allí los padres Paisii y Iosif se muestran a favor de reformas políticas que conduzcan a que la Iglesia transforme la sociedad para instaurar el Reino de Dios en la Tierra. Pero Zósima es consciente del peligro intrínseco de esta idea: el peligro de caer en la tercera tentación del diablo a Cristo, la *tentación de autoridad*. Zósima sabe en cambio que el Estado solo llegará a ser Iglesia a través de la conversión individual de cada hombre y que, por ello, se trata en el fondo de una tendencia escatológica.¹¹⁵

Es decir, se trata de perseguir el fin de una comunidad humana, de por sí contingente y finita, que pueda sin embargo preanunciar la perfecta comunidad de todo y de todos en el Cielo. Quizá por aquí pase lo que Evdokimov llama “la espiritualidad de mañana”.¹¹⁶

Por otra parte, como recuerda Victor Terras, no hay pruebas de que, en la segunda parte nunca escrita, Alíoscha perdiera la fe.¹¹⁷ Es que, en el fondo, el convencimiento “de la existencia de Dios y la inmortalidad” que tiene Alíoscha no es separable de este “llegar al cielo desde la tierra”, como se ve en la conversación que la señora Jojlákova, la madre de *Lise*, mantiene con el *stárets* Zósima. Ella confiesa sufrir de poca fe en la inmortalidad, y pregunta cómo puede ser *demostrado* y cómo puede uno *convencerse*. “¡Es una muerte, una muerte!”, exclama ella. El *stárets* responde: “¡Sin duda que lo es! Pero la demostración es imposible; lo posible es convencerse”. Y ante la pregunta de cómo convencerse, Zósima responde:

*Con la experiencia de un amor activo. Esfuércese usted en favor de sus prójimos de un modo activo e incansable. En la medida en que logre adelantar en el amor, irá convenciéndose también de la existencia de Dios y de la inmortalidad de su alma. Si llegase usted hasta la abnegación completa en el amor al prójimo, indudablemente creará y duda alguna podrá ya asaltar su alma. Esto es cosa probada, exacta.*¹¹⁸

113 En este sentido, se distingue del *amor sin humildad* que encarnaría el Gran Inquisidor, quien, precisamente por su falta de *humildad*, termina cayendo en las tres tentaciones del diablo a Cristo. Cfr. Moran, “Dostoevsky on Christian...”, p. 92-94.

114 *HK*, pp. 926-934.

115 Cfr. Moran, “Dostoevsky on Christian...”, pp. 89-90.

116 Evdokimov, *Gogol et Dostoïevski*, p. 268.

117 Terras, *A Karamazov Companion*, p. 110.

118 *HK*, p. 923.

Para Zósima es “cosa probada” por la experiencia que en el *acto de amor al prójimo* se alimenta la fe. Es algo que, sin duda, él ha experimentado y da testimonio de su experiencia. Alíóscha lo que hace a lo largo de la novela es convencerse, en la puesta en práctica de este *amor activo*, de “la existencia de Dios” y “la inmortalidad humana”. De esta manera *Los hermanos Karamásovi* puede leerse como el recuento de diferentes actos de amor de Alíóscha, que lo preparan, en última instancia, para cumplir su misión en el mundo.

El convencimiento de Alíóscha en estas cuestiones –su fe– es el reverso de sus actos de amor al prójimo: cuantos más actos, más convencimiento. Y además, cuanto más *convencido* esté él de sí mismo, más *convinciente* será para con otros. Evaluemos dos momentos para ilustrar esta idea. En la conversación que sostiene con Fiódor e Iván, situada más bien sobre el comienzo de la novela,¹¹⁹ Fiódor le pregunta a sus dos hijos si Dios y la inmortalidad existen; Alíóscha responde que sí e Iván que no, sin admitir la más mínima posibilidad de lo contrario, y Fiódor se convence más con la respuesta de Iván. Pero es elocuente que en la conversación posterior que mantiene con Alíóscha en la taberna, justo antes de relatarle la leyenda del Gran Inquisidor, el mismo Iván desliza la *posibilidad* de que Dios exista.¹²⁰ El segundo momento a considerar es el final de la novela, en que Kolia y los otros niños lo interrogan por la vida más allá de la muerte, y no sólo se *convencen* con la respuesta afirmativa de Alíóscha sino que se alegran y lo vitorean.¹²¹

