

ANUARIO FILOSÓFICO

ESTUDIOS

Constanza Giménez

La hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson: su diálogo con Dostoievski acerca del cristianismo trágico y del nihilismo

251-282

Anneliese Meis

La noción de “deseo” en san Agustín, repensada por Edith Stein en su obra *Ser finito y Ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*

283-303

Nicolas Quérini

From self-knowledge to becoming-self. Is Nietzsche anti-platonic in this respect?

305-323

Alejandro Rojas Jiménez

La relevancia del *Deus veracissimus* en la filosofía cartesiana, y su influencia en la filosofía moderna

325-352

Cristina González Fernández

El impulso originario de Eros en la teoría del deseo de Jacques Lacan

353-367

BIBLIOGRAFÍA

369-404



ANUARIO FILOSÓFICO

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0066-5215 / ISSN-e: 2173-6111 / D.L.: NA 363-1967
VOLUMEN 58/ NÚMERO 2 / 2025

CONSEJO DE REDACCIÓN EDITORIAL BOARD

DIRECTORA / EDITOR

Montserrat Herrero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SUBDIRECTOR /
ASSISTANT EDITOR

Jean-Baptiste Guillon
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

CONSULTORES /
CONSULTING EDITORS

María Cerezo
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
DE MADRID

Luis Xavier López-Farjeat
UNIVERSIDAD PANAMERICANA
MÉXICO

Mariano Crespo
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIA DE REDACCIÓN /
MANAGING AND REVIEWS
EDITOR

María Guibert Elizalde
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR ADVISORY BOARD

Juan Arana
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Rémi Brague
UNIVERSIDAD DE PARÍS
UNIVERSIDAD DE MÚNICH

Alexander Fidora
ICREA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

Susan Haack
UNIVERSIDAD DE MIAMI

Dmitri Nikulin
NCSR DE NUEVA YORK

Dominik Perler
UNIVERSIDAD HUMBOLDT DE BERLÍN

Alejandro G. Vigo
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Roberto J. Walton
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

COLABORADORES

Izaskun Martínez

Anuario Filosófico ha recibido la certificación de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT) como publicación excelente, y es recogida regularmente en las siguientes bases de datos:

- L'Année Philologique (APH)
- Arts & Humanities Citation Index (A&HCI)
- Bibliografía Hispánica de Filosofía (Elenco 2002) - (2005 en pdf) (*Pensamiento*)
- Dialnet (Universidad de la Rioja)
- Francis (INIST-CNRS, Proquest)
- Fuente Académica (EBSCO)
- Informe Académico (Cengage Learning)
- International Bibliography of Periodical Literature in the Humanities and Social Sciences (IBZ)
- ISOC - Filosofía (CSIC)
- JournalSeek (Genamics)
- Linguistics and Language Behavior Abstracts (Proquest) (LLBA)
- Periodicals Archive Online (PAO) y Periodicals Index Online (PIO)
- Philosophers Index (PHI)
- Philosophy Research Index (PRI)
- PhilPapers
- Répertoire Bibliographique de la Philosophie (RBPH) / International Philosophical Bibliography (IPB)
- Scopus

Suscripciones y números atrasados

Servicio de Publicaciones
Universidad de Navarra
31009 Pamplona (España)
T 948 425 600 (ext. 80 26 26)
publicaciones@unav.es
<https://www.unav.edu/web/servicio-de-publicaciones/boletin-de-suscripcion>

Sitio web de la revista

<https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/index>

Números publicados

<https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/issue/archive>

Depósito académico digital

<https://dadun.unav.edu/handle/10171/1453>

Suscripción anual

Impreso + electrónico (España)

Individual 45 € / Institucional 65 €

Impreso + electrónico (Internacional)

Individual 60 € / Institucional 90 €

Electrónico

Individual 35 € / Institucional 50 €

Miembros Alumni y librerías
20% de descuento

Edita

Servicio de Publicaciones
Universidad de Navarra

Maquetación

Ken

Impresión

Printhauss
Ctra. Bilbao-Galdakao 18, 2º
48004 Bilbao, Bizkaia

Periodicidad, tamaño y tirada

A partir de 2022, cada volumen anual comprende dos números (enero y junio) con un total de 500-600 páginas por año.

La tirada de cada número es de 200 ejemplares.

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.



FECYT-117/2024

Fecha de certificación: 6 de octubre de 2014 (4ª convocatoria)
Válida hasta: 24 de julio de 2025

ANUARIO FILOSÓFICO

REVISTA SEMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0066-5215

VOLUMEN 58 / NÚMERO 2 / 2025

ESTUDIOS / ARTICLES

CONSTANZA GIMÉNEZ

La hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson: su diálogo con Dostoievski acerca del cristianismo trágico y del nihilismo 251-282
The hermeneutics of myth and religious experience of Luigi Pareyson: his dialogue with Dostoevsky about tragic Christianity and nihilism

ANNELIESE MEIS

La noción de “deseo” en san Agustín, repensada por Edith Stein en su obra *Ser finito* y *Ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser* 283-303
The notion of “desire” in Augustine, rethought by Edith Stein in her work *Finite and Eternal Being. An Attempt to Ascend to the Meaning of Being*

NICOLAS QUÉRINI

From self-knowledge to becoming-self. Is Nietzsche anti-platonic in this respect? 305-323
Del autoconocimiento al devenir uno mismo. ¿Es Nietzsche antiplatónico a este respecto?

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ

La relevancia del *Deus veracissimus* en la filosofía cartesiana, y su influencia en la filosofía moderna 325-352
The Relevance of the Deus veracissimus in Cartesian Philosophy

CRISTINA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ El impulso originario de Eros en la teoría del deseo de Jacques Lacan <i>The originary impulse of Eros in Jacques Lacan's theory of desire</i>	353-367
---	---------

BIBLIOGRAFÍA / BIBLIOGRAPHY
RESEÑAS DE LIBROS / BOOK REVIEWS

Aspiunza, J. (Ed.), Nietzsche, F., <i>De la genealogía de la moral</i> (María Guibert-Elizalde) ^o	369-371
Barrena, S. (Ed.), Peirce, C. S., <i>Claves Semióticas</i> (Paniel Reyes Cárdenas)	371-375
Caballero Bono, J. L., <i>La lógica y la imagen</i> (María del Carmen Dolby Múgica)	375-378
Clusa, J., <i>Kant y la tierra de la verdad. Comentario a la</i> <i>Análitica de los principios</i> (Juan A. García González)	378-380
Cobrerros, P., <i>Una oda a los árboles</i> (Javier Viñeta)	380-384
Galán, I., <i>Filosofías desde la literatura. De Hildegard Von</i> <i>Bingen a Tranströmer</i> (Raquel Cascales)	384-386
Grande, P. (Ed.), García Morente, M., <i>Escritos sobre</i> <i>la hispanidad</i> (Mariano Crespo)	387-389
Ortigosa, A., <i>Filosofía del Nosotros. Yo, el Otro, la Humanidad</i> (Fernando Gilabert)	389-392
Oya, A. <i>The Metaphysical Anthropology of Julián Marías</i> (Jorge Alberto Castro de Dios)	393-395
Pérez Chico, D., <i>Cuestiones de la Filosofía del lenguaje ordinario</i> (Deborah Rodríguez R.)	395-397
Prieto, L., <i>La conservación del universo según santo Tomás</i> <i>de Aquino</i> (David Torrijos Castrillejo)	397-401
Zwolinski, M.; Tomasi, J., <i>The Individualists. Radicals,</i> <i>Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism</i> (Víctor Zorrilla Garza)	401-404

ESTADÍSTICA DE ACEPTACIÓN 2025 / STATISTICS 2025	405
ÍNDICE ALFABÉTICO DEL VOLUMEN 58 / INDEX OF VOLUME 58	407

ESTUDIOS

La hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson: su diálogo con Dostoievski acerca del cristianismo trágico y del nihilismo

The hermeneutics of myth and religious experience of Luigi Pareyson: his dialogue with Dostoevsky about tragic Christianity and nihilism

CONSTANZA GIMÉNEZ

Pontificia Universidad Católica de Chile
Facultad de Filosofía
Instituto de Filosofía • Instituto de Estética
Campus San Joaquín, Av. Vicuña Mackenna
4860, Macul. Santiago.
mgimens@uc.cl
ORCID: 0000-0001-6899-2999

Resumen: El artículo analiza la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa desarrollada por Pareyson y su crítica al nihilismo “sofisticado”, tal como es ilustrado por Dostoievski en su personaje Iván Karamázov. Frente a la aceptación fáctica del mundo tal como es por parte de Iván, quien rechaza la “violencia de Dios”, Pareyson contrapone una reflexión sobre el cristianismo caracterizada por lo que denomina “pensamiento trágico”: este establece que el sufrimiento constituye el principio y el fundamento de la solidaridad entre Dios y el ser humano.

