

---

# TRES INDICIOS DE UNA SALVACIÓN INQUISITORIAL

*Three signs of an inquisitorial salvation*

Juan Rosado Calderón

Universidad Pontificia Comillas

[jrosado@comillas.edu](mailto:jrosado@comillas.edu); <https://orcid.org/0000-0001-6113-2726>

---

Recibido: 17 de noviembre de 2022

Aceptado: 27 de enero de 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1461.y2023.006>

RESUMEN: En este artículo propongo un examen del riesgo de una salvación falsa, juzgada según los tres indicios que representan las tres tentaciones a Jesús en el desierto. Para ello, hago una interpretación filosófica de la Leyenda del Gran Inquisidor, de Dostoyevski, que seguirá la interpretación iniciada por el pensador ruso Pavel Evdokimov. Con esta lectura, propongo una idea de la filosofía como resistencia a tres vectores del poder, a los cuales se contraponen los votos monásticos de pobreza, castidad y obediencia, desde los cuales mantenerse en fidelidad al proyecto de Dios hacia el mundo (Sabiduría).

PALABRAS CLAVE: Evdokimov, Dostoyevski, salvación, tentación, poder, monacato, libertad.

*ABSTRACT: In this article, I propose a review of the risks of false salvation, according to three signs represented by the three temptations to Jesus in the desert. In order to do so, I do a philosophical interpretation of the Legend of The Grand Inquisitor by Dostoyevski that will follow the one initiated by the Russian thinker Pavel Evdokimov. On this reading, I propose an idea of philosophy as resistance to three power vectors, which are opposed by the monastic vows of poverty, chastity and obedience, from which it is possible to remain faithful to God's project for the world (Wisdom).*

*KEYWORDS: Evdokimov, Dostoevsky, salvation, temptation, power, monasticism, freedom.*

## 1. INTRODUCCIÓN

A la hora de teorizar sobre la salvación, resulta irremediable descubrir indicadores de una salvación falsa. Tales signos, representando algún tipo de tendencia hacia una realidad insinuada como salvadora, adquieren la forma de la tentación. Por eso, el relato evangélico de las tentaciones a Jesús en el desierto (Mt 4,1-12; Lc 4,1-14) supone una oportunidad para discernir el consentimiento o el rechazo de un don salvífico. Esto permite abrir la reflexión en torno a la libertad y a la resistencia frente a ciertos poderes totalizantes, pero también juzga el modo continuo de estar en la vida y de comprenderla, que tal debería ser la radicalidad de la filosofía.

En este artículo propongo una meditación en torno a estas tres tentaciones, a partir de la peculiar representación que de ellas hizo Dostoyevski en su leyenda del Gran Inquisidor, texto fundamental en las teorías contemporáneas del bien y de la libertad<sup>1</sup>. En nuestro caso, seguiremos la lectura de la leyenda hecha por el teólogo ruso Pavel Evdokimov (1901-1970)<sup>2</sup>. Y sostendré para ello la siguiente tesis: que la resistencia desértica contra la tentación representa la idea de la filosofía como tal, o al menos su actitud, como apertura que posibilita la acogida de la salvación, para cuando ésta llegue a revelarse gratuitamente.

## 2. LA OFRENDA SACRIFICIAL DE LA CORONA

Para entender la resistencia al Inquisidor, podemos abrir la meditación con un ejercicio de memoria y de imaginación. Muchas basílicas de Roma todavía conservan, en el mosaico de su ábside, la imagen de los veinticuatro ancianos

---

<sup>1</sup> Para un primer acercamiento a las cuestiones filosóficas en la literatura de Dostoyevski, véanse los estudios, recogidos en el listado de referencias, de Forte (2005, pp. 103-121), Kasatkina (2012), López-Cambronero (2017). En cuanto al contexto intelectual ruso alumbrado por Dostoyevski, son referencias obligadas los discursos de Soloviev (2021, pp. 21-59), las conferencias de Ivanov (2000), el clásico de Berdiaev (2008) o el de Sestov (1991). Hay también importantes ensayos de filósofos rusos de la primera mitad del siglo XX, con cuestiones muy cercanas a las nuestras, en la antología *Il dramma della libertà: saggi su Dostoevskij* (1991).

<sup>2</sup> Seguiré principalmente la exposición del 'monacato interiorizado' que Evdokimov presenta en su libro *Las edades de la vida espiritual*; aunque la obra fue traducida al español (Sígueme, 2003), usaré la edición francesa (Evdokimov, 2009). También me apoyaré en la obra del mismo autor en *Dostoevski y el problema del mal*, en italiano (1995, pp. 187-214).

nos del Apocalipsis, como en Santa María la Mayor o en Santa Práxedes. Los veinticuatro ancianos aparecen representados con los vestidos blanco y rojo del senado romano, mientras ofrecen sus coronas al trono del Cordero, representado éste en lo más alto del arco y con el libro enrollado (“que nadie podía abrir”, Ap 5,3) a sus pies, tal y como relatan los capítulos cuarto y quinto del Apocalipsis. Como se sabe, la escena remite al *aurum coronarium* por el que el Emperador veía garantizado el reconocimiento de su poder (Klauser, 1944, pp. 129-153; Hernández, 2004, p. 307). Aunque no idéntico, un proceso similar lo encontramos históricamente en los primeros siglos de martirio cristiano, sobre todo a partir de la decisión de Plinio el Joven de obligar a incensar ante la imagen del Emperador. Los cristianos que se resistían a la idolatría pronunciaban la fórmula “*Iesous Christos*”, fórmula que les conducía a la prisión o al derramamiento de su sangre.

Pues bien, en esta escena, repetida en el Apocalipsis, en las basílicas y en la historia, hay contenido todo un anuncio de la libertad cristiana. Ofrecer la corona es un gesto que implica la entrega de la dignidad personal, la ofrenda del propio corazón. La imagen representa el juicio del culto o, como dirá Dostoyevski en su relato, juzga la pregunta: ¿ante quién hemos de arrodillarnos? La respuesta cristiana —si atendemos a Apocalipsis 4— se debe a un reconocimiento creatural: “eres digno, Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque Tú has creado el universo; porque por tu voluntad lo que no existía fue creado” (Ap 4,11). Pero el reconocimiento creatural no significa una razón de la fuerza, viéndose uno forzado a arrodillarse; lo que los veinticuatro ancianos aclaman es que el Fuerte es digno de ser portador de su poder, porque es el Santo. Además, la santidad reconocida por los ancianos, como enseguida revelará el capítulo 5, radica en una fuerza *sacrificial* y *amante*. De algún modo, la entrega de la propia dignidad en la ofrenda de la corona, la ofrenda del hombre a Dios, reconoce una dignidad previa ofrecida por el mismo Dios a la criatura, precisamente llamándola a existir, invitándola a compartir su vitalidad.