Esto habla también de que la posibilidad de una nueva espiritualidad –esperanzada y activamente dispuesta a alcanzar el objeto de esa esperanza (la utopía)– descansa en la figura del *niño*. Alíóscha, Kolia y los otros niños son el símbolo de la Rusia que quería Dostoyevski, encarnan el futuro y la esperanza.

En este sentido, Merezhkovsky llama a Dostoyevski “profeta de la Revolución rusa” y dice que la verdadera religión de Dostoyevski, si no en su conciencia como tal, ciertamente en su experiencia subconsciente más profunda, no es la Ortodoxia, ni el cristianismo histórico, ni siquiera el cristianismo en su totalidad, sino aquello que está más allá del cristianismo, más allá del Nuevo Testamento –el Apocalipsis, el adviniente Tercer Testamento, la revelación de la Tercera Hipóstasis de Dios, una religión del Espíritu Santo.¹²²

119 HK, p. 983.

120 HK, p. 1057.

121 HK, p. 1458.

122 Cfr. Merezhkovsky, *Prorok russkoi revoliutsii*, p. 50. Citado por: Terras, *A Karamazov Companion*, p. 59.

Esta idea es, en esencia, la misma de la figura de la Iglesia *joánica* que propone Rosenzweig. En consonancia con esta idea, Vladimir Soloviev llega al punto de vincular el mesianismo judío con el ruso.¹²³ La diferencia estribaría en que mientras el judío es ya siempre judío, el ruso puede *convertirse* en cristiano. La conversión o *metanoia* es justamente la condición que señala Evdokimov, al comentar a Dostoyevski, para el advenimiento del Reino de los Cielos: esta utopía llama a la puerta de la conciencia y es el llamado al *perdón universal*.¹²⁴ Rosenzweig, como vimos, también ha insistido en el valor de la conversión personal: el cristiano de la nueva iglesia debe convertirse a sí mismo.

La conversión implica, según Evdokimov, una aspiración a la unidad total de los hombres y del mundo: “El hombre entra efectivamente en la unidad del género humano, en la unidad de su destino. El hombre que haya reconocido en sí mismo el ‘gran pecador’ no podrá distinguir entre su vida y la vida del universo”.¹²⁵ Y aun más: para el santo, todo el hombre y todos los hombres en conjunto son el prójimo.¹²⁶

Esta idea de Evdokimov es expresada en *Los hermanos Karamásovi* por las palabras de Markel: “...la vida es un paraíso, y todos nosotros estamos en el paraíso, sólo que no queremos enterarnos, y si quisiéramos enterarnos, desde mañana el mundo todo sería un paraíso”.¹²⁷ Es, en esencia, una idea que subyace también al pensamiento de Rosenzweig, y, por eso, Richard A. Cohen, al comentar *La Estrella de la Redención*, señala que si todos amaran al prójimo, entonces “Tú” y “Nosotros” serían equivalentes: serían el vivo “Ello”, es decir, la comunidad universal de todos y todo, redimida y plena.¹²⁸

El paraíso, sin embargo, no se trata de algo que pueda experimentarse en una contemplación pasiva, sino que para Alíoscha se halla en el *cumplimiento de su misión*.¹²⁹ Esto también está en consonancia con Rosenzweig, para quien se confunden y entretajan la experiencia de la *oración* con la *acción*, orientada por el rostro del prójimo. Ángel

123 SOLOVIEV, VLADIMIR, “Troisième discours (prononcé le 19 février 1885)”, en Luba Jurgensen (comp. y trad.), *La légende du Gran Inquisiteur*, Lausanne, Editions L’Age d’Homme, 2004, p. 104-105.