Palabras clave: cristianismo, nihilismo, Pareyson, Dostoievski.

Abstract: This article analyzes the hermeneutics of myth and religious experience developed by Pareyson and his criticism of the “sophisticated” nihilism illustrated by Dostoevsky in his character Ivan Karamazov. Faced with the factual acceptance of the world as it is by Ivan, who rejects the “violence of God” expressed in evil and suffering, Pareyson contrasts a reflection on Christianity characterized by what he calls “tragic thought”: this establishes that suffering constitutes the principle and foundation of solidarity between God and the human person.

Keywords: Christianity, Nihilism, Pareyson, Dostoevsky.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Giménez, Constanza. “La hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Luigi Pareyson: su diálogo con Dostoievski acerca del cristianismo trágico y del nihilismo”, *Anuario Filosófico* 58/2, 251-282 (2025). <https://doi.org/10.15581/009.58.2.005>



RECIBIDO: JUNIO DE 2024 / ACEPTADO: DICIEMBRE DE 2024
ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.58.2.005

1. INTRODUCCIÓN

En *Ontologia della libertà* (1995), obra póstuma que recoge las últimas meditaciones filosóficas de Luigi Pareyson, éste desarrolla una hermenéutica del mito y la experiencia religiosa. Su objetivo consiste en estudiar el vínculo inescindible que existe, a su juicio, entre el mito cristiano y el problema del mal y del sufrimiento, que se manifestaría en la figura del Dios crucificado. Su análisis se despliega desde la perspectiva que el autor define como “pensamiento trágico”. ¿Qué entiende Pareyson por “pensamiento trágico”? ¿Qué realidad pretende abarcar con esta expresión? Según sus mismas palabras, “<en> la inseparabilidad de la existencia de Dios y de la experiencia de lo negativo consiste en aquello que se puede llamar pensamiento trágico”¹. La idea de esta inseparabilidad surge de la tesis según la cual el “mal es impensable sin Dios, quien constituye el término de la transgresión en la cual aquel consiste, así como el principio de la redención de la cual necesita”². Por lo demás, “el sufrimiento y la muerte no muestran su trágico aspecto de negatividad sino en presencia de Dios”³. Efectivamente, “pueden ser vistos en todo su horror sólo si Éste existe”⁴. Pareyson ahonda en esta idea recordando que el nihilismo más radical y coherente niega tanto la divinidad como la negatividad. Este “se presenta como un ateísmo confortable y consolatorio, privado de rasgos sulfurosos y al mismo tiempo destituido de su condición trágica en cuanto se halla completamente fuera de todo horizonte religioso”⁵.

1. Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà* (Turín: Einaudi, 1995), 227. Además de esta obra del autor, recurriré principalmente a los ensayos que se contienen en la publicación póstuma titulada *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa* (Turín: Einaudi, 1993), los cuales son: *Il pensiero etico di Dostoevskij* (1967), *L'esperienza della libertà in Dostoevskij* (1978), *L'ambiguità dell'uomo in Dostoevskij* (1980), *La sofferenza inutile in Dostoevskij* (1982), *Dimitrij confuta Ivan* (1991).

Todas las traducciones al español de los textos en italiano citados en este artículo son de mi autoría.

2. Pareyson, *Ontologia della libertà*, 207.

3. *Ibidem*, 228.

4. *Ibidem*, 228.

5. *Ibidem*, 228.

Sin embargo, a juicio de Pareyson el pensamiento trágico ha sido frecuentemente olvidado durante el curso de la historia occidental, si bien (como se verá) nunca tanto como en nuestros tiempos. Y, no obstante, forma (o ha formado) parte de la esencia misma del cristianismo (desde San Pablo a San Agustín, desde Lutero y Pascal hasta Kierkegaard y Dostoievski) en la medida en que este funda su doctrina acerca del sufrimiento admitiendo que no existe una explicación racionalmente satisfactoria del mismo y que constituye un misterio. Además, asume la idea de la solidaridad humana en la culpa y por tanto en el dolor por medio del *Dios sufriente*.

Sobre estas bases Pareyson ofrece una concepción que, por medio de una particular y audaz reivindicación de la *theologia crucis* en clave contemporánea, intenta dar no una explicación, sino un *significado* actual a la fuerza de lo negativo con el fin de contribuir a proveer un sentido renovado al sufrimiento y en particular al *sufrimiento inútil*, que de otro modo resultaría totalmente absurdo y a la larga susceptible de ser banalizado por parte de cierto pensamiento objetivador, abstracto, racionalista y anticristiano tendiente a anular las graves preguntas suscitadas por el abismo de maldad y de dolor, en una palabra, de negatividad que ha exhibido la vida humana en el accidentado curso de la historia.

Pareyson despliega su hermenéutica del mito cristiano en diálogo con la filosofía de la cruz desarrollada a partir del pensamiento de Kierkegaard⁶ y de su recepción del pensamiento de Dostoievski en clave existencialista. A juicio del filósofo italiano ambos autores han plasmado con una lucidez extraordinaria la relación entre el cristianismo, el nihilismo y el problema del mal y del sufrimiento⁷. Pero estas preocupaciones de Pareyson no solo son abordadas en su hermenéutica del mito y la experiencia religiosa, es decir, durante la última fase de su filosofía, sino que puede reconocerse su presencia desde el inicio mismo de su itinerario intelectual, allá por los años 30 y 40, cuando se formaba en la escuela neoidealista de Augusto

6. Cf. Luigi Pareyson, *La filosofía dell' esistenza e Carlo Jaspers* (Génova: Marietti, 1997).

7. Cf. Sergio Givone, *Cristianesimo e nichilismo*. Entrevista de Giancarlo Burghi. 1999. <http://www.caffeeuropa.it/attualita01/133laicita-givone.html>.

Guzzo y Armando Carlini. Muy pronto se vio atraído por la *Kierkegaard Renaissance*. A partir de su interpretación del filósofo danés, y con la guía de Karl Jaspers (objeto de su tesis doctoral), Pareyson no cesará de dialogar con el nihilismo contemporáneo mediante la renovación del difícil dilema planteado por Kierkegaard: elegir radicalmente entre perder o reencontrar al cristianismo en su raíz y autenticidad visto en clave existencial⁸.

Este desafío se intersecta con una temática ética que atraviesa todo el pensamiento del filósofo italiano y que, en palabras de Gensabella Furnari, se manifiesta en su “crítica a las aporías y a las insuficiencias de una ética cerrada en los confines de la mera razón”⁹. En este sentido, para el autor decir “Dios existe”, lejos de suponer los abordajes de la teodicea moderna, significa decir tres cosas: “el hombre es pecador, el mundo tiene un sentido, el mal terminará”¹⁰. Esto significa que, más allá de la especulación racionalista, si se niega la existencia de Dios ya no es posible distinguir propiamente entre el bien y el mal: todo aparece como igualmente bueno y lícito, todo es indiferente y solo permanecen los buenos sentimientos como guía de la acción.

Sin embargo, Pareyson es consciente de hallarse en una posición incómoda e impopular. Múltiples interpretaciones han acusado (a veces con fundamento) al cristianismo desde sus mismos inicios de conducir a una concepción directamente ineficaz frente al problema del mal y del sufrimiento, hasta el punto de que ha llegado a plantearse como necesario en este punto de la historia separarlo de su dimensión trágica, del Dios doliente de la cruz, para presentar un

8. M. Gensabella Furnari, “‘Ai confini dell’etica’: legge morale ed esperienza religiosa”, en *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, eds. G. Riconda y C. Ciancio (Turín: Trauben, 2000), 125.

9. *Ibidem*, 125.

10. Pareyson, *Ontologia della libertà*, 81. Esta afirmación es, como advierte Gensabella Furnari, “casi un postulado que arroja luz sobre toda la hermenéutica de la experiencia religiosa” y “confirma, profundizando su sentido, la lección dostoiévskiana según la cual “Si Dios no existe todo está permitido” (Gensabella Furnari, “‘Ai confini dell’etica’ ...”, 125). Pareyson menciona la frase de Dostoiévski en el curso que dicta y que luego es publicado como *Ser y libertad* (1983), donde prepara la conexión tejida entre el mal y Dios que constituye el centro de la *Ontologia de la libertad*.

nuevo cristianismo librado de la religión y afín al nihilismo surgente especialmente a partir de las ideas de Nietzsche y de Heidegger. Entre quienes sostienen hoy tal propuesta destaca Gianni Vattimo, quien fuera discípulo y colaborador cercano del propio Pareyson.

