

# *Del Stárets Zosima a Aliosha Karamázov. Dostoievski y su modelo de «hombre nuevo»*

## *From Stárets Zosima to Aliosha Karamázov. Dostoevsky and his model of «new man»*

MIGUEL ESCOBAR TORRES  
*Universidad Rey Juan Carlos*

Recibido: 03/07/2020 Aceptado: 23/07/2020

### RESUMEN

En el presente estudio rastreo los orígenes de la espiritualidad de Dostoievski, trazando una línea casi continua que va desde los Padres del desierto hasta la aparición de los *startsí* en la Rusia de los siglos XVIII y XIX. Durante este trayecto, me detengo en las consecuencias de la controversia del siglo XV entre Nil de Sorsk y Iósif de Voloq, que configurará las dos líneas espirituales que marcarán el pensamiento ruso. Sostengo que Dostoievski se inserta en el camino espiritual de Nil de Sorsk, habiéndolo recibido a través de la lectura Tikhon de Zadonsk, así como, sobre todo, de sus encuentros en Optina con el *stárets* Amvrosey, en cuya figura se inspira para conformar al *stárets* Zosima. Finalmente, defiendo que Dostoievski rompe con los muros del convento, para proponer un nuevo modelo de «hombre nuevo», encarnado en Aliosha Karamázov.

### PALABRAS CLAVE

HESICASMO, CULPABILIDAD UNIVERSAL, HUMILDAD, HOMBRE NUEVO

### ABSTRACT

In this paper I trace back the origins of Dostoevsky's spirituality, following an almost continuous line from the Desert Fathers to the *startsí* in the Russia of the XVIII-XIX centuries. During this period, I study the consequences of the XV century controversy between Nil Sorsky and Iósif Volotsky, which will configure the two main spiritual lines that will mark the Russian thought. I sustain that Dostoevsky follows the spiritual current founded by Nil Sorsky, received from the reading of the works of Tikhon Sadonsky, as well as from his encounters with the *Stárets* Amvrosey in Optina, on whom he finds inspiration to create the figure of *Stárets* Zosima. Finally,

I maintain that Dostoevsky breaks the walls of the convent to propose the flourishing of a new model of «New Man», embodied in Aliosha Karamázov.

KEY WORDS

HESYCHASM, UNIVERSAL GUILT, HUMILITY, NEW MAN

## I. LA FILOSOFÍA DE DOSTOIEVSKI

QUE LA OBRA DE DOSTOIEVSKI TRASCIENDE LOS límites de lo meramente «literario», configurándose además como pensamiento filosófico *stricto sensu*, es ya una realidad que queda fuera de toda duda. Es evidente no obstante que, para poder definirla como tal, debemos operar con un concepto de «filosofía» que no se circunscriba al mero pensamiento sistemático.<sup>1</sup> En efecto, el pensamiento filosófico de Dostoevski se halla diseminado por toda su vasta obra literaria, desde *Crimen y Castigo* hasta *Diario de un Escritor*, pasando por varios de sus títulos más emblemáticos: *Los Demonios*, *El Idiota* y *Los Hermanos Karamázov*. No son pocos los autores, filósofos contrastados, que, hallando en Dostoevski una preciosa fuente de inspiración, han escrito monografías sobre el pensamiento del escritor ruso. Tal es el caso de *El Espíritu de Dostoevski* de Nikolái Berdiáev,<sup>2</sup> *Dostoevski y el Problema del Mal* de Pável Evdokímov,<sup>3</sup> el *Drama del Humanismo Ateo* de Henri de Lubac,<sup>4</sup> *He visto la Verdad* de Reinhard Lauth<sup>5</sup> y *El Universo Religioso de Dostoevski* de Romano Guardini.<sup>6</sup> Todos estos filósofos, algunos de los cuales constituyen hitos de la filosofía contemporánea, han visto a Dostoevski como un profeta de su tiempo que abre nuevos horizontes filosóficos tras el *impasse* de la

1 Con la expresión «pensamiento sistemático» me refiero a hacer filosofía por medio de tratados bien ordenados. Por su parte, Dostoevski posee un «sistema» de pensamiento propio, que, si bien se encuentra diseminado a lo largo y ancho de su vasta obra literaria, no deja de ser susceptible de ser expuesto de modo sistemático, como ha hecho Reinhardt Lauth en *He visto la verdad. La filosofía de Dostoevski en una exposición sistemática*.

2 Berdiáev 2008, *El Espíritu de Dostoyevski*, Traducción de Olga Trankova Tabatadze, Granada, Nuevo Inicio.

3 Evdokímov 1978, *Dostoevsky et le problème du mal*, Paris, Desclée de Brouwer. Lamentablemente, aún no contamos con una traducción al castellano de esta obra, que constituye una de las obras principales del filósofo ruso del siglo XX.

4 Lubac 2012, *El drama del Humanismo ateo*, Traducción de Carlos Castro Cubells, Madrid, Encuentro.

5 Lauth 2014, *He visto la verdad. La filosofía de Dostoevski en una exposición sistemática*, Traducción de Alberto Ciria, Sevilla, Thémata.

6 Guardini 1958, *El Universo religioso de Dostoyevski*, Traducción de Alberto Luis Bixio, Buenos Aires, Emecé Editores.

filosofía moderna. Escribieron sobre él, pero no fueron los únicos a los que sobrecogió e impactó su lectura: Dorothy Day,<sup>7</sup> Joseph Ratzinger,<sup>8</sup> Olivier Clément, Jean-Claude Larchet... La lista es interminable, pues hoy día sigue tal fascinación por la obra de Dostoievski desde un punto de vista filosófico y existencial.

¿Cómo puede un escritor de novelas llevar a cabo tan ingente tarea filosófica que hasta los mejores pensadores contemporáneos no sólo la admiran, sino que encuentran en ellas una continua fuente de inspiración para el desarrollo de sus propias teorías? Como posible respuesta, Reinhard Lauth (2014, p. 35) mostró cómo el concepto de «idea» que poseía Dostoievski es interesante por dos motivos:

Por un lado, la idea le interesa por las repercusiones que acaba produciendo en la conducta anímica del hombre que se le apropia; por otro lado, estas repercusiones le interesan porque, en su opinión, sólo gracias a ellas puede juzgarse adecuadamente la idea.