Sin embargo, importa mucho —por razones de teodicea— que la adoración cristiana no sea la simple sustitución de un Emperador por otro, ni que el Santo-Fuerte sea un Gran Inquisidor; importa que la adoración cristiana tenga sentido, y que su sentido, siendo salvífico, no comporte una ofrenda precipitada de la propia corona. Esta diferencia, que rompe la idolatría, imposibilita además la confusión de la dignidad cristiana con cualquier poder terreno que pretendiera hacerse representante suyo y que forzase a tirar la propia dignidad creatural a los cerdos disfrazados de protectores, de concesores de gracias y de *salus*. La diferencia, que es sacrificial, la encontramos en Apocalipsis 5 y en la cima

del arco basilical al que apuntan los ancianos con sus coronas: es el Cordero, "inmolado, pero en pie". El Cordero, dice el Apocalipsis, es digno de adoración y de abrir la vida, porque ha derramado su sangre (Ap 5,9-13). He ahí la inversión de la perspectiva sobre la salvación, que instaura una irreversibilidad en la persona a la hora de realizar una ofrenda sacrificial. La lógica del poder inquisitorial reclama para sí (individual o colectivamente) el reconocimiento de los propios derechos, pretende que las líneas converjan en él. Este reclamo de su dignidad el mártir sólo puede hacerlo negativamente, negándose a consentir la insinuación poderosa. La afirmación de su dignidad, en cambio, es sacrificial y se hace una con el sacrificado. De igual manera, el reconocimiento servil de la dignidad del otro acontece en un régimen de absorción y de autoafirmación: te entrego mi corona porque tú me proteges y me das la vida. El reconocimiento martirial, en cambio, recuerda que el don de la vida exige perderla, que señor es sólo quien se inmola "hasta el extremo" por otro que vive en una condición inferior; sobre todo recuerda que el sacrificio fundante de su señor le empuja a él mismo a inmolarsse por otros, convirtiéndose, también él, en digno y potente, siendo también él coronado de fuerza y de santidad.

### 3. EL PROYECTO DEL INQUISIDOR CONTRA LA SABIDURÍA

Según Evdokimov, esta libertad sacrificial se asienta existencialmente en los tres votos monásticos: la pobreza, la castidad y la obediencia, que constituyen la triple síntesis de la libertad humana<sup>3</sup>. Los tres votos son la vocación del corazón de todo hombre, también del laico (este es el monacato "interiorizado"), y corresponden, también según Evdokimov, a las tres respuestas de Jesús en el desierto<sup>4</sup>. Son estos tres votos, como respuestas cristianas, el

<sup>3</sup> "Los tres votos monásticos representan la carta magna de la libertad humana. La *pobreza* libera del dominio de lo material y es la transmutación bautismal en la nueva criatura; la *castidad* libera del dominio de lo carnal y es el misterio nupcial del ágape; la *obediencia* libera del dominio idólatra del ego y es la filiación divina en el Padre. Todos, monjes o no, se los piden a Dios según la estructura tripartita de la oración dominical: la *obediencia* a la voluntad única del Padre; la *pobreza* de quien tiene hambre sólo del pan sustancial, eucarístico; la *castidad*, purificación del Maligno" (Evdokimov, 2009, p. 127).

<sup>4</sup> "Quien edifica su vida sobre los tres votos monásticos lo hace sobre la base de las tres palabras de Cristo. Con estos tres votos el cristiano no se encadena, se libera. Podrá entonces dirigirse al mundo y decir lo que ha visto en Dios. Si ha sabido crecer hasta la estatura del 'hombre nuevo', del adulto en Cristo, el mundo lo escuchará" (Evdokimov, 2009, p. 142).

acto de resistencia al proyecto soteriológico del Inquisidor. Y si recuperamos el sentido monástico de la filosofía (*philosophari* como *monachum agere*), podemos ver tanto en las tres respuestas de Jesús como en los tres votos monásticos el *estilo* o actitud de la filosofía. No que la filosofía procure la salvación, sino que la espere y la sepa acoger cada vez que llegue, pero también que desenmascare a las falsas salvaciones. Filosofía como fidelidad a la divina Sabiduría, al proyecto salvífico de Dios sobre el mundo.

La filosofía adquiere entonces un carácter combativo. Es su estilo o actitud, irreductible a un compendio de verdades y de principios vitales. Pero la combatividad no es horizontal, enredada en polémicas contra ideólogos y sofistas, ni ascendente para dar caza al saber. Su *pólemos* tiene forma de descenso, contra las falsificaciones del bien y de la libertad, contra la impostura, contra el encantamiento mental. Esta es la llave del apofatismo, de la docta ignorancia y de las contradicciones del espíritu. Un carácter propositivo suyo sería, como mucho, desértico: se va al desierto para combatir desde el Logos contra la seducción de la conciencia en la cual la persona quedaría subyugada. Orígenes decía que de este combate de la conciencia se sale como idólatra o como mártir (Orígenes, 1991, 32; Evdokimov, 2009, p. 128). El idólatra se rebaja ante sí mismo, traiciona a su dignidad y deja de estar a la altura de su libertad. El mártir también se rebaja, pero humildemente y manifestando a una realidad mayor que ha vencido en él a todas las subyugaciones. Y después del combate en el desierto, llega el consuelo y el servicio del ángel, o sea, la revelación y el anuncio.

Así, la tarea filosófica, siendo un combate hacia abajo contra el mal, como dique contra la seducción, no se reduce en todo caso a una negatividad. Su carácter propositivo es una preparación y un aprendizaje. Por eso es simbólica: prepara, invita, apela a la revelación del misterio que la filosofía no se da a sí misma, pero en cuyo nombre ha combatido contra los falsos maestros. El estilo filosófico no se da a sí mismo el Logos pero combate desde el Logos, apelada por Él, porque en su luz puede deshacer las falsas relaciones. La filosofía tiene de profética su preparación del camino al advenio salvador; se trata para ella de que ese advenio no vaya a desmentirla vergonzosamente, por mucho que el advenio sea siempre superior e inconcebible para ella.