A partir de las explicaciones anteriores surge el principal objetivo del presente artículo: plantear y analizar el contraste entre la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa cristiana de Pareyson y la propuesta de Fiódor Dostoievski formulada por su personaje Iván Karamázov, que el filósofo considera que representa, aun en el plano de la ficción, una hermenéutica secular y nihilista, según la cual el cristianismo perviviría como pilar del mundo occidental en la medida en que asuma un nihilismo sofisticado que constituiría la meta del ateísmo “rebelde” y de protesta. Como se verá, Pareyson confuta esta tesis a través de una renovación de la teología de la cruz separando la idea del auto sacrificio de Cristo del concepto de violencia y autoritarismo que le atribuyen las interpretaciones que ven en el cristianismo la expresión de un Dios fracasado como creador e impotente como redentor, incapaz de librar a la humanidad del poder de lo negativo.

El artículo se desarrollará según el siguiente orden:

1. En primer término, se presentará sintéticamente lo que, desde la perspectiva de Pareyson, constituye el mensaje cristiano acerca del sufrimiento, así como las principales críticas que se le han hecho desde la antigüedad.
2. A continuación, se expondrán las diferencias entre la perspectiva pareysoniana del cristianismo como religión del sacrificio, conforme al pensamiento trágico, y la de Iván Karamázov, quien promueve la interpretación de un cristianismo que habría alcanzado la fase nihilista y que descarta toda literalidad en la interpretación de los textos sagrados, sobre todo en lo referente al Dios de la cruz, que encerraría una violencia inútil del todo inaceptable y sin lugar en el mundo de hoy. En este sentido se incluirán algunos paralelos entre el cristianismo nihilista de Iván y el cristianismo posmetafísico de Gianni Vattimo.

3. Se finalizará con una reflexión acerca de los alcances y proyecciones de la hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de Pareyson en su tesis central y en diálogo con Dostoievski, según la cual el sufrimiento se manifiesta como el nexo viviente entre la divinidad y la humanidad constituyendo una nueva *copula mundi*, esto es, una nueva alianza entre ambos.

2. CRISTIANISMO Y SUFRIMIENTO. CRÍTICAS HISTÓRICAS

Comenta Pareyson:

No es de maravillarse que el cristianismo, que coenvuelve en la tragedia del hombre a Dios mismo, extendiendo el drama, esto es, la urgencia del mal y del dolor, a todo el universo, haya sido considerado en el curso de los siglos como una concepción hostil a la vida, enemiga de la humanidad, contraria a la alegría, inclinada a la renuncia. Desde la antigua sabiduría pagana hasta la irreligiosidad contemporánea, un coro ininterrumpido de voces acusa al cristianismo de lobreguez y oscuridad¹¹.

El cristianismo, efectivamente, podría dar la impresión de aceptar una especie de economía de la muerte y la injusticia si se lo considera solo bajo la perspectiva de su llamada a morir y sufrir con mansedumbre para vivir y gozar después de esta vida. Desde la antigüedad ha sido frecuente la acusación de que mantendría al hombre atormentado por el temor al disfrute de la vida ante la posibilidad de un castigo posterior: no siendo posible evitar los impulsos vitales e instintivos, el cristiano buscaría de modo masoquista pagar por el goce con el fin de evitar mayores sufrimientos. Desde esta mirada, el cristianismo no sería otra cosa que un tipo complicado de

11. Pareyson, *Ontologia della libertà*, 205.

hedonismo¹². Pareyson considera esta crítica especialmente bajo las formas de la contemporaneidad:

No menos autoflagelantes aparecen los cristianos en gran parte de la mentalidad neopagana actual, propensa a ver en el cristianismo el partidario de los sentimientos de culpa que afligen a la humanidad y, por tanto, el promotor, si no directamente el autor, de la infelicidad del hombre, que sin éste viviría más satisfecho y feliz¹³.

En estas palabras late la idea, compartida por una gran y variada tradición de autores que hunde sus raíces en el iluminismo del siglo XVIII, de que el ser humano constituye un sujeto socialmente apartado de su naturaleza y sometido a una sociedad moralmente rígida y jerárquica construida a partir de la hipocresía de la cultura occidental. En este punto Pareyson recuerda la denuncia de Dostoievski a la “moral de los bellos sentimientos” o “schilleriana” (duramente caricaturizada a través del cínico Príncipe Valkovski en *Humillados y ofendidos* y en los *Apuntes del subsuelo*)¹⁴ cuya estela se extiende, a su juicio, hasta el “neomarxismo” y las diversas formas de “neoiluminismo” y “neoempirismo”, que reducen al hombre a su condición histórica mediante la disociación entre teoría y praxis expresada en el discurso ideológico¹⁵, frecuentemente acompañado de una moral tanto sentimental como instrumental.

12. Pareyson explica que al pagano antiguo el ansia de expiación expresada por el cristianismo le parecía una verdadera locura e insensatez por el absurdo aparente de querer “morir” por temor de la muerte. Menciona en particular a Séneca y su crítica a los pesimistas que con sus angustias se arruinan la vida —*adpetere mortem cum vitam inquietam tibi feceris metu mortis* (Ep. 24, 23)”, a Marcial “que los ridiculiza —*non furor est, ne moriari, mori?* (Epigr. II, 80)”, y a Rutilio Namaziano, que los describe aterrados tanto por los favores como por las adversidades, deseosos de sufrir por miedo del dolor: “*quisquam sponte miser, ne miser esse queat* (De red. suo, 439-48)”. Pareyson, *Ontologia della libertà*, 205.

13. *Ibidem*, 205.

14. Cf. Luigi Pareyson, *Dostoevskij: Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa* (Turín: Einaudi, 1993), 148 y 151

15. Cf. Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione* [1971] (Milán: Mursia, 2008), 180-184.

Independientemente de lo acertado de dichos diagnósticos en la denuncia de los aspectos moralistas y abusivos que a veces han surgido durante el desarrollo del cristianismo en sus diversos contextos históricos, lo cierto es que para Pareyson

el cristianismo no se trata de una concepción sádica de la divinidad o de un vago y masoquista sentimiento de culpa o de una neurótica incapacidad de goce, sino de aquella originaria solidaridad en la culpa y en la pena cuya consciencia confiere a la religión cristiana el privilegio de saber encontrar un sentido al mal y al dolor¹⁶.

Ante todo, se puede apreciar en la concepción cristiana la voluntad de reconocer positivamente la realidad del sufrimiento como aspecto inevitable de la vida humana. En efecto, este “se distingue de las otras grandes religiones de la tierra, las que, por escapar al tormento de la vida y de la reencarnación, han buscado el modo de alcanzar la supresión del dolor”¹⁷. Frente a estas el cristianismo comprende bien que “el problema no es suprimir el sufrimiento, que sería como suprimir la misma realidad, sino encontrar su sentido y confirmarlo: se trata de saber sufrir para hacer del dolor mismo no una disminución, sino un incremento de la personalidad”¹⁸.

En este sentido, el cristianismo está en las antípodas del sentimentalismo y del “dolorismo”, pues es sobrio y objetivo en su realismo tanto acerca de la vida como acerca de la vulnerabilidad de la condición humana con su tendencia al desequilibrio y a la destrucción. La religión cristiana en su esencia reconoce la existencia de un principio de destrucción tan fuerte como el instinto de conservación. Pero a su vez propone la luz y la esperanza. Su mayor dificultad y desafío radica en proponer la necesidad de una elección indispensable para asimilar su doctrina en la propia existencia: presupone el valor de la fe. En este contexto, reflexionando sobre las huellas

16. Pareyson, *Ontologia della libertà*, 206.

17. *Ibidem*, 207.

18. *Ibidem*, 207.

de Pascal, Kierkegaard y Dostoievski, Pareyson desarrolla desde su ontología de la libertad una hermenéutica que ve en el recurso al mito y al arte considerado desde el pensamiento trágico un modo privilegiado de acceso al problema del mal y del sufrimiento por la amplitud que confieren a la reflexión filosófica y al conocimiento de la realidad humana.

3. INTRODUCCIÓN A LA LÓGICA NIHILISTA FRENTE A LA LÓGICA DE LA TRAGEDIA. IDEAS GENERALES SOBRE LA CONEXIÓN ENTRE PAREYSON Y EL CRISTIANISMO NIHILISTA DE IVÁN KARAMÁZOV

A partir de las ideas expuestas se considerará la relación entre ética y religión desarrollada por Pareyson en su hermenéutica del mito y la experiencia religiosa. Se apreciará que éste establece su teoría en relación con algunas ideas de Fiódor Dostoievski. La fundamentación de esta relación constituye uno de los cuestionamientos centrales del presente artículo y se irá dilucidando a lo largo del texto. En lo inmediato se intentará responder de modo sintético a esta pregunta.

Como heredero de la *Existenzphilosophie*, Pareyson es consciente de la dificultad que entraña en la contemporaneidad establecer un discurso como el suyo, esto es, que procura abordar problemas que exigen por su misma naturaleza un estudio filosófico que no puede prescindir del todo de la metafísica, lo cual es fuertemente puesto en duda por las teologías y filosofías de la religión posmodernas (por ejemplo, en la de Gianni Vattimo).