Lo que Lauth quiere decir es que a Dostoievski no le bastaba con escribir las teorías sobre el papel, por más coherentes, sistemáticas y bien estructuradas que se presenten. Esas ideas -tal vez sería mejor decir «ideologías» - se plasman en la realidad, y no en una realidad general o abstracta, sino en la realidad concreta de cada persona, del «hombre de carne y hueso» del que hablaba Unamuno. Las ideas encuentran su cauce de expresión en la vida de un hombre de carne y hueso que vive rodeado de sus propias circunstancias vitales. Para ello la idea primero posee a la persona, aunque la persona crea que es ella la que posee la idea. Luego, la idea conduce a la persona a un fin determinado, que puede acordarse con la teoría o mostrar sus carencias. En definitiva, lo teórico debe siempre ser llevado a la práctica en el ámbito de la vida. Eso es lo que interesaba a Dostoievski, y en eso precisamente consisten sus novelas: asigna a cada personaje una idea, los inserta en una vida particular, en una circunstancia concreta, y luego observa a dónde conducen tales ideas. Las ideas se hacen seres vivientes, viven en la existencia a través del hombre de carne y hueso. De este modo, Dostoievski podía adivinar las implicaciones más profundas a las que podía conducir una determinada idea. Una idea, no

7 Una de las figuras más interesantes del siglo XX, Dorothy Day confesó: «También me atraían los escritores rusos y leía cualquier cosa de Dostoievski que cayera en mis manos, así como las novelas de Artzybasheff, Andreiev, Chejov, Turgueniev, Gorki y Tolstoi. Tanto Dostoievski como Tolstoi evitaron que me apartara de la fe.» (DAY 2014, p. 51).

8 Ratzinger, como Papa Benedicto XVI, llegó a citar al escritor ruso en su encíclica *Spe Salvi*, (Benedictus XVI 2007, *Spe Salvi*, 44). No hay que olvidar que el teólogo alemán es discípulo de Romano Guardini.

obstante, puede poseer a un hombre y, sin embargo, pasar desapercibida, sin pena ni gloria, durante su existencia. Es en los momentos más extremos de la existencia, especialmente el crimen, cuando la idea se hace más visible, cuando su presencia se manifiesta con mayor intensidad. Es por ello que el crimen es el núcleo principal de las novelas de Dostoievski.

Pero la del escritor ruso no es una filosofía anclada en los prejuicios modernos de la razón pura, sino que avanza, quiere más, la trasciende hasta convertirse en una obra con un fuerte carácter espiritual y místico. Algunos autores, generalmente occidentales, han destacado la absoluta originalidad de su espiritualidad. Esto se debe, probablemente, al aún más absoluto desconocimiento de la fuente de la que mana toda la experiencia espiritual de Dostoievski: la tradición ascética bizantino-eslava. Esa tradición que va desde los Padres del Desierto, Evagrio Póntico, Pseudo-Macario, Máximo el Confesor, Simeón el Nuevo Teólogo y Gregorio Palamás, hasta los autores eslavos que redescubrieron esta tradición mística para hacerla conforme al espíritu ruso: Paisij Velichkovski y Tikhon de Zadonsk. En efecto, muchos aspectos de la filosofía de Dostoievski parten de la «rusificación» del idealismo decimonónico alemán, pues de éste bebían no sólo la corriente occidentalista de un Chaadaev o un Soloviev -por cierto, amigo suyo-, sino también la eslavófila de los hermanos Kirieievski. No obstante, la tradición espiritual que ofrece instrumentos a Dostoievski para superar los límites modernos, tenemos que encontrarla en todos estos autores que fueron conformando la espiritualidad del cristianismo ortodoxo a lo largo de los siglos. No es de extrañar que en pleno siglo XIX surgiera en Rusia una obra tan característica como los *Relatos de un Peregrino Ruso*. Por ello, es menester en este punto retroceder hasta el origen de dicha tradición.

## II. LA TRADICIÓN HESICASTA

Los Padres griegos, sobre todo a partir del siglo IV, fueron desarrollando una doctrina ascética de fortalecimiento del alma a través del ejercicio de las virtudes, de la contemplación de las realidades intelectuales y celestes, y, finalmente, del éxtasis deificante de la contemplación del rostro de Dios. La estructura de esta *scala Coeli* fue en principio descrita por Evagrio Póntico, un autor que, no obstante, adolecía de un excesivo intelectualismo. Fue el Pseudo-Macario el que colocó en una posición central el concepto de «corazón». Máximo el Confesor, por su parte, logró una efectiva unificación de los dos tipos de espiritualidad, asumiendo el evagriano modelo triádico de ascensión del hombre a Dios, pero inspirándose en el legado ascético del Pseudo-Macario y el Pseudo-Dionisio para corregir a Evagrio allá donde el intelectualismo de éste resultaba excesivo. Así pues, el instante deificante no consistía en una contemplación especular del rostro de Dios como reflejo de

su propia alma ya purificada, sino que, una vez superado ya el influjo de toda facultad natural, incluido el intelecto, tenía lugar la deificación como abrazo personal del hombre con el Dios trino. Pero esta superación de la multiplicidad, este proceso apofático descrito en la *Teología mística* de Dionisio, sólo es posible llevarla a cabo a través de la práctica de la oración. Y no de una oración cualquiera, sino una oración monológica, la oración de Jesús.<sup>9</sup> Esta oración, al ser repetitiva y consistir en muy pocas palabras, contribuía al recogimiento de la mente en el *noûs*, superando de este modo la multiplicidad inherente al pensamiento como razonamiento discursivo, la *dianoia*, un ruido constante en nuestra mente. El cuerpo y sus sensaciones no son negados, como en el caso de la teoría de Evagrio, sino rescatados por el intelecto a través de la plena atención de la respiración. El orante advierte, en permanente escucha, que inspira y exhala el nombre de Jesús, y acompasa su plegaria según el ritmo sereno de su respiración. Cuando la oración se identifica plenamente con la respiración, el paso siguiente es adecuarlo a sus latidos: el corazón late, y lo que late en él es la oración de Jesús. De este modo es posible el cumplimiento del mandato divino que, por boca de san Pablo, exhortaba a orar sin cesar, orar en todo momento.

Tras el cisma, la tradición cristiana ortodoxa siguió experimentando un profundo desarrollo, sobre todo a partir de las obras de Simeón el Nuevo Teólogo y Gregorio Palamás. Simeón fue el místico de la luz, mientras que Palamás configuró la estructura metafísica en la que se inserta el orante, distinguiendo dos realidades en el plano divino, una *catafática*, las energías increadas que descienden al orante deificándolo, y una *apofática*, la esencia de Dios, que permanece trascendente, inaccesible e ignota. Fue a partir de Gregorio Palamás cuando esta espiritualidad ascética empezó a conocerse como «hesicasmo», signo de la identidad ortodoxa, tras haber vencido en su particular contienda filosófica contra el tomista Barlaam de Calabria.