Que la filosofía vaya al desierto a escuchar el acontecimiento de la libertad, las tres eternas respuestas ante la tentación. Combatirá allí a los falsos maestros, que traerán signos reconocibles como:

- a) el unilateralismo de la evidencia, en la primacía de la materia, de lo empírico, de lo visible y de lo sensato;

- b) la primacía de lo eficaz, lo instrumental, lo tecnológico, lo expandible y aprovechable;
- c) la imposición violenta y el encuadre de unos límites morales, pero abstractos, que delimitan el discurso común y en el que todos han de converger (o sea: la imposibilidad del disenso).

Son tres direcciones del poder, convergentes todas en lo incontestable, lo fáctico, el dictado de "lo que hay", fuera de lo cual: *nulla salus*, o lo que es lo mismo, fuera de la cual la vida se hace imposible.

Las tres tentaciones quieren ahogar a las tres direcciones de la trascendencia en el corazón. Pero son tentaciones, o sea, en ellas hay un signo apetecible y prometedor, a la vez que detrás de ellas hay una voluntad libre, enemiga, que tienta. Por eso hay que perfilar bien el sentido combativo de la filosofía. No es sólo un combate contra tendencias viciosas o contra imperfecciones, ni contra la carga vital, ni contra el error, ni contra los enredos de inautenticidad; todo eso, sí, pero en la conciencia de que tales son los campos de batalla en los que se juega la guerra sapiencial contra un enemigo concreto, personal y libre<sup>5</sup>. Se tratará de desenmascarar la mentira fundante (πρῶτον ψεῦδος) de un orden abierto por una voluntad singular y en el que la persona tiende a cobijarse, en una esclavitud feliz. Cuando la filosofía se alzó contra la linealidad asfixiante de un orden de pretensiones salvíficas, como aquel Palacio de Cristal continuamente apedreado por los personajes de Dostoyevski (Berdiaev, 2008, p. 51), la filosofía estaba resistiéndose a una inmanencia cuyo ápice, si no podemos ser ingenuos, se reconoce como poder público, político. El proyecto político del Inquisidor representa la misosofía, el rechazo y la postrera usurpación de la divina Sabiduría. Para ello, ofrecerá tres vertientes con las cuales solucionar el destino del hombre, disolviéndolo, o sea, finalizándolo al darle una respuesta objetiva, como un contenido delimitado ante nuestros ojos y del que muchos podrán participar<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Esta es una convicción de todos los maestros espirituales cristianos, entre los que se encuentra sin duda San Ignacio de Loyola. Metafísicamente, Soloviev ha comprendido el desafío radical que supone pensar el mal en términos personalógicos, no ontológicos ("ausencia de Bien"), en su leyenda sobre el Anticristo (Soloviev, 2016).

<sup>6</sup> "Nos expondrán sus dudas más secretas y penosas de su conciencia, todo lo podrán en nuestro conocimiento, y nosotros les daremos la solución, sea el caso que fuere. Ellos aceptarán nuestro fallo de buen grado, al pensar que les evita la enojosa obligación de escoger libremente. Y millones de seres humanos serán felices" (Dostoyevski, 2011, p. 131).

Antes todavía de ver cómo se plantean las tres tentaciones, hemos de tener en cuenta algunos rasgos propios de esa voluntad enemiga que tienta por boca del Inquisidor. El relato propuesto por Dostoyevski sigue a la confesión de Iván Karamazov, cuyo nihilismo pone de manifiesto la posibilidad, real en todo hombre, de rechazar la salvación universal, pero con ello también pone sobre la mesa determinadas imposibilidades en el modo de comprender esa salvación<sup>7</sup>. Para el cristiano es una advertencia fortísima, de no esperar la salvación bajo los presupuestos conceptuales de Iván ni con los signos materiales del proyecto del Inquisidor. Hay un primer presupuesto que es el rechazo radical y resignado de la vida. “Devuelvo mi billete de entrada” al Reino, dice Iván, que es como si dijera: “devuelvo mi corona, devuelvo la dignidad de mi imagen divina”. El segundo presupuesto es una falsa filantropía. En su nombre, Iván rechaza la Sabiduría de Dios, pero paradójicamente se debe a un profundo desprecio hacia los hombres: “Los hombres tienen la culpa de todo lo que le pasa, no merecen ninguna compasión”; “se convencerán de su impotencia para vivir libremente, por su debilidad, depravación, mezquindad y propensión a la rebeldía” (Dostoyevski, 2011, p. 123). El proteccionismo del Inquisidor es una acusación contra la obra de Dios y contra el don de la libertad que Él confió a cada hombre: “¿Acaso olvidaste que la tranquilidad y hasta la muerte son preferibles para el hombre a la libertad para discernir el bien y el mal?”, “te aseguro que el hombre es más débil y más vil de lo que imaginabas” (Dostoyevski, 2011, pp. 125-126). Toda esta desconfianza hacia la dignidad creatural en el hombre, que es una acusación contra la acción “defectuosa” de Dios, desembocará igualmente en dos realidades: el amedrentamiento del hombre que consiente en ser esclavizado y el dominio efectivo de los que pretenden corregir la obra de la Sabiduría<sup>8</sup>. En ambos casos, la salvación lleva al cierre inmanente de la historia, cierre aparentemente feliz, provechoso y que posibilita el asentamiento de la humanidad entera, pero pagando el precio de la anti-Sabiduría, de la descomposición espiritual,

---

<sup>7</sup> El rechazo de Iván suena así: “Yo acepto la idea de Dios, creo en la armonía eterna, creo en la tendencia del universo. Pero ese universo de Dios no lo admito en sus consecuencias definitivas. Sé que existe, y, no obstante, lo rechazo. No es Dios lo que yo rechazo, enténdelo bien, sino el mundo que ha creado: no puedo resignarme a aceptarlo” (Dostoyevski, 2011, p. 128).

<sup>8</sup> “Hemos corregido tu obra, fundándola en el milagro, el misterio y la autoridad. Y los hombres se alegran de verse otra vez conducidos como un rebaño y libres del don abrumador que los atormentaba. Dime: ¿no hemos hecho bien? ¿Acaso no es una prueba de amor a los hombres comprender su debilidad, aligerar su carga e incluso tolerar el pecado, teniendo en cuenta su flaqueza, siempre que lo cometan con nuestro permiso?” (Dostoyevski, 2011, p. 128). Según Evdokimov, esta es la confesión programática de la Torre de Babel y de todo humanismo sin Dios (Evdokimov, 1995, pp. 214-233).

de revertir la existencia humana hasta la nada de la que salió. “El terrible espíritu de las profundidades, el espíritu de la desintegración y de la nada, te habló en el desierto...” (Dostoyevski, 2011, p. 121).