Entre dichas problemáticas, Pareyson se interesa principalmente por el problema del mal, que constituye para la tradición cristiana, así como para una parte relevante de la tradición filosófica occidental, el fundamento del problema del sufrimiento. Desde su perspectiva, el problema del mal en conexión con el del sufrimiento constituye en esencia un verdadero “escándalo” inagotable —si bien susceptible de ser profundizado— en su misterio. Esta misma idea se erige como *leitmotiv* del pensamiento de Dostoievski, quien ha desarrollado en un esfuerzo descomunal una crítica agudísima contra el Dios cristiano que “permite el sufrimiento de los niños”. Lo hace

desde diversos flancos, principalmente por medio de un personaje, el filósofo nihilista Iván Karamázov. Pero, he aquí que, al mismo tiempo (lo sabemos por múltiples testimonios y por las palabras mismas de Dostoievski), el autor ruso, que se confiesa cristiano, intenta con todas sus fuerzas refutarlo sin la seguridad de tener éxito en esta empresa.

Pues bien, es precisamente esta tensión y fuerza especulativa desplegada por el autor ruso lo que mueve a Pareyson a establecer un diálogo filosófico con la obra de Dostoievski. En éste Pareyson consigue encontrar el punto de apoyo que necesita para sortear y trascender las dificultades ínsitas a un abordaje contemporáneo del problema del mal y del sufrimiento. Se detiene especialmente en Iván por su implacable y rectilínea lógica conducente a una franca profesión de ateísmo que, lejos de constituir el caso del clásico creyente que incurre en una rebelión apasionada pero anhelante de la fe, se erige en un defensor acérrimo y brillante del nihilismo. Este fenómeno, como se verá más adelante, es concebido por Dostoievski como la actitud existencial de quien, lejos de iniciar una confrontación directa con la fe, difumina poco a poco la imagen de Dios dentro del horizonte histórico y personal del ser humano.

Antes de exponer el diálogo especulativo entre Pareyson y el Iván de Dostoievski será conveniente introducir algunas notas sobre la antropología del novelista ruso tal como ha sido explicada por autores emblemáticos de la crítica especializada, cuidadosamente seleccionados desde la perspectiva filosófica.

La antropología de Dostoievski

Dostoievski es un autor antropocéntrico. Si bien al comienzo de su carrera sostuvo un “naturalismo cristiano”¹⁹, confiado en la intrínseca bondad y secreta santidad del hombre (pese a su deficiente habilidad para desarrollarla), en su madurez afirmará la condición

19. Cf. Vasily Vasilyevich Zenkovsky, “Dostoevsky’s Religious and Philosophical Views”, en *Dostoevski. A Collection of Critical Essays*, ed. R. Wellek (New Jersey: Prentice-Hall, 1965), 130.

ambigua de la naturaleza humana y de su libertad. Efectivamente, para éste la libertad “natural” o primigenia (al margen del orden social) posee la cualidad trágica de conducir al hombre al crimen. Esto le conduce a considerar al ser humano como un enigma que llama a la interpretación y a la autointerpretación. Como explican autores como Berdiaev, Bajtín, Evdokimov y Zenkovsky, esta es, precisamente, la clave para entender a sus principales personajes: la búsqueda por desentrañar su oculta identidad. Dice Zenkovsky: “de hecho, Dostoievski no estuvo atormentado por Dios tanto como por el hombre -su realidad y profundidad, sus impulsos fatales y criminales, así como sus luminosos impulsos hacia el bien”²⁰. Ciertamente, ya en el dramático monólogo del “hombre del subsuelo” (1864) Dostoievski expresa su preferencia por indagar en el lado oscuro y complicado de la conciencia, en el poder de destrucción e ilimitado egoísmo que puede mover a la voluntad y en el temible amoralismo que subyace como una gran fuerza latente en las profundidades del alma. Pero sería injusto no reconocer que el autor ruso también sabe poner en evidencia el lado luminoso de lo humano, la dialéctica difusiva del bien y el afán de justicia que le recorre. Su antropología no está lejos de la antigua patrística cristiana. Esta raíz religiosa se observa en la fuerza y significación que en su obra cobran las antinomias, en que los opuestos son presentados en sus formas más altas, puras y espirituales, profundamente ligadas a la libertad personal y a la urgencia de enfrentar las cuestiones trascendentes y escatológicas²¹.

La concepción dostoievskiana del hombre está permeada por una perspectiva ética. No solo describe la lucha entre el bien y el mal: la busca y por esto sitúa a sus personajes en situaciones límite. El autor pone en evidencia el problema que significa que el hombre sea parte del orden de la naturaleza, que esté (al menos en parte) sujeto a sus leyes, pero que al mismo tiempo pueda y deba ser espiritualmente independiente de la misma en un sentido superior. Esta independencia de *espíritu* (entendido este último como la dimensión

20. *Ibidem*, 133.

21. Cf. *Ibidem*.

pensante y libre de la persona) es expresada con gran intensidad en la mentada obra *Apuntes del subsuelo*. Oímos en esta a un narrador imaginario y anónimo que se desnuda psíquica, ideológica y moralmente. Se define como un “hombre enfermo”, “despechado”, “antipático”, “excesivamente consciente de sí mismo”²². Considera la conciencia —cualquier dosis de conciencia— como una enfermedad. En efecto, la conciencia exacerbada puede convertirse en una verdadera enfermedad psicológica, en un laberinto donde el hombre puede perderse fácilmente en la ambigüedad. Comenta con lucidez Pareyson:

Vista en su hipertrofia, la conciencia es una verdadera y propia enfermedad, una tragedia de la personalidad, porque reprime los impulsos y mata las acciones generando la duda, la incertidumbre, la excitación, e incluso la infelicidad. Provoca la duplicación, ya que, al desembocar de improviso en acciones, pone de relieve un abanico de posibilidades contrarias y mina la identidad personal. Muestra las motivaciones inconfesadas de los actos reputados como virtuosos, y así abre el camino para un ejercicio intencional y, por ende, muy intenso, de disimulación y de engaño²³.

Dostoievski rechaza la visión de las construcciones teóricas del utilitarismo, entendido como una concepción ética que ve en la racionalidad una potencia capaz de satisfacer todos los problemas humanos. Pero, como reflexiona el hombre subterráneo, esta clase de razón abarca solo una dimensión de la vida: la concerniente a las necesidades materiales. Ignora así la fuerza de la voluntad como aquella “manifestación de la totalidad de la vida”²⁴ subyacente a la conciencia o a la razón y que habita en el subsuelo, allí “donde el “sí mismo” vive, conoce, desea y elige”²⁵.

22. Fiódor Dostoievski, *Apuntes del subsuelo*, trad. Juan López Morillas Alianza (Madrid: Alianza, 1991), 17.

23. Pareyson, *Dostoievskij*, 148.

24. Dostoievski, *Apuntes del subsuelo*, 44.

25. Cf. Zenkovsky, en “Dostoevsky’s Religious and Philosophical Views”, 135.

Como reflexiona Berdiaev, Dostoievski ve en la libertad del hombre rebelde la semilla de la muerte y “coloca la libertad por encima de la felicidad”²⁶. Y, en efecto, para el segundo, siendo el más precioso tesoro, la libertad es también un fardo pesado de cargar. Por esto, una vez liberado de toda tradición y convención el humano colisiona consigo mismo y descubre la maldad, el resentimiento, los impulsos criminales o simplemente deshonorosos y mezquinos.

Además de su antropocentrismo, otro pilar fundamental de Dostoievski es su preocupación por el problema de Dios. Pero incluso este último solo es abordado como una idea del hombre: “Dios me ha atormentado toda la vida”, confiesa Kirilov en *Los demonios*, quien está obsesionado con la idea del “hombre-dios”

Existen diversas interpretaciones respecto de la relación entre Dios y el hombre que propone Dostoievski. Recojo aquí la interpretación comenzada por Berdiaev, continuada por Pareyson y hoy en día recogida por Givone. Según esta, la afirmación o negación de Dios representaría el contenido esencial de la antropología de Dostoievski. Esta supone la posibilidad permanente del ateísmo como ínsita en la misma fe y viceversa. Pero, más allá del ateísmo, Dostoievski profundiza en el nihilismo, que es a su entender la forma más actual y problemática del ateísmo.

Pareyson y su profundización en la diferencia dostoievskiana entre nihilismo y ateísmo. El caso de Iván Karamázov

A partir de las definiciones expuestas, se considerará a continuación la interpretación de Pareyson²⁷ acerca del nihilismo de Iván. Esta

26. Cf. Nikolay Berdiaev, *El espíritu de Dostoievski*, trad. Marcela Solá (Buenos Aires: ediciones Carlos Lohlé, 1978), 36.