### III. CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD DE LA TRADICIÓN EN EL MUNDO ESLAVO

Cuando cae Constantinopla en 1453, el mundo ortodoxo se ve sacudido por una intensa duda existencial, similar a la que debían sentir los judíos tras la destrucción del templo de Jerusalén. Este acontecimiento resulta más trágico y ahonda más en la herida si tenemos en cuenta que uno de los puntos claves del pensamiento y la mentalidad de los ortodoxos consiste en que existe una unidad indisoluble entre el poder religioso y el poder imperial, hasta el punto de identificar a la Iglesia con el imperio. En consecuencia, el sentir de los

<sup>9</sup> La oración se puede recitar con distintas palabras, pero la fórmula más habitual y completa es *Señor Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador*. Una buena introducción son los *Relatos de un peregrino ruso*.

cristianos de oriente era que había caído no sólo el imperio, sino también la Iglesia, y, de este modo, se encontraban a la deriva.

Más al norte, tras las varias invasiones de los mongoles en Kiev, muchos kievitas abandonaron la ciudad y se instalaron en un nuevo asentamiento que acabaría convirtiéndose en una importante ciudad: Moscú. Así, la ciudad de Moscú adquirió un carácter casi mesiánico, lo que supuso que, poco después de la caída de Constantinopla, los rusos declarasen a Moscú como la Tercera Roma.

En la segunda mitad del siglo XV, mientras el pensamiento ruso germinaba con la filosofía política bizantina como semilla, tuvo lugar una controversia teológica que marcó profundamente el devenir de la espiritualidad ortodoxa. El debate giraba en torno a la legitimidad de las posesiones y riquezas de la Iglesia, si el hecho de que la Iglesia contase con propiedades y caros ornamentos era compatible o no con el mensaje evangélico. En un lado se encontraba Iósif de Voloq (1439-1515), que argumentaba a favor de una Iglesia prolija en riquezas, y frente a él, Nil de Sorsk (1433-1508), firme defensor de la pobreza evangélica. El pensamiento de Iósif se basaba en la obediencia a la disciplina monástica, una liturgia estrictamente reglada, una asunción acrítica de la tradición,<sup>10</sup> la extensión de la propiedad privada de la Iglesia, la persecución intransigente de los herejes<sup>11</sup> y una unidad estrecha entre Iglesia y Estado que permitiese la aniquilación de todo tipo de herejía. Mientras que Iósif entendía que en esta relación la Iglesia poseía preeminencia sobre el Estado, que funcionaría de verdugo según los intereses de la primera, lo cierto es que la consecuencia directa fue la subordinación del poder religioso al interés del poder político.

Frente a la religiosidad josefita, se hallaba Nil de Sorsk, quien marcará una de las grandes líneas de la espiritualidad rusa y que desembocará en la aparición de los *Startsi* y en su plasmación en la obra literaria de Dostoievski. La filosofía de Nil se verá reflejada en la figura del *stárets* Zosima en *Los hermanos Karamázov*, con lo cual será menester analizar su pensamiento con mayor detalle. El carácter ascético permea toda su filosofía, concentrada en la práctica de la oración heredada de los Padres del desierto, la reunión de la mente y la contemplación de la luz divina. Frente a la defensa josefita de la propiedad eclesiástica, Nil, siguiendo un estilo muy parecido al franciscano,

10 En el fondo, como suele suceder siempre con este tipo de aseveraciones, no existe como tal una asunción acrítica de la tradición, sino una interpretación de la tradición que no admite críticas. El tradicionalismo bizantino está presente tanto en los josefitas como en la espiritualidad inspirada en Nil de Sorsk que posteriormente experimentó un importante desarrollo y en el que se insertará el propio Dostoievski.

11 El objetivo era la ansiada unidad de fe, que, según la filosofía política bizantina, fortalece el imperio.

promovió la pobreza evangélica y, por tanto, sostuvo que la Iglesia no debía ostentar riquezas. Frente al anclaje josefita en la tradición, interpretada de una manera férrea e interesada, Nil, sin renunciar a la tradición teológica, puso de relieve la importancia de la Biblia. Por su parte, frente al celo de la ortodoxia que lleva a Iósif a combatir de manera implacable a los herejes, Nil de Sorsk propuso la tolerancia y la compasión, basándose en la conciencia de que todos somos pecadores, todos somos herederos de Adán. Este carácter compasivo se extiende también a otras esferas de la vida, como la alimentación, que, frente a la dureza de los ayunos y las mortificaciones corporales de los josefitas, plantea que los monjes coman de todo, incluso dulces: «En cuanto a los varios tipos de alimentos, debemos tomar un poco de todo, incluso dulces» (Grigorieff 1967, p. 23). Esta idea en particular tendrá eco tanto en el *stárets* Amvrosy como en la figura del *stárets* Zosima de Dostoievski. En definitiva, poco se insiste en cómo el pensamiento de Nil de Sorsk determina de manera decisiva el devenir de la mentalidad rusa hasta llegar a nuestros días. Podemos considerar, sin temor a equivocarnos, que Nil de Sorsk no sólo es un precursor del movimiento de los *stárets*, sino casi un fundador, en la medida en que autores como Paisij Velichkovski se inspiraron en él para hacer renacer esta tradición olvidada durante más de dos siglos.

El Concilio de Moscú de 1503 declaró vencedor a Iósif de Volok, que contaba con el favor del poder político, legitimando de este modo la propiedad de riquezas por parte de la Iglesia y anatematizando a Nil de Sorsk y a sus seguidores.<sup>12</sup> Paradójicamente, a pesar de la condena explícita de las teorías de Nil, éste fue canonizado y, junto a su verdugo Iósif de Volok, forma parte del altar de los santos de la Iglesia Ortodoxa rusa. No obstante, la persecución de los partidarios de una Iglesia pobre fue efectiva, tanto como sostenían los josefitas que debía ser, y durante más de dos siglos esta tradición ascética se ausentó de la religiosidad rusa. Tuvo que esperar a que en el siglo XVIII aparecieran dos de los grandes pensadores rusos: Paisij Velichkovski y Tikhon de Zadonsk. Velichkovski (1759-1833) fue el gran reformador de la espiritualidad ortodoxa, pues, tras pasar por el monasterio del Monte Athos, donde se familiarizó con la práctica ascética del hesicasmo, vivió unos años en un monasterio armenio donde realizó la ingente labor de traducir a la lengua eslava las obras de los Padres del desierto y de los hesicastas, configurando un extenso compendio conocido como *Filocalía*. Es considerado el fundador del movimiento de los *startsí*. Tikhon de Zadonsk (1724-1783), por su parte, hastiado de la rigidez externa de la religiosidad josefita, también encontró inspiración en esta tradición olvidada, recuperando buena parte de las