#### 4. LAS TRES TENTACIONES COMO PSEUDOSALVACIÓN

Según Dostoyevski, las tres tentaciones expresan tres momentos de toda la historia de la humanidad; representan los intentos por concluir la construcción de la torre de Babel. Veámoslos, descubriendo en la resistencia a ellas una idea de la filosofía<sup>9</sup>.

*“‘Di que estas piedras se conviertan en panes’. Pero Él le respondió así: ‘No sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale por la boca de Dios’” (Mt 4,3-4).*

A esta tentación Dostoyevski atribuye la subyugación del *milagro*. No de todo milagro en general, sino de una subyugación mediante el milagro. Evdokimov contrapone la respuesta de la *pobreza*. “La ausencia de la necesidad de poseer llega a convertirse en necesidad de no poseer. El espacio de la libertad desinteresada entre el espíritu y las cosas restituye la capacidad de amarlas como don de Dios” (Evdokimov, 2009, p. 134)<sup>10</sup>.

La fidelidad a la Sabiduría exige no olvidar que el mundo circundante ofrece algún tipo de hostilidad, a la vez que exige resistirse a desatar la propia voluntad. Estar atentos, pues, para no edulcorar el entorno, que de algún modo tiende a la desintegración; pero no por ello caer en el endiosamiento de la voluntad que quiere transformar compulsivamente ese mundo y derribar los muros de la hostilidad. A esto, la tradición espiritual se refirió con la victoria mediante el ayuno y la mortificación sobre los sentidos, no condenando la

<sup>9</sup> Para las citas bíblicas, utilizo la versión Cantera-Iglesias (2022). Para cada tentación, abro mi interpretación a partir de la propuesta de Evdokimov, cuya idea principal será convenientemente citada en cada caso. La interpretación de Evdokimov, a su vez, se abre desde la lectura de la leyenda dostoyevskiana (Evdokimov, 1995, pp. 187-214; Evdokimov, 2009, pp. 134-142). Para un contraste exegético más amplio del texto recogido en el evangelio de Mateo, remito a los comentarios de Bonnard (1975, pp. 68-74), Luz (1993, p. 224), Guijarro (2012, p. 304).

<sup>10</sup> Algo análogo encontramos en la obra *Ser y Tener*, de Marcel (2003). También Soloviev apunta en esta dirección, yendo a su fuente socrática: “La primera condición de la auténtica filosofía es la pobreza de espíritu” (Soloviev, 2010, p. 181).

sensibilidad como tal, sino la inmediatez estética que no simboliza, que no expresa ningún logos.

Es esta una tentación económica y doméstica. Afecta al modo de estar en el presente y al riesgo de caer en la dictadura de la cotidianidad, con sus falsedades y sus mecanismos de inautenticidad<sup>11</sup>. El estilo filosófico ha de responderle recordando que su reino no es de este mundo, que aquí no hay dónde reclinar la cabeza, que nada hemos traído al mundo ni podemos llevarnos nada de él, exigiendo por tanto la pobreza de espíritu y la máxima apertura indigente, la libertad de “ir por el mundo con las manos vacías” (Dostoyevski, 2011, p. 122). De una libertad así el hombre huye, la teme, y le parece inconcebible, y el tentador no descansará hasta que el hombre renuncie a ella. Pero esta pobreza es una apertura que permite estar atentos a la realidad, a sus revelaciones y acontecimientos: *velar no desesperando de lo posible*. Pero exige también saber crear ascéticamente espacios habitables, en los que poder *estar*, en lugar de abandonarse a lo puramente dado o de suspirar por lo que no está dado.

Tratándose esta primera tentación también de una tentación *estética*, la filosofía apela a decidirse, a saber cortar y separarse, a asumir algo de lo que hacerse responsable, sin suspirar por la casa perdida que se deja a las espaldas. Aquí tiene inicio también la conciencia de la propia culpa, porque el esteta no se reconoce culpable de nada ni responsable de nadie, o como mucho asume una culpa puntual que hoy está y mañana no, sobre la que podrá pasar el borrador. El reconocimiento de sí mismo como culpable lleva a una indigencia redoblada que potencia más todavía la conciencia filosófica, cierra el paso a la reivindicación de los propios derechos y actualiza la humildad<sup>12</sup>. El Inquisidor confiesa que en su proyecto “ya no hay pecados, lo único que hay es hambrientos” (Dostoyevski, 2011, p. 122); esto corresponde a una confianza desvirtuada en la bondad de la naturaleza, hija por lo demás de un intelectualismo incapaz de acoger la realidad presente incondicionalmente, también en su hostilidad, en su caída y en el mal libremente cometido.

Pero la filosofía comienza siempre con un “no sólo de pan vive el hombre”, sino de Logos. El combate por el Logos es una ruptura con la inmediatez

---

<sup>11</sup> La vida, dice Gabriel Marcel, “corre el riesgo de no ser sino vegetar mientras se aguarda”, (Marcel, 2001, p. 140). Sobre las tensiones entre filosofía y cotidianidad, remito a la distinción hecha por *Patočka entre vida en amplitud y vida en equilibrio* (Patočka, 2007, pp. 105-187).

<sup>12</sup> Con el reconocimiento humilde de la propia miseria suelen iniciar las invocaciones en autores medievales como San Agustín, San Anselmo o la monástica del XII (Verdú, 2012).

encantada de la casa. Tiene razón Dostoyevski: no basta con vivir, hay que saber por qué y para qué se vive. La filosofía, en su inicio, es idealismo (en sentido platónico y quijotesco), en lo que tiene de deseante e insatisfecha, en una rebeldía y una protesta ante el mundo y su injusticia<sup>13</sup>. Sin embargo, la filosofía no es sólo eso, no es solo este idealismo, porque entonces se quedaría en un simple grito de hambre, aun absteniéndose de convertir a la piedra en pan. La filosofía también es creación ascética y agradecida de la casa, que se volverá habitable con el nuevo adviento. La filosofía ha de confiar en una bondad de la naturaleza mucho más profunda, capaz de ser afirmada incondicionalmente y bendiciendo incluso al pedregal<sup>14</sup>. La filosofía es comunión conyugal con el Logos, como auténtico cantar de los cantares; solo así puede decirle al mundo que nunca le bastará. Y en este sentido es realista.