27. Como comenta Gensabella Furnari, citando a Givone, “En la historia de las interpretaciones filosóficas de Dostoievski los estudios de Pareyson llevan a un primer plano una línea interpretativa que parecía minoritaria respecto de la tendencia dominante, tan eficaz y elocuente en sus variaciones sobre lo negativo como desarmada frente a la doble pero dialéctica polaridad del pensamiento dostoievskiano” [Givone, *Dostoevskij e la filosofia* (Roma-Bari: Laterza, 1984), 76]. [Gensabella Furnari, *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson* (Milán: Angelo Guerini e Associati, 1994), 168]. Esta postura predominante hasta Pareyson es la representada por Lev Shestov, quien ve en la fe el fin de la tragedia humana, de la lucha y

se fundamenta en su rebelión contra Cristo en cuanto Redentor fracasado, lo cual se expresaría de modo flagrante en el sufrimiento de los inocentes, en particular en el de los niños.

En su conversación con su hermano Aliosha, aspirante a monje, Iván confiesa que el dolor de los adultos le parece más que merecido. Distinto es, sin embargo, el caso del de los niños. Su sufrimiento puede definirse como lo que Pareyson denomina “sufrimiento inútil”, cuyo significado e implicancias se analizarán más adelante. En este punto del texto basta con decir que sobre la base de esta clase de sufrimiento Iván deduce la inexistencia de Dios: basta la existencia de un solo niño que sufra para afirmar la condición absurda del mundo, es decir, para negar la existencia de Dios, porque Éste constituye el sentido del mundo, por lo que un mundo sin sentido no posee un Dios, no un Dios justo que se pueda reconocer y amar. Pero ¿y la redención de Cristo? Iván, que está dispuesto a conceder la posibilidad de su naturaleza divina, juzga que esta ha sido un absoluto fracaso. Cristo ha venido a incrementar la contradicción, el escándalo, la injusticia y el sufrimiento de los débiles al predicar la mansedumbre, la humildad, la fortaleza espiritual y el respeto a la libertad de los hombres que pretende transformar con la sola fuerza de su imagen y de su amor, pero *sin librarlos* de la injusticia y del dolor²⁸.

De este modo, Iván se cuenta entre aquellos que quieren corregir la obra de Cristo liberando a la humanidad del sufrimiento. Estos correctores, encarnados en su personaje ficticio el “gran Inquisidor”, serían quienes aman verdaderamente a la humanidad, aunque el precio sea el sustraerles su libertad. La auténtica misericordia sólo se encuentra en los humanos correctores de la realidad que cargan sobre sus espaldas el pesado deber de organizar la felicidad terrena del hombre con lo que sellan la negación de la existencia de Dios y la destruyen obra de Cristo imperceptiblemente.

del sufrimiento. Por el contrario, Pareyson considera que Dostoievski va más allá de Nietzsche al invertir el nihilismo nietzscheano “hacia la inalcanzada tragedia dostoievskiana” (Givone, *Dostoievskij e la filosofia*, 162).

28. Cf. Romano Guardini, *El universo religioso de Dostoyevski*, trad. de Alberto Luis Bixio (Buenos Aires: Emecé, 1954), 130-137.

Por medio de las palabras del Inquisidor es posible apreciar que en Iván la estrategia nihilista es mucho más refinada que el clásico ateísmo agresivo y virulento en su negación directa. En Iván se debe reconocer que la idea de Dios es “alta y noble” hasta el punto de que le llama la atención que se le haya ocurrido a un ser tan vil como el hombre. Sin embargo, se la deja caer por sí misma frente al fracaso de su obra: frente al sinsentido nada me obliga a creer en Dios, de modo que Éste deja de existir, lo que da lugar a la famosa sentencia de Iván: “Si Dios no existe, todo está permitido”²⁹. ¿Cómo interpretar esta enigmática deducción? Habitualmente se la interpreta como una invitación al amoralismo, a situarse más allá del bien y del mal. Sin embargo, como bien ve Givone, por medio de las palabras de Iván Dostoievski deja abierto un camino que supone dar un paso más allá de la negación de Dios: me refiero a la idea de que el ateísmo “como posibilidad” debe habitar dentro de la fe. ¿Significa esto abrazar un nihilismo disimulado? No. Se trata del hecho de que Dios debe dejar de ser un fetiche, un baluarte contra los excesos del libertinaje. En cambio, se revela como un Dios que asume el mal para superarlo, que lo carga en sí mismo, lo que, como tal, constituye un potenciamiento extraordinario de la libertad humana³⁰. En efecto, como se verá a continuación, para Dostoievski (y para Pareyson) no se trata de creer en una divinidad que oprime, que es como la concibe Iván; sino en un Dios que se consigna a la libertad del hombre. Esto, sin embargo, obliga a la consideración de “pensamientos de otros mundos”, como reconoce Iván frente a Aliosha. Pero justamente estos otros mundos suponen romper los límites del racionalismo. Veremos algunas implicancias de esta idea haciendo una relación entre el nihilismo de Iván Karamazov y el cristianismo posmetafísico de Gianni Vattimo.

29. En realidad, la sentencia exacta, de la autoría de Iván pero pronunciada por Smerdiakov, es: “si el Dios infinito no existe, tampoco existe ninguna virtud, ni falta que hace (...) todo está permitido” (Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, 918).

30. Cf. Givone, *Cristianesimo e nichilismo*. Entrevista de Giancarlo Burghi. 1999. <http://www.caffeeuropa.it/attualita01/133laicita-givone.html>.

Iván y su negación del mal: algunas comparaciones críticas con el cristianismo posmetafísico de Gianni Vattimo

A juicio de Pareyson, la principal consecuencia de no aceptar lo negativo como presente en el mundo, de eliminar el problema del mal tal como lo hace Iván, rechazando así la perspectiva del pensamiento trágico, no es la instauración del nihilismo en sí mismo, sino su instauración *en el mismo seno del cristianismo*³¹. En efecto, lejos de hacer desaparecer la idea cristiana este nihilismo la conserva, pero modificando sus contenidos esenciales.

En esta línea quisiera remitir al diálogo entre René Girard y Gianni Vattimo sobre la violencia y su relación con lo sagrado, así como a otros textos de y sobre el filósofo del “pensamiento débil”³².

A juicio de Vattimo, hoy debiera rechazarse la interpretación del cristianismo como religión del sacrificio y descartarse la idea de un “Dios inmolado”, según la cual víctima y victimario coincidirían. Al respecto, comenta Givone que esta postura supondría que el concepto de sacrificio entrañase necesariamente violencia, prepotencia, un autoritarismo en que Dios dispondría del ser a su arbitrio, de modo que la experiencia religiosa decaería “en aquellas formas naturalistas de religiosidad que no son cristianas”, en actos propios del paganismo más bárbarico³³. Desde esta perspectiva, la interpretación del proceso histórico como necesariamente conducente a un pensamiento del todo secularizado que supone la separación radical entre razón y fe nacería para un autor posmoderno como Vattimo de las entrañas mismas del cristianismo. Y, en efecto, para el filósofo turinés “Occidente es cristianismo secularizado”³⁴.

31. Para una formulación sintética de la propuesta de Vattimo respecto del cristianismo véase: Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, trad. de Carmen Revilla (Buenos Aires: Paidós, 2004).

32. Cf. René Girard y Gianni Vattimo, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, trad. Rosa Rius Gatell (Barcelona: Paidós, 2011).

33. Cf. Givone, *Cristianesimo e nichilismo*. Entrevista de Giancarlo Burghi. 1999. <http://www.caffeeuropa.it/attualita01/133laicita-givone.html>.

34. Juan Manuel Medrano Ezquerro, “Tres acercamientos cristianos al pensamiento de Nietzsche: Welte, Vattimo y González de Cardeda”, *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica* 36 (2012): 332. Aramburu se refiere al giro religioso de Vattimo, el cual asume los siguientes presupuestos:

Participando en este debate intelectual, que trasciende la discusión sincrónica y directa, Sergio Givone (también discípulo de Pareyson) expresa con gran lucidez lo que considera las consecuencias de la anulación del cristianismo histórico que se mantiene independiente de las fluctuaciones de la razón, que se resiste a enmudecer ante las fuerzas de cierta lectura filosófica de la historia, la ciencia y la filosofía. Un cristianismo supeditado a la secularización, así como a la desmitificación, que constituyen según Givone —en la misma línea de su maestro— la base del nihilismo decanta en su extinción como religión capaz de hacerse cargo del problema de lo negativo, impotente para sostener al pensamiento trágico en el plano filosófico y la teología de la cruz en el ámbito teológico.

Para el pensamiento trágico, sin embargo, el sacrificio constituye algo completamente diferente de la violencia que le atribuye Vattimo en su diálogo con Girard:

de Dios todo se puede decir menos que sea el principio, el ser que posee una suerte de omnipotencia que lo hace idéntico a la necesidad, el ser que gobierna toda la realidad, el patrón. El pensamiento trágico no piensa a Dios de esta manera. Lo piensa como *libertad*, como aquel que consigna el mundo al hombre, remitiéndose y remitiendo totalmente el mundo en las manos del ser humano³⁵.