12 Entre sus seguidores más ilustres se encuentran Máximo el Griego, Andrei Kurbsky e Isay Kopinski.

enseñanzas de Nil de Sorsk. Tikhon será decisivo en la figuración del *stárets* Zosima, pues no pocos han visto que éste es una imagen de aquél. Es el caso de Gorodetzki, quien, en *Tikhon of Zadonsk: inspirer of Dostoevsky*, basándose en la admiración que le profesaba el escritor ruso, comparó al autor con Zosima, hallando numerosas semejanzas. Sin embargo, si hay un autor que probablemente sirviera de inspiración para crear el personaje de Zosima, ése sería, como ha puesto de manifiesto Grigorieff, el *stárets* Amvrosy, al que el mismo Dostoievski conoció en vida durante sus visitas a Optina Pustyn.

Cuando falleció su hijo Aliosha en la primavera del año 1878, Dostoievski visitó el monasterio de Optina buscando un consejo espiritual que le proporcionase consuelo. Allí conoció al *stárets* Amvrosy, al que admiraba profundamente. Un discípulo inmediato de Paisij Velichkovski, el *stárets* Afanasy, fue el maestro espiritual del *stárets* Makary, cuya obra estaba impregnada del pensamiento de Tikhon de Zadonsk, y el *stárets* Lev, quienes fueron los maestros de Amvrosy. Podría decirse que el heredero espiritual de Amvrosy fue Dostoievski, no a través de Zosima, que manifestaba su persona, sino de Aliosha, que encarnaba su propuesta. Dostoievski llevó a la literatura la propuesta de Amvrosy. Grigorieff se acerca más, por tanto, a la realidad con su teoría de que, en realidad, no era Tikhon de Zadonsk el que inspiró a Dostoievski para crear a Zosima, sino, más concretamente, Amvrosy, pues, si bien ambos *startsí* presentan numerosas similitudes en su pensamiento y su práctica ascética, hay aspectos claves de Zosima que lo unen más a Amvrosy que a Tikhon.

#### IV. SIMILITUDES ENTRE AMVROSY Y ZOSIMA

El pensamiento de Amvrosy se puede resumir en cuatro principios fundamentales: la práctica de una humildad amorosa, la inconveniencia de juzgar y condenar al prójimo, la culpabilidad universal y el rechazo de Occidente y la reivindicación del pensamiento ruso.

##### IV.1. LA HUMILDAD AMOROSA

El *stárets* Amvrosy sostenía que la salvación no viene de la práctica de vigiliias estrictas, de las duras mortificaciones y de los recurrentes ayunos, como ardientemente defendían los herederos de la tradición josefita aún mayoritaria en Rusia en pleno siglo XIX, sino que se desprende naturalmente del ejercicio de la humildad, la caridad y la empatía con el prójimo pecador que nos disuade de condenarlo. Esta enseñanza, según pone de manifiesto Grigorieff, es común a Amvrosy y Zosima. El primero describe, en su *Carta 76*, el concepto de humildad y explica en qué consiste: «La humildad consiste en darse el hombre cuenta de que es el peor de todos, no sólo entre las personas,

sino entre todos los animales sin lenguaje, e incluso entre los espíritus del mal». (Grigorieff 1967, p. 26)

Que el hombre, para ser humilde, deba darse cuenta de que, como literalmente escribe Amvrosy, es «el peor de todos», no es más que una exageración que usa como medio para que el hombre se haga consciente de que el pecado mora en él. En otras palabras, el hombre humilde es el que se percató de sus miserias y, en consecuencia, renuncia a los anhelos de grandeza que, paradójicamente, se alzan sobre su miserable condición. El hombre debe darse cuenta de que es miserable, y sólo así podrá comprenderse a sí mismo, descubrir cuál es su lugar en el mundo. La alusión a los animales no es casual, pues Amvrosy profesa una profunda admiración por ellos, a los que mira con ternura y se maravilla, ya que no encuentra pecado en ellos. El pecado no está presente en ellos con la fuerza y el mal con el que se manifiesta en los hombres. En el caso de los espíritus del mal, Amvrosy señala que el hombre es peor que ellos porque es miserable a pesar de su libertad. De lo que se trata, en definitiva, es de acallar ese *ego* que nos empuja a romper el equilibrio natural y, así, poder alcanzar la consciencia de nuestro lugar en el universo.

Por su parte, Dostoievski (Dostoievski 2011, p. 497) pone en boca de Zosima unas palabras que recuerdan mucho a las de Amvrosy, no sólo por su defensa de la humildad, sino también por su explícita alusión a los animales, a los que considera salvos del pecado:

Hombre, no te alces con orgullo por encima de los animales: no conocen el pecado, mientras que tú, con tu grandeza, corrompes la tierra con tu aparición y dejas una huella infecta por donde pasas. [...]

A veces te sientes perplejo ante otro pensamiento, sobre todo al ver el pecado de los hombres, y te preguntas: «¿Hay que recurrir a la fuerza, o al amor humilde?» Decide siempre: «recurriré al amor humilde». Decídelo así de una vez para siempre y podrás conquistar el mundo entero. El amor humilde es una fuerza terrible, la más potente de todas las fuerzas; nada hay que se le pueda comparar.

La enseñanza de Amvrosy sobre la humildad se funda, a su vez, en el amor, entendido en clave cristiana de caridad compasiva. Sólo un amor vivo, una empatía compasiva, una mirada tierna, puede alcanzar una comprensión profunda del prójimo y su realidad. Frente al frío carácter condenatorio en que devino la religiosidad josefita, el *stárets* Amvrosy, inserto en el marco de una espiritualidad basada en las enseñanzas de Nil de Sorsk, defiende la ternura y la compasión, no sólo con el prójimo, sino en primer lugar con uno mismo. Esto deriva en una espiritualidad que rechaza la mortificación del cuerpo como práctica ascética: el castigo corporal no puede ser nunca una vía de acceso a Dios. La sentencia evangélica de «misericordia quiero y no

sacrificio» resume a la perfección las dos posturas enfrentadas: los *startsi* promueven la caridad, mientras que los josefitas defienden el sacrificio.