Pero el filósofo, aun con todo, está tan punzado por el hambre y por el Logos, como por la tentación de mirar atrás deseando que la conciencia duerma, quizá deseando no haber despertado nunca, o al menos conseguir dejar de velar. También estará tentado continuamente de dar con piedras en forma de pan pero que ni siquiera alimentan como el pan, o de abrir un dinamismo de consumo de bienes y de verdades. El Logos con el que el filósofo comulga es Luz y es Vida, vivifica más que el pan terreno; pero el filósofo corre el riesgo de petrificar al mismo Logos, de disecarlo formalizándolo, haciéndose una idea de él, de tal modo que el filósofo y no el Logos sea la fuente de la luz, y entonces se tiene la conciencia ideologizada, estabilizada según un aspecto de la verdad. Se pasa así a la segunda tentación.

“Tírate abajo, porque está escrito: ‘Daré órdenes a sus ángeles acerca de ti y te llevarán en las manos, no sea que tropieces con tu pie en una piedra’. Jesús le dijo: ‘También está escrito: «No tentarás al Señor, tu Dios»” (Mt 4,6-7).

<sup>13</sup> “El que filosofa responde a un ‘escándalo’ fuera de sí que lo afecta y que lo conmueve. Las preguntas que Heráclito y Parménides se hicieron no responden, no pueden responder, a un mero asombro estético que quiere continuar viendo el mundo como un espectáculo. Había, sí, perplejidad, pero perplejidad radical ante una realidad que no podía explicarse, que se presentaba confusa, que se presentaba como no cumpliendo una serie de expectativas. La metafísica comienza, pues, con el acto libre que dice al mundo: ¡no me bastas! Ese pronunciamiento sobre la insuficiencia del mundo es ya el primer pronunciamiento propiamente metafísico, en el que el hombre que hace filosofía decide libremente separarse de lo dado y comprometerse con la investigación del sentido último de lo que parece puro sinsentido” (Rosales, 2017, p. 280).

<sup>14</sup> Como hacen algunos ascetas como Isaac de Nínive o Silvano Athonita, cuando se compadecen hasta de los reptiles descubriendo su bondad bajo las heridas de una creación que espera ser salvada (Florenski, 2010, pp. 245-291).

A esta tentación Dostoyevski atribuye la subyugación del *misterio*. No por la realidad del misterio, sino por lo que se trama en su nombre. Evdokimov le contrapone la respuesta de la *castidad*:

“A ese lanzarse desde lo alto del templo, que significa cancelarlo, hacerlo inútil, a esta *concupiscencia* que lleva a hacerse con aquel poder que realmente simboliza y detenta, hasta el punto de someter incluso a los ángeles, le responde la *castidad*. Lanzarse desde lo alto del templo indica el movimiento desde lo alto hasta lo más bajo, desde el cielo hasta el infierno, que tal es el itinerario exacto de Lucifer, la caída que lleva consigo la concupiscencia. La castidad es el ascenso, es el itinerario del Salvador, desde el infierno hacia el reino del Padre. También es la ascensión interiorizada, hacia la cercanía ardiente de Dios. Dentro del propio espíritu, acontece este impulso hacia la presencia de Dios; la castidad no es sino uno de los nombres del misterio nupcial del Cordero” (Evdokimov, 2009, pp. 135-139).

Si la primera tentación problematiza la habitabilidad de los espacios y los tiempos, la segunda tentación simplemente quiere abolirlos. ¿Cómo? Poniéndose a sí mismo en el centro, en el imperio del Yo: el mundo será la voluntad y la representación de sí mismo (Florenski, 2010, p. 57). Su correlato, su núcleo fundante, es el reclamo de la atención para sí, la adoración de sí mismo y la búsqueda narcisista de la propia salvación, sin los otros. Es propio de un ser angélico-gnóstico, que está en la luz, pero sin contaminarse, sin involucrarse en la justicia de los otros, sin asumir el mal del mundo. Esta es una tentación para pecar contra la alteridad.

Y es una tentación que concierne al modo de conocer. La tentación es tirarse del templo, o sea, que no haya templo, suprimiendo la distancia entre el hombre y Dios. Se cancela la oración, suprimiendo la distancia puesta por la oración misma y que la oración quería y estaba llamada a recorrer infinitamente. La filosofía en la invocación, en el templo, es el deseo creciente en la búsqueda del Logos; la oración es petición de infinitud en la relación, con la confianza en que la distancia no quedará abolida por la unidad, ni la unidad se abolirá con la distancia. La dialéctica entre buscar y encontrar, típicamente agustiniana, salta a partir de la victoria sobre esta tentación. La invocación es un momento fundamental del filósofo, para que el conocimiento no se convierta en posesión segura de sí (la noción aristotélica de “conocimiento” como “una posesión demostrada”, *Eth. Nic.*, VI, 3). Y teniendo que ver con el conocimiento, esta tentación yace en un escalón más profundo respecto de la voluntad de transformación de las piedras. Por eso dice Dostoyevski que el hombre está dispuesto a renunciar al pan a cambio de la seguridad de la

conciencia. Sólo cuando uno se hace dueño del conocimiento —en realidad queriéndose hacer dueño de Dios, porque se conoce su ley— entonces el Logos de Dios es sustituido por un poder mágico, supersticioso, y hasta la ciencia puede convertirse en eso. La cancelación de la distancia es una cuestión de codicia, donde el saber abstracto se vuelve deseable a la mirada, y el saber permitirá “ser como dioses”. Es soliloquio, no diálogo. Poseída su fórmula, se posee la realidad; pero una realidad que ha perdido su sacralidad, ya sin templo de Dios<sup>15</sup>.

La razón aquí obra según lo necesario, y esto da una falsa seguridad en que lo real obedecerá a lo que la razón descubra. Es interesante que el precepto de no tentar al Señor exige el temor de Dios, cuya valencia filosófica y afectiva es el estupor. El conocimiento repetido según necesidad, que ya no tiene estupor, no eleva el corazón ni lo transforma, por mucho que consiga transformar la materia. Pero también puede darse ahí la falsa seguridad del fideísmo, cuando la razón no da cuenta de su propio salto. La razón monologante tienta al Señor porque cree que él responderá cuando la razón quiera. Cree haber comprendido el misterio del Logos habiéndose familiarizado con Él, y entonces, comprendiendo cómo obra, cómo funciona, cree poder repetir —para todos los casos y tantas veces como quiera— la lógica de la realidad, suprimiendo la libertad del Logos. No conoce una razón iluminada por la fe, y le da un sucedáneo de esa fe como un campo metarracional, pero ciego, ceguera que es necesidad pero que, en todo caso, y sin saber cómo, responderá a nuestras pretensiones. Dostoyevski lo atribuye al misterio cuando de lo que se trata es de la abolición del misterio real. Apuntalamos al misterio como incomprensible, pero robándole su acción en el mundo. De aquí se sigue la politización del conocimiento, que solo unos poseen, pero con el cual se organiza la vida de todos (Agamben, 2021, p. 30). Esto sólo es posible si el dominado confiere su conciencia al dominador, en un acto equivalente a la concesión de la conciencia hecha por quien se tira desde el templo: en ambos casos hay lo irrevocable de una conciencia que, estabilizada, se afirma a sí misma. Y entonces el conocimiento, en vez de “convertirse en amor” (Gregorio de Nisa), se convierte en falso mito; aparece la persuasión, el em-