1. La secularización de la modernidad, en cuanto desacralización, es una herencia del cristianismo.

2. El debilitamiento o *debolismo* es la realización del cristianismo en términos no sacrales.

3. La autenticidad del cristianismo es el pensamiento moderno-liberal-socialista-democrático, precisamente contra el que la Iglesia ha luchado, al menos, desde la época de la Ilustración.

4. El nihilismo posmoderno es la forma actualizada del cristianismo.

5. El “pensamiento débil” es la única filosofía cristiana en el mercado pensable y predicable, aunque el mercado pase de ella, pero gracias a ella, sin dogmatismos, se alcanza una religión-no religión [Cf. José Miguel Aramburu Zudaire, “Una crítica teológica al pensamiento religioso de Vattimo”, *Razón y fe* 282, n° 1448 (2020): 300].

35. Givone, *Cristianesimo e nichilismo*. Entrevista de Giancarlo Burghi. 1999. <http://www.caffeeuropa.it/attualita01/133laicita-givone.html>.

Dios se entrega por propia voluntad a su pasión. Se trata de un sacrificio totalmente distinto al que podría demandar un déspota a su sometido. Sin embargo, para Vattimo el Dios crucificado que redime del Mal parece ser “el último gran equívoco metafísico”, “un residuo de la imagen naturalística amenazante de la divinidad de la vieja metafísica”³⁶.

A pesar de que Vattimo desarrolla profundamente la necesidad de recuperar el cristianismo desde la posmodernidad, planteando que los cambios causados por la modernidad han contribuido al debilitamiento del espíritu humano (como se aprecia en la transformación del concepto de subjetividad individual)³⁷, el que en el fondo añora el redescubrimiento de Dios, no considera que exista una respuesta o solución al problema del sufrimiento y del mal por el simple hecho de que estos no son, a su juicio, realidades ontológicas en un sentido fuerte, sino meramente psicológicas³⁸.

En contraposición a esta concepción, tanto Pareyson como Givone consideran inadmisibles situar al cristianismo y al nihilismo en el mismo nivel, pues mientras el primero supone un sentido de

-
36. Cf. *Ibidem*. En esta misma dirección se hace otra crítica que se ha hecho al cristianismo de Vattimo, según la cual este debilita en exceso la realidad del mal y la necesidad de redención, pues, según Aramburu, en opinión de Vattimo, “Jesús mismo nos rescata del pecado al secularizarlo y desvelar su nulidad, ya que no se apoya en una supuesta ley natural derivada de cierta visión metafísica basada en esencias. La acción de Cristo respecto al mal es de disolución y por eso el cristiano debe actuar, sobre todo, como un anarquista no violento, como un destructor irónico de los órdenes históricos guiado por el principio de la caridad” (Aramburu, “Una crítica teológica al pensamiento religioso de Vattimo”, 305).
37. Vattimo critica el reduccionismo psicologista según el cual “al menos a partir de Freud, <el hombre> aparece como una totalidad compuesta donde toda ultimidad parece provisional y, por lo tanto, se excluye toda posibilidad de interpretación en términos de fundamento” (Vattimo, *Después de la cristiandad*, 93). Por lo mismo parece extraño que interprete las ontologías del mal como meras hipostatizaciones psicológicas, negando así la recurrente experiencia humana de la trascendencia del mal y de su condición irreductible a mero evento.
38. Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo, *Dios: la posibilidad buena: un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*, trad. Antoni Martínez Riu (Barcelona: Herder, 2012), 91-92. Si para Vattimo “el mal” consiste en una hipostatización artificial de lo que solo constituye la acumulación de una vasta cantidad de males particulares, que brotan de la voluntad de dominio del hombre, males como el holocausto en la segunda guerra mundial no debiesen ser estimados ni presentados de un modo excesivamente dramático (Cf. *Ibidem*, 89-92).

trascendencia y transformación por medio de la fe en Cristo y la palabra evangélica, el segundo es, en definitiva, un elogio a la realidad tal como es³⁹ —lo que incluye el ámbito de la vida humana—, es decir, considerada exclusivamente en su facticidad, sin distinciones morales teleológicas o deontológicas, estableciendo así una dialéctica de la necesidad o de la fatalidad.

Ahora bien, a propósito de la perspectiva de Vattimo en torno a la relación cristianismo-nihilismo podríamos observar desde su ángulo el discurso de Iván respecto de dicha relación: ¿acaso no es cierto que para Iván el sufrimiento de los inocentes, manifestación más extrema de la presencia de lo negativo en el mundo, debiera ir perdiendo su carácter dramático bajo el sistema del Gran Inquisidor? Así como para Vattimo lo que existe en definitiva son males individuales que lamentamos pero que no suponen la realidad de un mal sustancial en sí mismo, es decir, ilimitado e irreductible, ni requiere de la muerte de un Dios, asimismo podría decirse, proporcionalmente, que para Iván la figura del “Mal” no posee una condición trascendente a la voluntad humana y no es más que un evento natural que ha de ser controlado bajo el férreo dominio del sistema totalitario del Gran Inquisidor.

Sin embargo, Dostoievski plantea la imposibilidad de realizar una reducción del mal en estos términos. Más aún: para éste el carácter del mal es constitutivamente no equiparable a un mero evento particular. Como suele hacerlo, el autor ruso no desarrolla esta idea desde la perspectiva teórica, sino por medio de su arte, en concreto a través de la significativa ilustración que traza sobre el desdoblamiento de la personalidad. Este es sin duda uno de los elementos más originales de su creación artística, piedra fundamental en la construcción de sus personajes y de la “polifonía” de ideas en la que consisten sus novelas como ha demostrado Mijaíl Bajtín⁴⁰. Ciertamente, esta capacidad le ha valido frecuentemente el reconocimiento casi transversal de su genialidad en el plano de la psicología

39. Cf. Givone, *Cristianesimo e nichilismo*. Entrevista de Giancarlo Burghi. 1999. <<http://www.caffeeuropa.it/attualita01/133laicita-givone.html>>.

40. Mijal M. Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. Tatiana Bubnova (Buenos Aires-México: FCE, 2012).

(tan solo recordemos el juicio de Nietzsche acerca del novelista ruso: “el único psicólogo, dicho sea de paso, del que he tenido algo que aprender”⁴¹), que incluso adelanta algunas tesis fundamentales de Freud y de los “maestros de la sospecha” en general⁴².

Efectivamente, muchos de los héroes dostoiévskianos se encuentran profundamente disociados y sufren la persecución de un doble o alter ego, cuya presencia se intensifica en la medida en que más se lo niega.

En el caso de Iván Karamázov su doble es personificado directamente por el demonio. En el capítulo titulado “La pesadilla de Iván Fiodorovich” se nos presenta discutiendo con el demonio en un estado de delirio o fantasía, atormentado por la duda acerca de la real existencia de éste. Vale la pena detenernos brevemente en este pasaje para presentar cómo Dostoiévski afronta el problema del mal en su manera fundamental, es decir, por medio de su arte.

4. CONTRAARGUMENTO DE PAREYSON A FAVOR DE LA EXISTENCIA DEL “MAL”: EL DESDOBLAMIENTO DE LA PERSONALIDAD EN DOSTOIEVSKI

Dostoiévski denuncia en su obra que el hombre rebelde e inmoral se desdobra o aliena, es decir, se escinde en una doble personalidad. La persona se identifica con la identidad positiva, pero debe sufrir la persecución de su otro yo que oficia de verdugo, porque la identidad perversa representa a sus ojos una insoportable acusación que le persigue y de la cual no puede liberarse, pues secretamente conoce que representa la encarnación de su vida oculta. Así podemos explicarnos por qué para Dostoiévski es muy posible no creer en Dios y al mismo tiempo creer en el demonio como principio del mal, hasta el punto de expresar por medio de Iván que si éste no existe el hombre

41. Friedrich Nietzsche, “Crepúsculo de los ídolos”, *Obras completas*, t. XXI, trad. J. B. Llinares (Madrid: Tecnos, 2016), 681.

42. Cf. Sigmund Freud, “Dostoiévski y el parricidio”, *Obras Completas*, t. XXI, trad. José L. Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu, 1994); Cf. Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. A. Suárez, M. Olivera y E. Inciarte (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

mismo “lo ha creado a su imagen y semejanza”⁴³. El hecho es que todos pueden experimentar su realidad mediante el desdoblamiento de la personalidad.

En el capítulo mencionado presenciamos una discusión abierta entre Iván y el demonio, su doble:

Soy yo mismo quien hablo, y no tú [...] Tú eres una alucinación mía. Eres una encarnación de mí mismo; de una parte de mis pensamientos y de mis sentimientos, pero de aquellos más repugnantes y más estúpidos [...] ¡Insultándote a ti me insulto a mí mismo! Tú eres yo, yo mismo, pero con otro semblante. ¡Tú dices precisamente lo que yo pienso y no estás en condiciones de decirme nada nuevo! [...] pero tú escoges mis pensamientos más bestiales... No, tú no existes, tú eres yo, ¡yo mismo y nada más! Eres un cero, eres una fantasía mía. Yo veo en ti al canalla que ha salido de mí⁴⁴.

