



*Artigo recebido em
26/09/2016
e aprovado em
07/11/2016.*

V. 6 - N. 12 - 2016

* Centro de Estudios
Filosóficos - Academia
Nacional de Ciencias de
Buenos Aires. Doctorando
de la Universidad de
Buenos Aires (UBA). Email:
marcos.jasminoy@
gmail.com.

**“Con el amor todo se redime’:
Una lectura de Alíóscha
Karamásov
desde la filosofía experiencial
de Franz Rosenzweig ”**

**“‘With love everything is redeemed’. A
reading of Alyosha Karamazov
from Franz Rosenzweig’s
experiential philosophy”**

*Marcos Jasminoy**

Resumen

Proponemos un acercamiento filosófico a un personaje clave de la literatura universal como es Alíóscha Karamásov. El análisis parte de una perspectiva particular: el pensamiento de Franz Rosenzweig (1886-1929). Alíóscha no es solamente uno de los personajes principales de Los hermanos Karamásovi, sino que iba a protagonizar su continuación, nunca terminada a causa de la muerte del escritor, y en la que aparecería como el arquetipo del héroe

revolucionario ruso. El futuro de Alíoscha ha quedado como un enigma nunca del todo resuelto. La atención estará puesta en las experiencias fundamentales por las que nos abrimos a lo real. Rosenzweig menciona la Creación, la Revelación y la Redención, categorías reveladas que simbolizan tres experiencias concretas en la existencia humana. Nos detendremos en las dos últimas. Experimentar la Revelación es experimentar el despertar a la existencia a través del amor. Esta experiencia acontece en el despertar erótico de la persona, pero tiene también una dimensión teológica: la Revelación del amor de Dios es amor de Dios por el hombre y, así, el alma humana es sólo “el alma despertada y amada por Dios”. Experimentar la Redención, por su parte, es experimentar la tendencia hacia la utopía de un Nosotros pleno. Esta tendencia se actualiza en el acto de amor, en el que se exterioriza el hombre que ya ha despertado a la existencia, es decir, que ya ha sido amado. En esta exteriorización, direccionada hacia un prójimo concreto que es representante del mundo entero, se cumple el amor a Dios.

Palabras claves: Alíoscha Karamásov, Franz Rosenzweig, amor, revelación, redención.

Abstract

We propose a philosophical approach to a key figure of world literature as Alyosha Karamazov. The analysis comes from a particular perspective: the thought of Franz Rosenzweig (1886-1929). Alyosha is not only one of the main characters of *The Brothers Karamazov*, but would have been as well the protagonist of its sequel, never completed due to the author's death, and in which he would have appeared as the archetype of the Russian revolutionary hero. Alyosha's future has remained a never fully resolved enigma. The focus will be on the fundamental experiences with which we open ourselves to reality. Rosenzweig mentions Creation, Revelation and Redemption, as revealed categories that symbolize three specific experiences in human existence. We will see the last two of them. To experience Revelation is to experience the awakening to existence through love. This experience happens in the erotic awakening of the individual, but also has a theological dimension: the revelation of God's love is God's love for man and, thus, man's human soul is “the soul awakened and loved by God”. To experience Redemption, meanwhile, is to experience the trend towards the utopia of a complete and total We. This trend is updated in each act of love, in which the man who has awakened to existence, that is, which has been loved, externalizes himself. In this externalization, directed towards a particular neighbor as representative of the whole world, the love of God is fulfilled.

Keywords: Alyosha Karamazov, Franz Rosenzweig, love, revelation, redemption.

‘Con el amor todo se redime’: Una lectura de Alíoscha Karamásov desde la filosofía experiencial de Franz Rosenzweig

Proponemos un acercamiento filosófico a un personaje clave de la literatura universal como es Alíoscha Karamásov, a partir del pensamiento de Franz Rosenzweig (1886-1929). Alíoscha no es solamente uno de los personajes principales de Los hermanos Karamásovi, sino que iba a protagonizar su continuación, nunca terminada a causa de la muerte del escritor, y en la que aparecería como el arquetipo del héroe revolucionario ruso. El futuro de Alíoscha ha quedado como un enigma nunca del todo resuelto.

La atención estará puesta en las *experiencias fundamentales* por las que nos abrimos a lo real. Rosenzweig menciona la *Creación*, la *Revelación* y la *Redención*, categorías reveladas que simbolizan tres *experiencias* concretas en la existencia humana. Nos detendremos en las dos últimas.