124 Cfr. Evdokimov, *Dostoïevski...*, p. 80.

125 *Ibid.*, p. 79-80. La traducción es mía. El original dice: “L’homme qui sait reconnaître en lui-même le ‘grand pécheur’ ne saura plus distinguer entre sa vie et la vie de l’univers”.

126 Cfr. *Ibid.*, p. 19.

127 *HK*, p. 1097.

128 Richard A. Cohen, *Elevations: the height of the good in Rosenzweig and Levinas*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 108.

129 Evdokimov, *Dostoïevski...*, p. 83.

Garrido-Maturano aclara que “no cualquier acto de amor es oración”, porque “la oración no es un acto de amor ciego, como lo es el acto por inclinación, sino iluminado”, es decir, que reconoce como su origen en la interpelación divina, “y que no se hace por sí mismo, sino por la llegada del Reino”.¹³⁰

CONCLUSIÓN: PATHOS, EMPATÍA Y COMPASIÓN

Hemos arrojado algo de luz sobre Alíoscha Karamásov, comprendiendo su sentir y su actuar desde las experiencias fundamentales de la *finitud*, el *despertar erótico* a la existencia y la tendencia a la *utopía*. Las diferentes notas de su carácter se han mostrado como un suelo fértil para el destino que le estaba reservado. Este destino, si bien es imposible definir en cuanto a contenido –dado que nunca habremos de leer la segunda novela que prometió Dostoyevski–, en cambio sí se muestra orientado hacia una dirección más o menos clara.

En el centro del carácter de Alíoscha, así como en sus acciones según las relata *Los hermanos Karamásovi* y, finalmente, en la misión que le estaba destinada se manifiesta un hilo conductor que, quizá, pueda ajustarse al fenómeno de la *empatía*. No nos referimos acá a un fenómeno psíquico o a un sentimiento tal como los estudia la psicología, sino a un encuentro del *pathos* vital de sí mismo con el *pathos* de otro. Es la estructura que subyace a las diferentes experiencias fundamentales y sus correspondientes existenciarios, como veremos.

¿Pero qué es el *pathos*? ¿Cómo pensarlo filosóficamente? Garrido-Maturano, en un estudio dedicado a la comprensión filosófica integral de la afectividad humana, señala que el significado de este término “no debe circunscribirse a la acepción de ‘padecimiento’ de un efecto producido por algo ajeno”,¹³¹ que tomara el control sobre el individuo. Por el contrario, hablar del *pathos* significa describir

...un estado afectivo resultante ciertamente sí de una pasibilidad originaria, esto es, del modo en que nos ocurre y nos im-presiona una exterioridad que afecta y “obra sobre” nuestra susceptibilidad o pulsionalidad constitutiva, pero dicha pasibilidad, en vez de suprimir

130 Garrido-Maturano, *La estrella de la esperanza*, p. 83.

131 Ángel Garrido-Maturano, “Temple – sentimiento – pasión. Contribuciones preliminares a una comprensión filosófica integral de la afectividad”, *Escritos de Filosofía. Segunda Serie 1* (Buenos Aires, 2013), p. 177.

*nuestra voluntad, nos pro-voca o in-sta a actuar de un cierto modo y con una cierta fuerza.*¹³²

El *pathos* no es mera pasividad opuesta a la actividad, ni tampoco un apasionamiento voluntario de algo determinado, sino una condición trascendental de carácter *afectivo*, desde la cual se despliegan los actos intencionales afectivos (los sentimientos) y las disposiciones pre-intencionales (temples). Da cuenta de la *génesis pasiva* de un modo de *actuar responsivo* –responsivo en tanto responde a la interpelación de un factor alterante–.