---

<sup>15</sup> Para esta tentación en el modo de conocer, las reflexiones de Berdiaev hoy se nos hacen imprescindibles, a propósito de lo que él llamaba ‘el mundo de la objetivación’. También Berdiaev ha vivido la filosofía como una tensión entre el reino del espíritu y el reino del César, como se pone de manifiesto en obras como *Reino del espíritu y reino del César* (1964), *Esclavitud y libertad del hombre* (2010), sobre todo en sus dos primeros capítulos, o en la colección de escritos recogidos en *Contra la indignidad de los cristianos. Por un cristianismo de creación y libertad* (2019).

baucamiento, la hipnosis de las masas ideologizadas, erotizadas por el poder seductor de los “referentes”, de los falsos maestros.

El imperio del yo de esta tentación no tiene, sin embargo, esta única vertiente cognoscitiva. También es la cuestión personalógica de saber *quién soy*, de reduplicar mi identidad para confirmarme mediante un acto ajeno y añadido a mi identidad de ser hijo del Padre. ¿Por qué habría de demostrarme a mí mismo lo que ya soy, por qué confirmar lo que estoy siendo de hecho? Aquí hay un juicio de sí mismo del que hay que huir, porque uno no puede ser juez de sí mismo, uno no puede dar cuenta de sí mismo sin los otros. Como rebajamiento en lo personal, es manipulador, quiere demostrar inconfundiblemente la propia identidad sin la adhesión libre, olvidando que el conocimiento de la persona está a cargo únicamente de la fe y del amor.

La respuesta a esta tentación es la castidad, *tselomudrie*, en el sentido que le dio el pensamiento religioso ruso (Spídlik, 1995, pp. 71-119; Florenski 2010, p. 247). En el saber casto, se participa de la verdad intelectivamente, desde dentro, y se es transformado —pero en una transformación que es “iluminación”— por la visión —pero una visión que es apofática— y reconociendo que detrás del orden de la necesidad hay la disposición de un Señor libre, un auténtico Logos, que ha abierto los espacios y los tiempos de un templo no construido por la criatura. La razón creatural no estaba llamada a medir esos espacios, sino a recorrerlos midiéndose con su Señor, de quien es imagen. Esta razón casta, “integral”, es la razón en la fe, cuyo ápice contemplativo quedó amputado por la segunda tentación, pero que ahora descubre y manifiesta la sacralidad del cosmos.

Esta razón integral, cultural porque está en el templo, debe asimismo saber descender en una manera antitética al descenso de lo alto del templo de la segunda tentación. Lo cual abre el problema de la comunicabilidad, conduciendo a la tercera tentación.

“El diablo se lo llevó de nuevo a un monte muy alto, y le mostró todos los reinos del mundo y su esplendor, y le dijo: ‘Te daré todo esto, si me adoras postrándote’. Entonces le dijo Jesús: ‘¡Vete, Satanás! Porque está escrito: Al Señor, tu Dios, adorarás y a él sólo servirás’” (Mt 4,10).

A esta tentación Dostoyevski atribuye la subyugación de la *autoridad*. Evdokimov le atribuye la respuesta de la *obediencia*.

“La auténtica obediencia en Dios conlleva la suprema libertad, siempre creativa; Cristo lo indica en su modo de cumplir toda la ley: él da plenitud

y eleva la ley a la misteriosa verdad de ser gracia. Así también la forma negativa y restrictiva del Decálogo: 'No harás', cobra plenitud al dejar paso a las bienaventuranzas, a la creación positiva y sin límites de la santidad. La obediencia en el Evangelio es receptiva de la Verdad, que ante todo libera. Por eso, Dios no prescribe órdenes, sino que dirige llamadas e invitaciones: 'Escucha, Israel', 'si alguien quiere...', 'si quieres ser perfecto...'. Es la invitación a recuperar la libertad. 'Si uno viene a mí y no se odia a sí mismo... a su padre, a su madre, a sus hermanos...'; el adjetivo posesivo indica un estado de maldad, el 'odio' significa liberarse de él y recuperar la auténtica caridad no posesiva. (...) La obediencia crucifica la voluntad para resucitar a la libertad última: el espíritu de escucha al Espíritu" (Evdokimov, 2009, pp. 139-140).

Para entender la falsificación de la autoridad, Dostoyevski insinúa un principio sorprendente: aquel que consiguiera convencer a todos los hombres de que son buenos, traería definitivamente el final de la historia. Esta vez, lo tentador no se insinúa a través de un principio estético, ni por el endiosamiento del Yo, sino por la bondad del objeto moral con el que todos comulgan (Dostoyevski, 2011, p. 124). Aquí la impostura se hace muchísimo más sutil; tanto, que sólo se cura con la adoración solitaria, escondida y dispuesta al martirio. Se trata de una falsificación que se hunde por completo hasta lo más sagrado del corazón humano: en su capacidad de relación y de paz. La paz universal va a convertirse en un auténtico infierno, porque traerá definitivamente el cierre del horizonte de la vida, la inmanencia y la cancelación del tiempo<sup>16</sup>. El monje obediente, fiel a la Sabiduría, habrá de velar incesantemente sabiendo que ese cierre espiritual de la tentación es histórico-político.

Esta es una auténtica tragedia en la historia, que la última palabra de la corrupción de la persona esté en las manos de la *polis* y de la autoridad, no en la naturaleza ni en la conciencia. Es una inversión de la jerarquía espiritual de la persona, que se doblaba cumpliendo un gesto antitético a la conversión. Pero es difícilísimo no ignorarlo, ni hacerse su presa. Porque, según la confesión del Inquisidor, pone en crisis la teleología en el hombre y en la historia, el destino universal. Dice el Inquisidor a Cristo:

"Si hubieras seguido este tercer consejo del poderoso espíritu, habrías dado a los hombres todo lo que buscan sobre la tierra: un dueño ante el que inclinarse, un guardián de su conciencia y el medio de unirse al fin cordialmente en un hormiguero común y bien ordenado, pues la necesidad

<sup>16</sup> Este es el tema de la leyenda del Anticristo, de Soloviev (Tenace, 1995).

de una unión universal constituye el tercer y último tormento de la raza humana" (Dostoyevski, 2011, p. 128).