1. Alíoscha Karamásov

1.1. Un héroe en absoluto nada grande

Dostoyevski (1991, p. 883) perfila a Alíoscha como un “héroe” que paradójicamente “es hombre en absoluto nada grande”. A los diecinueve años, viaja a su ciudad natal, donde se reencuentra con su padre borracho, visita el sepulcro de su madre y decide entrar al monasterio. Sin ser un fanático o un 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. (Dostoyevski, 1991, p. 894)

Alíóscha 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” (p. 900). 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. Era también muy inocente, “pudoroso” (p. 895) y “virginal” (p. 941).

1.2. 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. Siempre estuvo llamado a mezclarse con el mundo: en una misma hora, primero supadre biológico (Fiodor Pávlovich) y luego su padre espiritual (Zósima), le ordenan abandonar el monasterio. (Terras, 2001, p. 61)

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. Es revelador un diálogo que mantiene con *Lise*: “Mis hermanos se pierden ... 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”. (Dostoyevski, 1991, p. 1046)

No es casual el epíteto “terrenal”. El símbolo de la tierra es un símbolo muy caro a Dostoyevski (Ivanov, 2000, p. 65-70; Guardini, 1954, p. 19-22; Zenkovsky, 1967, p. 367-397). 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.

Por eso es tan significativo el episodio de las “Bodas de Caná”. Alíóscha llega a la celda donde está el difunto *stárets*, e intenta rezar pero no logra concentrarse. Mientras comienza a que-

darse 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 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. (Dostoyevski, 1991, p. 1153)

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 arrebató 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”. (Dostoyevski, 1991, p. 1123)¹

1.3. El Alíóscha que nunca llegamos a conocer

Hay distintos testimonios (Terras, 2002, p. 65; Cansinos Aséns, 1991, p. 882; Lobos, 2006, p. 1074) sobre el futuro de Alíóscha en la continuación nunca escrita de la novela, pero todos 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, con una marcada impronta social e, incluso, revolucionaria. ¿Qué le sucedió concretamente al joven pudoroso Aléksieyi Fiódórovich 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 del 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 intentarlo nos dará una idea aproximada de la psicología del personaje y sus motivos.

2. Franz Rosenzweig

Rosenzweig llama a su nuevo pensamiento una *filosofía ex-*

1. 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; ámaló 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; estímálos, porque son un don de Dios, grande, y que no a todos se concede, sino a los elegidos”.

perimentada. 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: la Creación, la Revelación y la Redención.²

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. Ahora bien, ¿en qué sentido estas tres correlaciones (Creación, Revelación, Redención) hacen referencia a *experiencias concretas de la vida humana*? No son categorías abstractas a las que se llega por razonamientos, sino categorías reveladas (o religiosas, podría decirse) que expresan tres *experiencias* particulares.

Experimentar la *Creación* es en realidad tener experiencia del carácter de *estar-ya-ahí* 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, se vive, en el presente, como conciencia interna de pertenecer a una relación, de depender de ella, como resalta Mosès (1982, p. 85). Es, para el hombre, la *vivencia de su finitud*.

Experimentar la *Revelación* es experimentar el *despertar a la existencia* a través del amor. Esta experiencia acontece en el despertar *erótico* de la persona, pero tiene también una dimensión *teológica*: la Revelación del amor de Dios es amor de Dios por el hombre y, así, el alma humana es sólo “el alma despertada y amada por Dios” (Rosenzweig, 1997, p. 246).

2. 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.

Experimentar la *Redención*, por su parte, es experimentar la tendencia hacia la *utopía* de un Nosotros pleno. Esta tendencia se actualiza en el *acto de amor*, en el que se exterioriza el hombre que ya ha despertado a la existencia, es decir, que ya ha sido amado. En esta exteriorización, direccionada hacia un prójimo concreto que es representante del mundo entero, se cumple el amor a Dios.

3. Alíoscha iluminado por la estrella de la redención

Nuestra propuesta es descubrir en él las tres experiencias básicas de las que habla Rosenzweig.

3.1. La finitud humana

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 la novela. No se 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” (Dostoyevski, 1991, p. 894). Un refugio necesita quien está desamparado, y qué mayor desamparo que experimentar la propia finitud. 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.