Iván desprecia profundamente a su doble, pero a la vez lo reconoce como una proyección de sus tendencias no reconocidas, como sus deseos de parricidio y su amor hacia la novia de su hermano Dimitri, Katerina Ivánovna. Iván se defiende de la presencia acusadora del demonio, pero éste le responde con cinismo e ironía envolviendo a su interlocutor en un enervante juego de adivinanzas, de vaguedades y bromas decadentes. Nunca confirmará ni negará lo que Iván le dice (que es un espectro salido de su mente, encarnación de sus más viles deseos) sino que dará pistas sobre su verdadero origen, demoniaco, independiente de Iván, para luego desmentirlas. Lo que el doble intenta es que Iván no sepa jamás si el mal brota de sí mismo o si el culpable de todo es esa voz que le persigue sirviéndose de sus debilidades y deseos no reconocidos. El problema de fondo es: ¿existe un demonio que me tienta y engaña o soy yo mismo un ser demoniaco?⁴⁵:

43. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, 389.

44. *Ibidem*, 924-932.

45. Cf. C. Giménez, “El mal en Dostoievski”, *Revista de Humanidades* 8-9 (2004): 44.

—Por el calor con que me niegas —se rio el gentleman— me convenzo de que, a pesar de todo, crees en mí.

—¡En lo más mínimo! ¡Ni en una centésima parte!

—Pero crees en una milésima... Reconoce que crees, digamos, en una diezmilésima... Pero yo soy bueno, también en este caso quiero ayudarte. Escucha: he sido yo quien te ha cazado a ti y no tú a mí. Te he contado adrede tu propia anécdota, que ya habías olvidado, para que te convenzas definitivamente de que no existo.

—¡Mentira! El objeto de tu aparición es convencerme de que existes.

—Cierto... sabiendo, precisamente, que tú crees en mí una migajita, he sembrado en ti una desconfianza definitiva contándote esta anécdota. Te conduzco entre la fe y la incredulidad alternativamente y también en esto persigo yo mi objetivo... cuando te hayas convencido por completo de que no existo, en seguida empezarás a asegurar ante mis propios ojos que no soy un sueño, que existo en realidad, te conozco bien⁴⁶.

Para Dostoievski el racionalismo es una enfermedad de la razón porque niega la unidad entre materia y espíritu, consciencia y subconsciente, mente y cuerpo. Conduce al maniqueísmo, según el cual se debe creer en el dominio omnipotente de una razón en estado puro (que llama “razón euclidiana”) soslayando la ambigüedad del mundo humano. De este modo, no es extraño que el mal sea atribuido al caos del universo, a la ignorancia, a la enfermedad y a la necesidad que nace de las circunstancias adversas, así como a las normas culturales y a las leyes económicas establecidos a lo largo del tiempo: todos estos factores son causa de la constitutiva incapacidad del ser humano para asumir de manera plena y constructiva su propia libertad⁴⁷. En cambio, Dostoievski pone de manifiesto la existencia de un residuo de irracionalidad y negatividad en el hombre no del todo controlable que patentiza su realidad trascendente a la voluntad humana, si bien frecuentemente mezclada con esta última.

46. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, 935-936.

47. Cf. Giménez, “El mal en Dostoievski”, 45.

A juicio de Pareyson el racionalismo de Iván pone de manifiesto otra consecuencia del nihilismo, esto es, el debilitamiento del sentido de la libertad por causa de la desaparición de la elección existencial, la cual, como ya explica Kierkegaard, se erige en toda su fuerza solo sobre la distinción entre bien y mal⁴⁸. Su indistinción se traduce en un indiferentismo frente al mal en general y al sufrimiento en particular. “Si Dios no existe, todo está permitido”.

De este modo, el sufrimiento de los inocentes entendido como aquel sufrimiento imposible de justificar desde el plano racional, que era en un principio el máximo argumento de Iván para negar la existencia de Dios, acaba por perder su carácter de “escándalo”. Llegamos aquí al punto álgido de la especulación de Dostoievski acerca del mal, a la piedra de toque frente a la que, a su juicio, es imposible no detenerse para preguntarnos: ¿es acaso posible reducir la condición de escándalo y misterio que se expresa al primer golpe de vista en el sufrimiento de los inocentes? ¿Debemos renunciar al escándalo y, a la fuerza, aprender a asumir y naturalizar este fenómeno?

A continuación, a modo de respuesta a estas preguntas se expondrá la argumentación de Pareyson respecto del principio de “reversibilidad del sufrimiento”, esto es, de la idea según la cual el sufrimiento de los inocentes no solo sería susceptible de ser naturalizado, sino que sería incluso necesario para conseguir un bien mayor en el desarrollo de la historia bajo una perspectiva escatológica. Se verá también el replanteamiento que realiza de este principio en términos radicalmente diferentes.

5. EL RETORNO DEL PENSAMIENTO TRÁGICO: EL PRINCIPIO DE REVERSIBILIDAD DEL SUFRIMIENTO Y EL DIOS SUFRIENTE

La hermenéutica del mito y la experiencia religiosa desarrollada por Luigi Pareyson es particularmente elocuente en su abordaje del

48. Cf. Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”, en *O lo uno o lo otro*, trad. Darío González (Madrid: Trotta 2013), vol. II.

“principio de reversibilidad del sufrimiento”. Este ha dado lugar a una de las más profundas acusaciones contra el cristianismo.

El principio de reversibilidad del sufrimiento afirma que la redención cristiana no sólo se produciría por medio del sacrificio de Cristo, sino que utilizaría a criaturas inocentes, como los niños, para alcanzar su objetivo. Entre éstas también se cuentan quienes sufren discapacidades mentales e incluso los animales.

Ciertamente, en la más antigua y pura tradición judeocristiana existe la idea, presente hasta la actualidad, de que en virtud de la “omniculpabilidad” (*omnicolpevolezza*) universal de los hombres en el pecado para liberar a la humanidad no basta con recurrir al sufrimiento de los pecadores: también es requerido el de los inocentes, aquellos incapaces de sacar algún provecho físico, moral o espiritual del mal que padecen y que por esto mismo ha sido concebido como un *sufrimiento inútil*. Pero la sola idea de una “reversibilidad” del sufrimiento inocente entendida del modo en que la concibe Iván, es decir, como objeto de utilización necesario, incluso con las finalidades más altas, es deleznable e inadmisibile. Así lo declara el mismo Iván, quien sienta a Dios “en el banquillo de los acusados”. Recordemos su horror frente a la idea supuestamente cristiana de una “armonía universal” comprada al precio de las lágrimas de los niños, razón por la cual se apresura a “devolver el billete de ingreso” en un mundo tan injustamente organizado. Ya se dicho cómo evoluciona el escándalo de Iván: a partir de su indignación deduce la inexistencia de Dios y propone el amoralismo, que a su vez funda el sistema autoritario del gran Inquisidor.

Sin embargo, Pareyson observa que Iván parece no considerar con suficiente atención el hecho de que si el pecado envuelve en el sufrimiento a los inocentes necesariamente involucra a la divinidad, que queda interpelada y comprometida por el escándalo de su mundo. El hecho es que la divinidad *ha respondido* tomando parte en la historia del sufrimiento creatural por medio de su encarnación en la figura de Cristo (hecho que Iván está dispuesto a reconocer al principiar su argumentación). Este fenómeno es de tal envergadura que obliga a reconsiderar el sentido del sufrimiento inútil. En palabras de Pareyson

El escándalo del sufrimiento de los inocentes se hace tolerable solo sobre el fondo de un escándalo todavía mayor: la extensión del drama del hombre al mismo Dios, es decir, la realidad de un Dios sufriente. Se comprende entonces cómo todos, pecadores e inocentes, el hombre y el mundo, la humanidad y la divinidad, estén implicados en una única —terrible y grandiosa— tragedia “cosmoteándrica” [*cosmoteandrica*]⁴⁹.

Lo que reclama el cristianismo trágico no es una respuesta tranquilizadora, sino un aumento del *estatuto de escándalo* del sufrimiento en cuanto se ensaña con el mismo Dios. Pareyson, entonces, afirma de manera perentoria que nos encontramos frente a dos posibles absurdos: si se rechaza la perspectiva cristiana el mundo cae en la absurdidad más completa frente al sufrimiento inútil, que testimonia el fracaso de la obra de Dios. Pero, por otra parte, existe la absurdidad de la *paradoja* expresada en un Dios que sufre. En continuidad con Pascal y Kierkegaard el filósofo valdostano considera que solo la absurdidad de la *paradoja cristiana* contiene la verdad⁵⁰, puesto que mantiene el reconocimiento de la realidad del mal sin disolverlo al modo racionalista en un momento más del transcurso histórico. Sobre esta última perspectiva se asienta el nihilismo de Iván, que niega en la misma medida tanto la divinidad como la negatividad disminuyendo la intensidad dramática de la condición humana y proclamando un discurso excesivamente consolatorio o forzosamente “positivo”.