La experiencia fundamental de la creaturalidad del mundo y la finitud humana se apoya estructuralmente sobre el *pathos*, y por eso lo revela. En esta experiencia confluyen dos perspectivas que, en realidad, se dan en conjunto y que no pueden experimentarse independientemente la una de la otra: “la perspectiva del *factor alterador* (o correlato “objetivo”) del *pathos*” y “la *afectabilidad alterada* (o correlato “subjetivo”)”.¹³³

La primera perspectiva está vinculada con la incompletud y contingencia del mundo y con el existenciario del *conocimiento*, que nos predispone a dejar que el mundo nos sea dado, y así posibilita entrar en contacto con el mundo, e incluso con uno mismo. En este nivel estructural, subyacente a la experiencia y al existenciario, “mundo” no es tanto la realidad creada ni el plexo de significaciones globales, sino que se trata “de una instancia desde cuya afección ya siempre somos y cuyo hacer se encuentra presupuesto por toda constitución posterior de lo que nos afecta”.¹³⁴ Es la exterioridad *sufrida*, o mejor, el sufrimiento de “nuestra propia pulsionalidad en tanto afectada o modalizada por esa exterioridad”.¹³⁵

Esta pulsionalidad o afectabilidad es la que queda en evidencia en la segunda perspectiva, que analiza el correlato subjetivo del *pathos*. El *pathos* se halla encarnado, es decir, consiste en una unidad “fundamental e indisoluble del cuerpo y de la vida que, sintiendo lo otro que sí, se siente a sí misma como cuerpo viviente”.¹³⁶ Y, paralelamente, dado que el sí-mismo no tiene elección sobre esta afectabilidad o susceptibilidad originaria, debe admitir que *le ha sido dada, le ocurre*, al punto de que

132 *Ibíd.*

133 *Ibíd.*, 178..

134 *Ibíd.*

135 *Ibíd.*, 180.

136 *Ibíd.*, 181.

...vivir no es otra cosa que padecer, soportar y cargar a cada instante no sólo las características específicas de cada pulsionalidad, que se gestan a lo largo de la historia personal de cada sujeto por razones múltiples, sino el hecho mismo de estar constituidos pulsionalmente.¹³⁷

El sí-mismo está entregado a su propia pasibilidad, y ese es el *factum* estructural que subyace a la experiencia de la propia finitud.

Habiendo esbozado de esta manera la noción de *pathos*, se puede comprender la *em-patía* como el encuentro del *pathos* propio con el *pathos* ajeno, es decir, como comunión interpersonal. Este encuentro es el que se da en el existenciario del *amor* y que queda manifiesto para el sí mismo en la segunda experiencia fundamental, el *despertar erótico a la existencia*.

La iniciativa ha sido siempre del Tú. Si hay un Yo, es sólo porque antes ha sido buscado por ese Tú. Es que, como ha notado Petrovich, el Tú trasciende siempre al Yo, permanece siempre indispensable e impide la posibilidad de una síntesis, pues la unión de los dos no es ya una fusión sino una relación que vive en y de la diferencia.¹³⁸ Si bien la empatía así entendida se establece con cualquier *otro*, desde una perspectiva religiosa su fundamento último es siempre el amor del *Amante*, ante el cual uno es siempre *alma amada*. Alíoscha, como ha señalado Evdokimov, experimenta al Bien como amor, es decir, como plenitud de ser, y por ello inseparable de la comunión personal.¹³⁹

Pero el *alma amada* del Yo no es mera pasividad sino que, por el contrario, lleva en su seno la posibilidad de *responder* que es, en el fondo, la *responsabilidad* en sentido ético. Es que aquí se da el “descubrimiento del verdadero tú”, con el que se comparte “la misma singularidad”: esta “es la confesión de la responsabilidad irreductible”, según Mosès.¹⁴⁰

Precisamente, el hombre no es sólo responsable por su prójimo, por el otro, sino que es responsable ante Dios del mismísimo advenimiento del Reino al mundo, y de ahí que Rosenzweig llame al hombre “centro responsable en torno al cual todo gira y el pilar sobre cuya firmeza se apoya el mundo”.¹⁴¹ La tercera experiencia fundamental, la

137 *Ibid.*

138 Petrovich, *La voce dell' amore*, pp. 324-325.

139 Cfr. Evdokimov, *Dostoïevski...*, p. 19.

140 Stéphane Mosès, *Prólogo a FRANZ ROSENZWEIG, Foi et savoir. Autour de l'étoile de la redemption*, Paris, Vrin, 2001, p. 37. Citado por: Carlos Díaz, *El Nuevo pensamiento de Franz Rosenzweig*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2008, p. 94.