3.2. 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. Evdokimov (2014, p. 111-112) sostiene que Alíoscha lo que busca no es la *imitación* sino la *encarnación* de la imagen del Cristo, la *theosis*, y así el hombre debe morir y nacer de nuevo, como el “grano de trigo” del epígrafe de la novela.

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” (Rosenzweig, 1997, p. 112). 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 una suerte de *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” (Rosenzweig, 1997, p. 113). 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? No es lugar este para repasar toda la cronología de los acontecimientos que le suceden a Alíoscha antes de besar la tierra, pero podemos decir que, en los días y las horas previos a su renacimiento, Alíoscha ha experimentado el amor en sus más variadas formas: ha abrazado a su padre pecador; 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, antes de morir; 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 Grúschenka

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 (2014, p. 20).

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. A lo mismo apunta Rosenzweig (1997, p. 246): “El hombre ama porque y como Dios ama. Su alma humana es el alma despertada y amada por Dios”.

En términos filosóficos esta experiencia pase quizá por 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.³

3.3. 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.

3. Para un agudo análisis de esta experiencia desde otros horizontes de pensamiento, véase también: Marisa Mosto (2013, p. 155-165).

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”. (Dostoyevski, 1991, p. 920)

Es casi inevitable que alguien que vivió con tanta fuerza su despertar a la existencia como Alíóscha tuviera que lanzarse a la consecución de la utopía con la misma fuerza: hasta un cierto punto, Alíóscha no podía no convertirse en un revolucionario. ¿Pero qué tipo de revolucionario podría haberse vuelto Alíóscha? 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, dijose: «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). (Dostoyevski, 1991, p. 901)

Alíóscha 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 Alíóscha ha experimentado muy vívidamente. Por lo tanto, la utopía que persigue Alíóscha 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 contenido dogmático sino más bien un amor que, orientado a la acción, permanece *humilde*.⁴

4. En este sentido, se distingue del *amor sin humildad* que encarnaría el Gran Inquisidor, que precisamente por su falta de *humildad* termina cayendo en las tres tentaciones del diablo a Cristo. Véase Moran (2013, p. 92-94).

Por otra parte no hay pruebas de que en la segunda parte nunca escrita Alíóscha perdiera la fe, como han sostenido algunos autores (Terras, 2002, p. 110). Es que en el fondo, el convencimiento “de la existencia de Dios y la inmortalidad” que tiene Alíóscha no es separable de este “llegar al cielo desde la tierra”, como se ve en la conversación que la señora Jojlákova 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*. El *stárets* responde: “...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. (Dostoyevski, 1991, 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.

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 (ctd. en Terras, 2002, p. 59) 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. Esta idea es en esencia la misma de la figura de la iglesia *joánica* que propone Rosenzweig (1997, p. 341).

Conclusión

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: el rol amor activo, en sentido cristiano, en la dinámica misteriosa entre la construcción humana del Reno y su advenimiento, que desborda cualquier esfuerzo y expectativa humanos. Esta dirección es, en otras palabras, la del amor hecho historia.

Bibliografía

- CANSINOS ASSÉNS, Rafael (ed.). Obras Completas. Tomo III. Por Fiodor M. Dostoyevski. México: Aguilar, 1991.
- DOSTOYEVSKI, Fiodor M. “Los hermanos Karamásovi”. Obras Completas. Tomo III. Trad. Rafael Cansinos Asséns. México: Aguilar, 1991.
- EVDOKIMOV, Paul. Dostoïevski et le problème du mal. Paris: Corlevaour, 2014.
- GUARDINI, Romano. El universo religioso de Dostoyevski. Buenos Aires: Emecé Editores, 1954.
- IVANOV, Viatcheslav. Dostoïevski. Tragédie, Mythe, Religion. París: Éditions des Syrtes, 2000.
- LOBOS, Omar (ed.). Los hermanos Karamázov. Por Fiódor Dostoievski. Buenos

Aires: Colihue, 2006.

MORAN, John P. "Dostoevsky on Christian Humility and Humiliation". *Cistercian Studies Quarterly*, vol. 48, n.1, 2013: 79-105.

MOSÈS, Stéphane. *Système et Révélation: La Philosophie de Franz Rosenzweig*. París: Seuil, 1982.

MOSTO, Marisa. "Existencia y donación. Tres momentos de una experiencia". *Tábano*, n. 9, 2013: 155-165.

ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de La Redención*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1997.

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

ZENKOVSKY, B. *Historia de la filosofía rusa*. Buenos Aires: EUDEBA, 1967.