La conciencia, con muchísimo gusto, ofrece su corona ante un poder objetivado, que además se presenta como mediador entre Dios y la unión de los hombres, solo que una mediación que domina a los hombres en nombre del Bien. La falsificación del Bien guarda su secreto de la exigencia de ser adorado, y los hombres caen en su trampa. ¿Por qué? Porque el deseo más radical del hombre es adorar, y no puede esperarse, no tiene paciencia, así que se inclina ante la primera realidad fuerte que se le aparece. Hay una esclavitud lamentable, la de los poderosos que esclavizan a los débiles (Mt 20,25); pero hay otra esclavitud más lamentable aún, la de los hombres, débiles y fuertes, que confían su salvación a un poder al que gritar "¡no tenemos más rey que el César!". Es un encadenamiento que está a la orden del día y quien más, quien menos, lo llevamos todos dentro de nosotros. Existencialmente es así, puede bastar una presencia de cualquier tipo para detener el movimiento ascendente hacia la tierra prometida. Afectivamente es así desde luego, porque nadie quiere marchar voluntariamente hacia el desconsuelo. Gnoseológicamente es así, desde las epistemologías de la evidencia hasta los falsos idealismos que quisieran ver en la realidad una confirmación de su espíritu (Sestov, 1991, pp. 37-127). Y según el Inquisidor, la trampa se actualiza en nombre de la paz y de la unidad: cuando un hombre descubre a muchos otros hombres concordando en el tesoro en el que él puso su corazón, no le quedará ya mucho más que esperar, sino prolongarse indefinidamente y ensanchar ese "tesoro", hasta que cada vez más hombres concuerden en él. Y si para esa tarea tiene que utilizar cualquier tipo de arma, lo hará.

La subyugación de lo "incontestable" corresponde al deseo comunicativo de la verdad, incluso cuando la verdad se ha pervertido. La verdad quiere hacerse política, común habitabilidad, porque no le basta una universalidad abstracta. Pero ese deseo seguramente a menudo tiene mucho de envidia (¡y qué envidia más insufrible!) hacia el estúpido que no reconoce la verdad y al que quisiéramos convertir a palos o convencer sibilamente.

¿Cómo lo vive el filósofo? Como la tentación de entregarse a un maestro y de convertirse él mismo en maestro, dos cosas que normalmente están muy unidas<sup>17</sup>. En el filósofo hay una tentación fuerte a traer consigo a aquel

---

<sup>17</sup> Evdokimov señala la importancia de este "voto" ante el riesgo del dominio mental, en la tentación de querer dirigir las conciencias y en la tentación de entregar la propia conciencia a un 'maestro': "Un padre espiritual no es nunca un 'director de conciencia',

que traduzca su propia doctrina a la realidad, asumiéndolo como arquetipo legislador (que se tenga o no vocación civil, no importa tanto): es aquel que protege con la fuerza al filósofo. Que al filósofo se le conceda poder, aunque sea el poder de la persuasión, este es un sueño difícil de superar<sup>18</sup>.

La filosofía monástica lo superó mediante la *auctoritas*. Tal es el juicio de la Tradición. De nuevo, San Anselmo se descubre de gran actualidad precisamente por esto. Cómo la obediencia, en cuanto encarnación de la escucha del Logos, llega a resistir a la subyugación de la autoridad, es un tema lo suficientemente complejo como abordarlo aquí. Bastaría recordar el carácter invitatorio de la obediencia (en absoluto reñida con la severa disciplina monacal) señalado por San Anselmo al inicio de su *De Veritate*: “*se vis quaeramus quid sit veritas*”, “si quieres, buscamos la Verdad” (2019, p. 25).

Podemos, con todo, indicar dos factores. El primero, mediante una sentencia de abba Poemen recogida por Evdokimov: “sé para todos un ejemplo, pero jamás un legislador” (Evdokimov, 2009, p. 140). Más que a su rango moral, debemos aplicarlo al ontológico: lo creado es ejemplo de lo increado, dicen los medievales. Dios no es el legislador ilustrado, sino el Arquetipo místico al que toda otra realidad misteriosa escucha. Y tal vez el mismo Padre dio al Hijo este mandato antes de descender al mundo: “sé para todos un ejemplo, pero jamás un legislador”. Ahí el sistema del Gran Inquisidor y el silencio de Cristo son ya para siempre inconciliables.

El segundo factor al que hemos de atender está en que el secreto del Inquisidor es su increencia en la vida eterna. Pero es que esa vida no es una prolongación más allá de la tumba: la vida después de la muerte es inseparable de la cualidad de la vida. Esto también Soloviev lo sentencia en su leyenda del Anticristo, atribuyendo la autoridad exclusivamente a quien es capaz de vencer a la muerte por todos y para siempre (Soloviev, 2016, p. 141). Con todas las consideraciones que ello merecería, para el filósofo se presenta ésta: la de no entregarse a ningún logos que no sea vivificante, que no traiga luz, fuerza capaz de superar a la muerte. “*Non quicumque ostendit viam, praebet etiam viaticum itineranti*”, “no todo el que muestra el camino da fuerza para caminar”, dice San Bernardo en *De libre arbitrio* (Soloviev, 2012, p. 124). Y esta unidad entre logos y fuerza es la puerta estrecha del filósofo por la que pasar

---

es ante todo un carismático. No engendra ‘su’ hijo espiritual, sino un hijo de Dios. Ambos, juntos, entran en la escuela de la Verdad” (Evdokimov, 2009, p. 140).

<sup>18</sup> El caso de Platón es arquetípico; según Soloviev, el filósofo cristiano ha de preguntarse por qué la visión de la idea quiere encarnarse a través de la ley, no a través de la belleza de la resurrección (Soloviev, 2010, pp. 273, 277).

de la tentación a la vida en la gracia. La paz, la unidad y la salud del alma, la salvación en todos sus ámbitos, dependerá continuamente de este acto de gracia para cada hombre.