Dostoievski refleja la tensión entre las dos corrientes espirituales en los personajes de Zosima, representante del movimiento de los *startsi*, y de Ferapont, quien encarna la histeria de un monje josefita. Cuando Ferapont clama contra el *stárets*, uno de los argumentos que esgrime el amargado monje es la «seducción por los dulces» del maestro espiritual, lo cual es signo evidente, según él, de su relajación moral: «No mantiene los ayunos conforme a la regla... Fue seducido por los dulces... llenado su mente de pensamientos arrogantes» (Grigorieff 1967, p. 27). Para Ferapont, lo que mueve a Zosima es una falsa compasión hacia su propio cuerpo que, tras su elegante retórica, no encierra otra cosa que un egoísmo exacerbado, contrario, por tanto, a la humildad que tanto predica. Ésta consiste precisamente, según el josefita, en acallar las pasiones del cuerpo a través de ayunos, vigiliias y mortificaciones, no en satisfacerlas a través de los dulces bajo la máscara hipócrita de una falsa autocompasión. Fue seducido por los dulces y, por ello, perdió el dominio de sí mismo, abandonándose a los avatares de impulsos deshonestos y sucumbiendo de este modo al poder del maligno.

Por su parte, el *stárets* Amvrosy escribió en su *Carta 35* sobre el ejercicio de la caridad compasiva con el propio cuerpo, al que no había que mortificar en demasía. De un modo que recuerda a las palabras de Nil de Sorsk, Amvrosy escribe: «No sin razón, San Isaac el Sirio, el primero de los grandes ayunadores, escribió: “Si tratamos duramente nuestro cuerpo, llega la confusión”» (Grigorieff 1967, pp. 26-27). Así pues, el rechazo de la dureza de los ayunos, las vigiliias y las mortificaciones, predicadas como medio de salvación por los josefitas, es recurrente tanto en Amvrosy como en Dostoievski, en concreto a partir del ejemplo de la alimentación. Puede advertirse incluso una cierta tendencia a un hedonismo monacal sano que legitima el disfrute de los pequeños placeres de la vida, como el comer un dulce, siempre que este consumo no se extralimite y se convierta en gula. Es esta suerte de hedonismo lo que Ferapont, imagen de los josefitas en *Los Hermanos Karamázov*, denuncia como una relajación moral con desastrosas consecuencias para el alma. En su opinión, el disfrute de los pequeños placeres de la vida puede desviar la mirada del hombre hacia cosas terrenas, apartándose de la contemplación de las realidades celestes relegadas al instante escatológico. En definitiva, las coincidencias entre las enseñanzas del *stárets* Amvrosy y el *stárets* Zosima resultan evidentes, así como la alusión concreta de Dostoievski a Nil de Sorsk a través de las palabras del padre Ferapont. Es probable, de hecho, que estas ideas hayan llegado a Dostoievski a través del propio Amvrosy durante los encuentros que tuvieron lugar entre ambos en Optina Pustyn.

#### IV.2. LA CULPABILIDAD UNIVERSAL

La humildad, a su vez, nos hace conscientes de que nuestra miseria es la miseria del otro y, a la inversa, que la miseria del otro es nuestra miseria. Quien se escandaliza de la miseria ajena, en realidad no hace más que escandalizarse de la suya propia, se siente sobrecogido al ver reflejada su propia miseria en el otro. El pecado se comparte, no es algo ajeno. Cuando el hombre alcanza un conocimiento profundo del propio ser, ni el crimen más atroz le parece ajeno. Es lo que venía a decir Terencio con su famoso «Homo sum, humani nihil a me alienum puto». Como, en efecto, nada de lo humano me es ajeno, tampoco lo son sus miserias. Cada uno de nosotros lleva dentro los crímenes de los hombres, pues, aunque medie la decisión libre de la persona concreta, al fin y al cabo, quien comete el crimen lo hace dentro de los límites de la naturaleza humana.

Es la conciencia de la universalidad de la culpa, que, al contrario de lo que en un principio podría suponerse, no es una pesada losa que cae sobre nuestros hombros, sino que se trata más bien de un descubrimiento liberador, el conocimiento de nosotros mismos, del abismo que subyace a nuestra naturaleza. Tampoco es una excusa que lleva al criminal a cometer el crimen alegando que la culpa no es suya, sino de todos, pues el hecho de que el crimen sea humano y, por tanto, compartido en cierto sentido, no lo exime de la culpa y el consiguiente castigo. El crimen lleva al castigo, pero la conciencia de la culpabilidad universal, la conciencia de que el pecado del criminal es una cruz con la que cargamos todos, nos debe llevar, según Dostoievski, a solidarizarnos con el criminal, a reflejarnos en él, pues somos igual que él, aunque no hayamos aceptado el consentimiento formal de la acción.

En *Los hermanos Karamázov*, tras la declaración de los testigos, Mitia, poco antes de que le detuvieran y le condujeran a la ciudad, tuvo un sueño revelador.<sup>13</sup> En él aparecía la crudeza de la realidad miserable de los hombres que sufren, una tierra mustia y una hilera de mujeres sucias y famélicas, una de las cuales sostenía a su bebé, al que su acompañante mujik llamaba «angelito», que estaba desnudo y tenía frío y hambre, razón por la cual lloraba

13 Reinhard Lauth analiza los diferentes aspectos que presenta el sueño en el pensamiento de Dostoievski, en relación con las regiones del inconsciente pre-personal y el inconsciente anamnésico. En este capítulo cuarto Lauth argumenta también en favor de la existencia de sueños proféticos, como iluminaciones que provienen del «inconsciente supraconsciente» (Lauth 2014, p. 98).

desconsolado. Mitia observó la escena y se compadeció a la manera apasionada de los Karamázov, preguntando al mujik (Dostoievski 2011, p. 750):

No, no -parecía como si Mitia aún no entendiera-, dime: ¿por qué están ahí de pie madres cuyas casas se han incendiado, por qué hay gente pobre, por qué es pobre el angelito, por qué está desnuda la estepa, por qué no se abrazan, no se besan, por qué no cantan canciones alegres, por qué se han vuelto negruzcas de negra miseria, por qué no dan de comer al angelito?

[...] Y aún sentía, además, que en su corazón se elevaba una ternura como nunca había conocido hasta entonces, de modo que deseaba llorar, deseaba hacer algo en bien de todos para que no llorase más el angelito, para que tampoco llorase la negra y exhausta madre del angelito, para que, desde aquel momento, nadie más derramase lágrimas; deseaba hacerlo enseguida, sin esperar y, pese a todo, con toda la violenta impetuosidad karamazoviana.