141 *ER*, p. 485.

tendencia esperanzada a la *utopía*, revela como su estructura subyacente lo que podríamos llamar la *com-pasión*. No se trata de un sentimiento de conmiseración o lástima ante el sufriente, sino más bien de la extensión de la empatía interpersonal hacia todo el mundo. La compasión aúna el *pathos* propio con el de todos, haciéndolos con-vergir en el ideal en una unidad total; es así un apasionamiento en conjunto en pos del ideal.

Por eso, para Rosenzweig, la figura más acabada del hombre es el santo, el hombre religioso en sentido profundo: el que ama al prójimo. La persona propiamente hablando es el sí-mismo que re-nace con la experiencia de ser amado pero que, no conformándose en la pasiva entrega del místico,¹⁴² se vuelca con amor hacia el prójimo como representante del mundo. El santo refleja la estructura responsorial del amor y la propia actividad humana:

*El santo es el hombre perfecto, el que vive absolutamente en lo absoluto y, por ello, el que está abierto a lo supremo y se ha resuelto a lo supremo, por contraste con el héroe encerrado en la tinieblas sempiternamente iguales del sí-mismo.*¹⁴³

La figura del santo debe incorporar, además de la humildad que se vuelve calma fidelidad al amor de Dios (y que amenaza con perderse completamente en su entrega a Él), una fuerza que brote a cada instante del fondo del hombre. Es quizá la *fuerza vital* que motiva a los Karamásovi. Evdokimov resume las características de la santidad a un estado supra-ético: la vida metamorfoseada por la gracia en amor acti-

142 Rosenzweig critica la *figura* del místico. Se trata del hombre que, gracias a la experiencia de ser amado, logra abrirse al encierro en sí mismo, pero queda preso de su relación con Dios, incapacitado de abrirse también al mundo. Cerrarse al mundo es encerrarse nuevamente en sí: “para no ver nada más que la vía por la que corre la unión de él con Dios y de Dios con él, tiene que negar el mundo; y como el mundo no se deja negar, tiene, verdaderamente, que re-negar de él”. *ER*, p. 255. Es menester tener presente que se trata de una crítica a una *figura* y no a una persona o un conjunto de personas. Lo que está en cuestión es una posibilidad ínsita en cierto tipo de espiritualidad: la posibilidad de encerrar la gracia y no dejarla fluir en el *torrente* que le es propio. El mismo Dostoyevski pareciera criticar esta figura en ciertos personajes como el oscuro ermitaño Ferapont. Thomas Merton considera que el personaje de Ferapont —al cual se asemejaría la mayoría de los monjes de Optina Pustin, el monasterio que inspira al de la novela—, encarna una espiritualidad negativa, lóbrega y tensa, “en la cual uno no está seguro si la nota dominante es odio a la maldad o amor al bien —y el odio a la maldad puede tan fácilmente incluir odio a los seres humanos...”. Cfr. Thomas Merton, “Introduction”, en: Sergius Bolshakoff, *Russian Mystics*, Kalamazoo, Cistercian, 1980, xii. Citado por: Moran, “Dostoevsky on Christian...”, pp. 79-80.

143 *ER*, p. 259.

vo.¹⁴⁴ El rostro de Alíoscha refleja la profundidad del propio *pathos*, la dignidad de la *empatía* y el poder de la *compasión*: por ello puede verse como un ícono en el cual se deja traslucir el rostro divino.¹⁴⁵

144 Evdokimov, *Dostoïevski...*, p. 20.

145 *Ibíd.*, p. 260.