## 5. CONCLUSIÓN

Tanto en la antigua iconografía cristiana, como en la dialéctica contemporánea de 'libertad y sacrificio' alumbrada por Dostoyevski, como, en fin, en el episodio de las tentaciones a Jesús, se pone de manifiesto cuál es la dignidad divina en el hombre, así como el desastre metafísico que supondría traicionarla postrándose ante un poder garante de sustento. De la lectura que hemos propuesto podemos concluir, en primer lugar, un criterio para juzgar a cualquier poder histórico que pretenda imponer la fórmula de una salvación, solo que despojada ésta de la libertad procedente del mundo divino. En la pretensión de *salus*, tal y como acontece en tantos movimientos contemporáneos, se desatan fuerzas con las que suplantar la acción del ayuno, de la castidad y de la obediencia, queriendo resolver las tensiones de tres esferas reservadas a lo divino: la carne, el conocimiento interior y la relación.

Dice, en definitiva, Evdokimov:

“Transformar las piedras en panes significa resolver *el problema económico*, suprimir ‘el sudor de la frente’, el esfuerzo ascético y la creación. Lanzarse desde lo alto del templo significa suprimir el templo y la necesidad misma de la oración, sustituyendo a Dios con el poder mágico, triunfar sobre el principio de la necesidad, apropiarse de los misterios y resolver *el problema del conocimiento*. Pero el conocimiento-penetración, sin límites, significa la sumisión de los elementos cósmicos y carnales, la satisfacción inmediata de la concupiscencia, una duración constituida por ‘pequeñas eternidades de disfrute’, la supresión de la castidad. Reunir a todas las naciones con el poder de una única espada, significa resolver *el problema político*, suprimir la guerra, inaugurar la era de la paz en el mundo” (Evdokimov, 2009, p. 129).

En segundo lugar, nuestra lectura sugiere que el modo de resistirse al cumplimiento indigno de estos tres problemas corresponde a la actitud filosófica, como fidelidad a la visión de Dios sobre el mundo. En este sentido, lo filosófico es irreductible a lo discursivo, lo gnóstico o lo ideologizante. La filosofía es una potencia imprescindible para el acontecimiento de la salvación; la dignidad de la filosofía es ser un órgano existencial en el movimiento de la

persona. El consejo paulino de no dejarse subyugar por filosofías artificiales (Col 2,8), en realidad redonda en el sentido de la vocación filosófica: cuando la filosofía se enraiza en un mundo superior, su fuego incendia los falsos lazos de la persona.

Es aquí donde converge la negatividad filosófica con el conocimiento de Cristo, en una misma puesta en acto de la libertad martirial. ¿Cómo interpretar la adhesión a la obra de Cristo en la historia, cuando también Él trae milagro, autoridad y misterio, solo que a su modo? Tal es el dilema concebido por Dostoyevski, que para el cristianismo contemporáneo significa un punto de no retorno en la acción social. Entender por qué el traspaso de sí mismo a Cristo es una potencia de la libertad y no un desperdicio de la propia dignidad; entender esto es entender el cristianismo. Pero una forma de entendimiento que exige el sacrificio de la propia vida y la experiencia sapiencial de la resistencia a la tentación.

Sabemos que Cristo, ante el Inquisidor, ha permanecido en silencio. Y ese silencio separa el trigo de la cizaña en la salvación de la persona, juzgando cuál es la medida espiritual de cada persona y cuánto de esa medida ha quedado desfigurado.

## Referencias

- AA.VV. (1991), *Il dramma della libertà: saggi su Dostoevskij*, La casa di Matriona.
- AGAMBEN, G. (2021), *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Quodlibet.
- BERDIAEV, N. (2019), *Contra la indignidad de los cristianos. Por un cristianismo de creación y libertad*, Sígueme.
- BERDIAEV, N. (2010), *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Bompiani.
- BERDIAEV, N. (2008), *El espíritu de Dostoyevski*, Nuevo inicio.
- BERDIAEV, N. (1964), *Reino del espíritu y reino del César*, Aguilar.
- BONNARD, P. (1975), *El evangelio según San Mateo*, Ediciones cristiandad.
- CANTERA, F., e IGLESIAS, M. (2022), *Sagrada Biblia*, BAC.
- DE CANTERBURY, A. (2019), *De Veritate*, Sígueme.
- DE CLARAVAL, B. (2012). *Obras varias. Versión latina-castellana*, Morgan editores.
- DOSTOYEVSKI, F. (2011), *Los hermanos Karamazof* (vol. II), Simancas Ediciones.
- EVDOKIMOV, P. (2009), *Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer.
- EVDOKIMOV, P. (1995), *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova.

- FLORENSKI, P. (2010), *La columna y el fundamento de la Verdad*. Sígueme.
- GUIJARRO, S. (2012), *Los cuatro evangelios*, Sígueme.
- HERNÁNDEZ, J. P. (2004), *Nel grembo della Trinità. L'immagine come teologia nel battistero più antico di Occidente (Napoli IVsecolo)*, San Paolo.
- IVANOV, V. (2000), *Dostoievski. Tragedie. Mythe. Religion*, Éditions des Syrtes.
- KASATKINA, T. (2012), *Dostoievskij. Il sacro nel profano*. Rizzoli.
- KLAUSER, T. (1944), "Aurum Coronarium", *Römische Mitteilungen*, 59, 129-153.
- LÓPEZ-CAMBRONERO, M. (2017), *Dostoievski: La cuestión maldita*, Fundación Emmanuel Mounier.
- LUZ, U. (1993), *El Evangelio según san Mateo*, vol. I, Sígueme.
- MARCEL, G. (2003), *Ser y Tener*, Caparrós editores.
- MARCEL, G. (2001), *Los hombres contra lo humano*, Caparrós Editores.
- ORÍGENES (1991), *Exhortación al martirio. Tratado de la oración*, Sígueme.
- PATOČKA, J. (2007), *Libertad y sacrificio*, Sígueme.
- ROSALES, D. (2017), "Metafísica de la violencia y de la paz. Análisis agustiniano de una definición de Paul Gilbert", *Tópicos, Revista de Filosofía*, 53, 273-301. DOI:10.21555/top.v0i53.827
- SESTOV, L. (1991), "La lotta contro le evidenze. In occasione del centenario della nascita di Dostoevskij", en *Sulla bilancia di Giobbe*, 37-126, Adelphi Edizioni.
- SOLOVIOV, V. (2021), "Tres discursos en memoria de Dostoievski", en *La transfiguración de la belleza*, 21-58, Sígueme.
- SOLOVIEV, V. (2016), *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*, El Buey Mudo.
- SOLOVIEV, V. (2010), *Il dramma della vita di Platone*, Bompiani.
- SPIDILIK, T. (1995), *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa.
- TENACE, M. (1995). *L'Anticristo*, Lipa.
- VERDÚ, I. (2012), "La humildad y el acceso a la verdad en el pensamiento de Agustín de Hipona", *Cauriensia*, 7, 385-395.