Este sueño, podríamos decir profético, llenó de ternura y compasión a Mitia, lo hizo consciente de sus miserias, hasta el punto de que, inflamado de amor hacia los que sufren, en especial el angelito, deseó hacer cualquier cosa que estuviera en su mano para ayudarlos. Deseaba llorar, cargar sobre sí la culpa de la situación de estas personas y expiarlas, de modo que, cuando despertó, dijo a los presentes: «He tenido un buen sueño, señores», (Dostoievski 2011, p. 751) y, a continuación, quiso compartir el descubrimiento de la universalidad de la culpa con ellos:

Un momento—le interrumpió de pronto Mitia, y, como obedeciendo a un irresistible impulso, dijo con sentidas palabras, dirigiéndose a todos los presentes-: Señores, todos somos crueles, todos somos unos monstruos, todos hacemos llorar a la gente, a las madres y a los niños de pecho, pero de todos (que quede ahora así decidido), ¡de todos, soy yo el más miserable! ¡Sea! Cada día de mi existencia, yo dándome golpes al pecho, he jurado corregirme y cada día he cometido las mismas bajezas. Ahora comprendo que quienes son como yo necesitan un golpe, un golpe del destino que los capture como un lazo y los retuerza con una fuerza externa. ¡Nunca me habría elevado por mí mismo, nunca! Pero ha retumbado el trueno. Acepto el tormento de la acusación y de mi deshonor público, quiero sufrir y con el sufrimiento me purificaré. Porque quizá llegue a purificarme con el sufrimiento, ¿verdad, señores? Sin embargo, escúchenme por última vez: ¡soy inocente de la sangre de mi padre! Acepto el castigo no por haberlo matado, sino por haberle querido matar y, quizá, realmente le habría matado...

El sueño del angelito permite a Mitia descubrir la miseria del hombre en las profundidades de la naturaleza humana, dando importancia no sólo a la comisión del delito, sino a la voluntad de cometerlo. Esta conciencia de la

universalidad de la culpa no le sirve como coartada para argüir que son las circunstancias, o la sociedad, el contexto, etc., los que lo han llevado a delinquir -o querer hacerlo-, de modo que el resto de los mortales sean igualmente responsables de su crimen. La originalidad de su experiencia -podríamos decir mística- es visible en el hecho de que, en lugar de defenderse, asume con pasión su castigo, no tanto pensando en que quiso matar a su padre, sino en el angelito. Él desea expiar su culpa a través del sufrimiento, desea recibir un castigo que redima la injusta realidad del angelito, haciéndose responsable de ella: «Hay tantos de ellos, hay cientos de ellos, y todos nosotros somos culpables por todos, por todos los niñitos. Hay niños grandes y pequeños. Todos son ‘niñitos’» (Lauth 2014, p. 428). Es probable que Dostoievski también haya recibido la influencia del pensamiento del *stárets* Amvrosy en este aspecto. El de Optina Pustyn afirmaba: «A veces, el sufrimiento es enviado a un hombre inocente, de modo que debe sufrir por otras personas de acuerdo con el ejemplo de Cristo. Tener un amor perfecto significa sufrir por los demás.» (Grigorieff 1967, p. 27). El paralelismo con el sueño de Mitia es evidente: es inocente de la muerte de su padre porque, puntualmente, y en ejercicio de su libertad personal, tomó la decisión de no cometer el crimen que tanto ansiaba y tenía preparado cometer, pero, a pesar de esta inocencia, el sueño profético que tuvo tras el interrogatorio de los testigos le llevó a asumir su castigo para expiar las culpas de la humanidad, pues «a veces el sufrimiento es enviado a un hombre inocente, de modo que debe sufrir por otras personas de acuerdo con el ejemplo de Cristo». Mitia es el inocente, el cordero que debe ser inmolado como chivo expiatorio, y los otros son los pobres, el angelito que lloraba desconsolado. La compasión, el «amor perfecto» por el angelito y las famélicas mujeres que vio en el sueño, lleva a Mitia a asumir voluntariamente este castigo. Y en el origen de esta compasión se halla la humildad, el descubrimiento de las propias miserias que lleva a una voluntad de expiación de culpas.

#### *IV.3. NO HAY QUE JUZGAR*

La conciencia de la propia miseria debe llevarnos, por tanto, a comprender al otro, a no escandalizarnos de las miserias y crueldades de los demás, pues nos damos cuenta de que nosotros somos en todo iguales a los criminales más atroces, salvo por la aceptación de la comisión del delito. Lo que empuja a un hombre a cometer un delito también está en nosotros. El escándalo que ve la crueldad del otro como algo ajeno a uno mismo, conduce al juicio frío y, en última instancia, a la condena. La persona que así hace, en realidad no juzga y condena al otro, sino que se juzga y se condena a sí mismo. Es víctima de su propia ceguera que le impide ver que su condición humana es tan miserable como la del criminal. Es por ello que el *stárets* Amvrosy aconseja: «Antes que

nada, intenta no juzgar a nadie.» (Grigorieff 1967, p. 26). Esta enseñanza es idéntica a la del *stárets* Zosima, cuando éste afirma: «Recuerda particularmente que no puedes juzgar a nadie.» (*Ibidem*).

De este modo, igual que la humildad amorosa y la culpa universal, el consejo de no juzgar y condenar a nadie, consecuencia de los dos primeros puntos, establece una vez más un paralelo sugerente entre el *stárets* Amvrosy y el *stárets* Zosima.

#### IV.4. LA REIVINDICACIÓN DEL MUNDO ESLAVO

Otro de los rasgos comunes del pensamiento de Amvrosy y el *stárets* Zosima de Dostoievski es la reivindicación del pueblo, la cultura y el pensamiento eslavo, al que ponen de referente contra la secularización, el cientificismo y la depravación moral de Occidente. En cierto sentido ambos heredan el maximalismo que atribuye un carácter mesiánico al pueblo ruso, una eslavofilia que entiende que el pueblo ruso tiene una misión especial en la historia de la humanidad, a la que debe iluminar portando el estandarte de la verdad, señalando el norte que, desorientados, han perdido los occidentales. Para Amvrosy, la exaltación del pueblo ruso siempre va acompañada de la condena de la situación de Occidente- (Grigorieff 1967, p. 29):

No sé qué escribirte sobre el terrible momento presente y la pobre situación de Rusia... Desde tiempos de los apóstoles el espíritu del Anticristo actúa a través de sus precursores... primero trabajó a través de varias herejías... después trabajó astutamente a través de los educados masones; y finalmente ahora trabaja insolente y rudamente a través de educados nihilistas.

Para Amvrosy, Occidente, que representa la figura del Anticristo tan presente en los discursos eslavófilos, es identificado con la descreencia y el nihilismo. En Rusia, los occidentalistas tenían tendencia a un marxismo mezclado con el frívolo nihilismo voltairiano, con lo cual no es extraño, sino más bien razonable, la identificación que a este respecto hacían eslavófilos como Amvrosy. Este descreído nihilismo occidental, germen de desesperación y relativismo moral, es, según el *stárets* de Optina Pustyn, la encarnación del Anticristo en nuestra época. El *stárets* Zosima, y con él Dostoievski, también escribe en favor de la idea del papel protagonista del pueblo ruso como abanderado de la fe contra el nihilismo occidental. En opinión del monje, Occidente ha proclamado una libertad indeterminada, ha absolutizado una libertad que, al edificarse sobre la nada, en última instancia, acaba por aniquilarse a sí misma: «El mundo ha proclamado el reino de la libertad, especialmente de ésta última, pero, ¿qué vemos nosotros en esta libertad de ellos? ¡Nada más que esclavitud y autodestrucción!» (*Ibidem*).

Esta idea se puede encontrar de manera recurrente a lo largo de la obra

de Dostoievski, especialmente en el *Diario de un escritor*, donde se refleja la visión idealizada que tiene del pueblo ruso. No es de extrañar, pues Dostoievski sostiene que fue gracias al pueblo ruso como él volvió a la fe cristiana, ya que «en el pueblo [ruso] halló un cristianismo vivido y realizado inmediatamente, cuya profundidad le conmovió.» (Lauth 2014, p. 430). Resulta además paradójico que su descubrimiento de la religiosidad del pueblo ruso tuviera lugar cuando estuvo prisionero, al oír las conversaciones que mantenían los demás presos, rusos sencillos, humildes y, sobre todo, cristianos.

Las semejanzas entre los dos *stárets*, el de Optina Pustyn y el ficticio de Dostoievski, son las cuatro mencionadas: la humildad amorosa, la culpabilidad universal, la conveniencia de no juzgar al prójimo y el rechazo de Occidente y la reivindicación del pueblo ruso. Sin embargo, lo que más asemeja a Zosima con Amvrosy y, a su vez, más lo distancia de la figura de Tikhon de Zadonsk, es lo que sucede pocas horas después de la muerte del *stárets* de *Los hermanos Karamázov*.

#### V. «UN VAHO PESTILENTE...»

El lector de *Los hermanos Karamázov*, contagiado por el febril entusiasmo de Aliosha, los monjes y la muchedumbre agolpada en las puertas del monasterio para presenciar la aparición de una inminente fuerza curativa fruto de la santidad del *stárets*, participa de la decepción y el desconcierto de todos los personajes cuando lee (Dostoievski 2011, pp. 510-511):

Y he aquí que poco después del mediodía empezó a notarse algo, percibido al principio en silencio por quienes entraban y salían, temerosos de comunicar a alguien lo que pensaban en su fuero interno; pero hacia las tres de la tarde resultaba tan manifiesto e irrefutable, que la noticia recorrió en un instante todo el eremitorio y se enteraron de ella todos los peregrinos que lo visitaban, e inmediatamente penetró en el monasterio sorprendiendo a todos los monjes; poco después llegó a la ciudad, donde conmovió a todo el mundo, a creyentes y a incrédulos. Los incrédulos se alegraron; en cuanto a los creyentes, los hubo que se alegraron incluso más que los otros, pues «los hombres se alegran de la caída del justo y de su deshonor», como había dicho el propio difunto *stárets* en una de sus enseñanzas. El caso era que del ataúd empezó a salir, poco a poco, pero tanto más perceptible cuanto más tiempo transcurría, una desagradable pestilencia, que hacia las tres de la tarde resultó ya en exceso manifiesta y cada vez se hacía más penetrante.

No es de extrañar que, probablemente, quien más se alegrase de esa situación fuese el insufrible Ferapont, el monje josefita que, participe de las creencias populares acerca del «olor a santidad», vio en esto un signo de Dios, una prueba de que la espiritualidad de los *stárets* estaba corrompida

por el pecado. Lo cierto es que la creencia de que el cuerpo del hombre santo permanece incorrupto tras su muerte estaba muy extendida en Rusia, tanto como en Occidente, como sucedió con el cuerpo del muy venerado Tikhon de Zadonsk, salvo de la corrupción. Ésta es, por tanto, una realidad que distingue de un modo fundamental la figura del *stárets* Zosima, cuyo cuerpo comienza a sufrir descomposición a las pocas horas de morir, y Tikhon, cuyo cuerpo permanece incorrupto, hecho que puede convencer de su santidad incluso a un incrédulo. La sorpresa, no obstante, acaece cuando, después de haber terminado y publicado *Los hermanos Karamázov*, incluso después de haber muerto el propio Dostoievski, fallece, el 10 de octubre de 1892, el *stárets* Amvrosy, cuyo cuerpo sufre una descomposición tan similar a la de Zosima que estas páginas de la obra del escritor ruso aparecen como proféticas. El biógrafo de Amvrosy, el Archimandrita Agapito, escribió (Grigorieff 1967, p. 34):

Un fuerte olor a corrupción pronto comenzó a salir del cuerpo del fallecido. Sin embargo, él habló acerca de esto a su asistente de celda, Iósif, mucho antes. A la pregunta de Iósif sobre por qué debía ser así, el humilde *stárets* respondió: «Esto es así porque he recibido demasiado honor inmerecido en mi vida.»

Existe asimismo la posibilidad de que el mismo *stárets* Amvrosy hiciese a Dostoievski el mismo comentario profético que a su asistente de celda Iósif, y el escritor tomase este pensamiento para plasmarlo en su obra, personificando al maestro de Optina Pustyn en el *stárets* Zosima.

Sin embargo, la pregunta ahora es: ¿a qué era debido este vaho pestilente? ¿Qué significan estas profecías de Amvrosy y Dostoievski? Grigorieff trata de dar respuesta en su artículo, recordando la idea que Dostoievski refleja en el capítulo del Gran Inquisidor acerca de la relación entre los milagros y la libertad. En efecto, para Dostoievski, los milagros privan a la fe de la radical libertad en que ella consiste, desfigurándola y haciéndola servil. En otras palabras, una fe necesitada de milagros no es libre y, por tanto, no puede ser considerada verdadera fe. Según Dostoievski, la incorruptibilidad del cuerpo no nos ofrece una certeza científica y definitiva sobre la santidad de un hombre. Quien esto espera, está subordinando la libertad de la fe a los milagros. En este sentido, los milagros son, para Dostoievski, una tentación, como lo fue la que le hizo Satanás a Jesús en el desierto: «Luego el diablo lo llevó a la ciudad santa, lo subió al alero del templo y le dijo: ‘Si eres hijo de Dios, tírate de aquí abajo, porque está escrito: *Ordenará a sus ángeles que cuiden de ti, que te lleven en las manos para que no tropiece tu pie con ninguna piedra.*’» (Mt. 4, 5-6). Así lo manifiesta el *stárets* Zosima: «Hijos, no busquéis los milagros, pues los milagros matan la fe.» (*Ibidem*).

A mi juicio, la explicación de Grigorieff resulta insuficiente, pues el

hecho de que los milagros, en palabras de Zosima, «matan la fe», no puede por sí mismo llevar a un escritor como Dostoievski a plantear la difícil situación del *stárets*, que queda en ridículo, perdiendo toda la credibilidad frente a la crédula muchedumbre. Lo que yo creo que sugiere Dostoievski es la presencia del mundo en Zosima. La santidad del *stárets*, de la que el pueblo llano llega a dudar, pero de la que Dostoievski está convencido, no significa ausencia de mal. En efecto, el ser de Zosima esconde en sus profundidades los dos extremos, luz y oscuridad, bien y mal, Dios y mundo, aunque el monje se comporte de manera santa. El santo no está apartado del mundo, no está exento de la miseria de la condición humana, de la que se hace consciente y que no puede negar, pues hacerlo sería faltar a la humildad. El monje no es monje sólo porque conozca el bien, sino precisamente porque también se ha asomado al abismo de la existencia humana y ha contemplado el mal que mora en él. El monje no evita el mal, sino que, asumiendo su existencia, lo supera. El vaho pestilente que destila el cuerpo del *stárets* es la miseria humana que portaba en él, una condición miserable cuya visión no rechazó, pero sí superó a través de la humildad, la caridad y la oración continua.

#### VI. CONCLUSIÓN: ALIOSHA, EL HOMBRE NUEVO

Por ello, la propuesta de Zosima a Aliosha, si bien en un principio puede resultarnos extraña porque la vocación de éste parece clara, va precisamente en línea con su pensamiento. Va en línea, más concretamente, con el pensamiento de Dostoievski. La propuesta de Dostoievski es Aliosha, un hombre nuevo, un hombre que, por ser monje, no rechaza el mundo, y por vivir en el mundo, no renuncia a la santidad de una vida cristiana. Zosima -y, a través de él, Dostoievski- quiere que Aliosha no se recluya en un monasterio, distinguiéndose del mundo. No quiere un mundo escindido, no quiere dos tipos de hombres, aislados cada uno en un extremo. Dostoievski busca, de este modo, una suerte de *theósis*, una unión entre lo divino y lo humano en la que ninguna de las dos partes se vea menoscabada; una unión perfecta en la que la fe no da la espalda al mundo, sino que lo ilumina y lo fortalece. Aliosha es la superación de la escisión entre dos polos que parecen irreconciliables, pues por un lado está el clericalismo, que encierra lo divino en los muros de un templo, y por otro el secularismo, que desacraliza el mundo exterior. Aliosha es la respuesta de Dostoievski a la terrible escisión propagada por Occidente, una solución que ha podido hallar de la fuente de espiritualidad que mana de la tradición ortodoxa bizantina y eslava.

Aliosha es el hombre nuevo, el monje que no se separa del mundo, sino que vive inserto en él, no para mimetizarse con sus miserias, sino para devolverle su carácter sagrado, integrándolo en el proyecto de unión mística del hombre con Dios.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DAY, D. 2014, *Mi conversión: De Union Square a Roma*, Madrid, RIALP.
- DOSTOIEVSKI, F. M. 2011: *Los hermanos Karamázov*, Traducción de Augusto Vidal, Madrid: Cátedra.
- BENEDICTUS XVI 2007, *Spe Salvi*.
- BERDIÁEV, N. 2008, *El Espíritu de Dostoyevski*, Traducción de Olga Trankova Tabatadze, Granada, Nuevo Inicio.
- EVDOKÍMOV, P. 1978, *Dostoyevsky et le problème du mal*, Paris, Desclée de Brouwer.
- FRANK, J. 1996. *Dostoyevsky: The Miraculous Years, 1865-1871*. Princeton University Press. 2003.
- \_\_\_\_\_, 1996. *Dostoyevsky: The Mantle of the Prophet, 1871-1881*. Princeton University Press.
- GRIGORIEFF, D. F. 1967: «Dostoyevsky's Elder Zosima and the Real Life Father Amvrosy», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 11, nº 1.
- GUARDINI, R. 1958: *El Universo religioso de Dostoyevski*, Traducción de Alberto Luis Bixio, Buenos Aires: Emecé Editores.
- LAUTH, R. 2014: *He visto la verdad. La filosofía de Dostoyevski en una exposición sistemática*, Traducción de Alberto Ciria, Sevilla: Thémata.
- LUBAC 2012, *El drama del Humanismo ateo*, Traducción de Carlos Castro Cubells, Madrid, Encuentro.
- MARTON, H. 2015: *Prophetic Counterparts in the Brothers Karamazov: Comparative Literature Monograph*, Saarbrücken: Blessed Hope Publishing.
- ZENKOVSKY, V. V. 1953, *Histoire de la philosophie russe*, Paris, Gallimard.

MIGUEL ESCOBAR TORRES es Profesor de Metafísica y Teoría del Conocimiento en la Universidad Rey Juan Carlos.

*Líneas de Investigación:*

Filosofía medieval, pensamiento bizantino y eslavo, Hildegard von Bingen y filosofía cristiana contemporánea

*Publicaciones recientes:*

- (2021): «God-in-Creation. The Sophianic Intuitions of Hildegard of Bingen», en *The Divine Feminine, vol. V. Jesus The Imagination*. Angelico Press, pp. 60-72.
- (2014): «La refutación del origenismo en el Ambiguum 7 del Máximo el Confesor». *Isidorianum*, 23(46), 285-298.

Correo electrónico: miguel.escobar@urjc.es