Pareyson en su hermenéutica se propone invertir la posición de Iván apoyándose en el nexo inescindible entre Dios y el mal. El mal no demuestra la existencia de Dios ni Dios niega la existencia del mal: por el contrario, la existencia del uno potencia la existencia del otro.

Sin embargo, el mal es opuesto a Dios. Esto se expresa en el hecho de que

49. Las comillas son mías. Pareyson, *Ontologia della libertà*, 196-197.

50. Cf. Pareyson, *Ontologia della libertà*, 207. Cf. Luigi Pareyson, *Kierkegaard e Pascal* (Milano: Mursia, 2016).

El mal no puede ser constructivo: aunque sea extremado no converge con necesidad dialéctica en la positividad mediante una inversión. De por sí es devastador y ruinoso: su potencia es grande, pero sólo destructiva. No es el resorte del progreso, sino el camino de la perdición. El éxito positivo, en cambio, es precisamente el del sufrimiento, la única fuerza superior a la de la inmensidad del mal⁵¹.

Estas palabras de Pareyson contienen una gran fuerza de sentido. Sitúan al sufrimiento en las antípodas del mal, pese a constituir un efecto del último. En el plano práctico, sin embargo, se trata de una noción difícil de asimilar: la idea de asignarle un poder constructivo al sufrimiento, incluso admitido que constituya aquel punto culminante en que el mal se autodestruye, no se constata en absoluto ante el terrible espectáculo del sufrimiento inocente, bien ilustrado en los trágicos (pero realistas) casos de abuso infantil descritos por Iván.

Más allá de Iván, tanto Pareyson como Dostoievski son plenamente conscientes de esta dificultad. Y para ambos la única respuesta posible ante la repugnancia del sufrimiento inútil se encuentra en la senda abierta por la fuerza simbólica del Dios sufriente y la condición de escándalo que reclaman sus padecimientos, que encierran a su vez los de los niños. Estos se han mostrado en el curso de la historia capaces de despertar un proceso de transformación existencial a través de la intensificación de la compasión y de la solidaridad *activa*, que intenta por todos los medios paliar sobre todo ese dolor injusto y escandaloso. En este sentido, Pareyson establece la validez del mencionado principio de reversibilidad impugnado por Iván invirtiendo su significado: en efecto, el sufrimiento no puede ser instrumentalizado, sino que exige lo contrario: “que el sufrimiento voluntario de un adulto inocente sirva para redimir el sufrimiento inútil de los niños”⁵². Si los inocentes sufren todos nosotros (no Dios) tenemos la culpa y la responsabilidad por esto.

51. Luigi Pareyson, *Filosofia della libertà* (lección de despedida realizada en la Universidad de Turín el 27 de octubre de 1988), *Ontologia della libertà*, 475-476.

52. Pareyson, *Dostoievskij*, 203.

La solidaridad en la culpa y en el dolor nace de la “omniculpabilidad” [*omnicolpevolezza*] y la “omnirresponsabilidad” [*onniresponsabilità*]. Esta solidaridad exige reversibilidad: “los inocentes sufren por causa de quién pecó y quien peca debe sufrir con ellos y por ellos”⁵³. Frente a la instrumentalización del sufrimiento de los inocentes se opone la decisión de solidarizar con estos en el dolor.

Pareyson recuerda nuevamente a Dostoievski no solo en la respuesta cristofórica de Aliosha a la visión catastrófica del mundo sostenida por su hermano Iván, sino también en la pasión vital del converso Dimitri (Mitia), hermano mayor de ambos y acusado de parricidio.

De hecho, el filósofo valdostano considera a Dimitri como la *confutación definitiva* de Iván. Efectivamente, en su texto “Dimitri confuta a Iván” (apuntes para un estudio que no llega a concretar) leemos que el verdadero protagonista es Dimitri (y no Aliosha, personaje aun inmaduro). Mitia “profundiza en el abismo del mal y de la lujuria, como su padre, pero es capaz de la elevación intelectual de Iván y mística de Aliosha”⁵⁴. Él es “el personaje en el que (...) se realiza más evidentemente la situación trágica del hombre como sede se la lucha entre el bien y el mal”⁵⁵. Dimitri, también preocupado por el sufrimiento de los niños afrontará el problema de Iván, pero con la luz que percibe cuando acepta su injusta condena para redimir a los demás del sufrimiento. Como afirma Blanco: “Afrontando el sufrimiento y el dolor, Dimitri alcanza la ‘dialéctica de la libertad’ poco antes de partir hacia Siberia (*Dostoevskij*, p. 226; cf. 226 y 235)”⁵⁶.

53. *Ibidem*, 226. Con respecto del “principio de reversibilidad”, Pareyson no entrega una explicación sobre su presencia en la tradición filosófica y/o teológica, aunque parece presuponerla. Es probable que aluda a Joseph De Maistre, a quien cita en su *Dostoevskij* recordando la cita que realiza el autor francés de la profunda sentencia del *Prometeo* de Esquilo “Videte quanta patior a Deo Deus” (v. 92). En el *Apéndice* de *Dostoevskij*, “Dimitri confuta a Iván” (notas para un estudio que no llega a concretar) Pareyson se refiere a este principio con los términos arriba descritos, esto es, como la solidaridad en la culpa y en la expiación por medio del sufrimiento, que exige el deber de sufrir con los inocentes y por los inocentes (Cf. Pareyson, *Dostoevskij*, 226).

54. Pareyson, *Dostoevskij*, 228.

55. *Ibidem*, 76.

56. Pablo Blanco Sarto, “Los Karamazov discuten. Dios y el mal en Dostoievski”, *Espíritu* 53 (2004): 85.

Por lo demás, como observa Frank en su extenso y reconocido estudio, Dimitri tiene todos los signos de ser parricida, su carácter y motivos hacen lógica su culpabilidad. Pero, inexplicablemente, es capaz de contenerse a último momento descubriendo así las limitaciones de la razón y el ensanchamiento de la solidaridad hasta llegar al deseo del sacrificio, causado por su amor a la vida (clave es en este sentido su enamoramiento de Grúshenka) y la compasión por quienes sufren junto a él. Esto viene presagiado por su misma “naturaleza vasta, amplia como Rusia”⁵⁷ que le permite contener todos los extremos. Dimitri es un “gran pecador” pero “cree en Dios y en el bien y transforma su disipación en salvación”⁵⁸, “su vida disoluta en un testimonio rendido a la victoria del bien”⁵⁹ en un acto de libertad. Acusado injustamente, en medio de su agonía experimenta el deseo de sufrir por la madre pobre de la aldea que, quemada su cabaña, no tiene como abrigar ni alimentar al niño que llora sin cesar:

—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 se han vuelto negruzcas de negra miseria, por qué no dan de comer al angelito?

Él sentía en el fondo que hacía preguntas tontas y absurdas, pero experimentaba un deseo irresistible de preguntar precisamente de ese modo y sentía, también, que es así como hay que preguntar. 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 en seguida, sin esperar y, pese a todo, con toda la violenta impetuosidad karamázoviana⁶⁰.

57. Pareyson, *Dostoevskij*, 76.

58. *Ibidem*, 20.

59. *Ibidem*, 72.

60. Dostoevski, *Los hermanos Karamázov*, 750.

Ya en prisión afirma: “¡No puedes imaginarte, Alexiéi, ¡cómo quiero ahora vivir, qué ansia de existir y de comprender se ha apoderado de mí, precisamente entre estas paredes desconchadas! (...) Y me parece que es tanta la fuerza de esta clase que ahora se da en mí, que lo sobrellevaré todo, todos los sufrimientos, sólo para poderme decir y repetir a cada momento: ¡Soy!”⁶¹. Es en este punto donde se toca, si bien de manera momentánea, la disputa entre los hermanos Karamázov: en efecto, a pesar de su visión atea y pesimista del mundo, Iván confiesa secreta y fugazmente a su hermano Aliosha su pasión por la belleza y el deseo de abandonar el racionalismo para aceptar la vida y mezclarse con esta abandonando su ascético racionalismo:

(...) aún si me convenciera de que todo es un caos maldito y, quizá, satánico, aunque me fulminaran todos los horrores de la desilusión humana, a pesar de todo, desearía vivir... Muchas veces me he preguntado si existe en el mundo una desesperación capaz de vencer en mí esta sed de vivir, furiosa y, quizá, indecorosa... A este afán de vivir, algunos moralistas, mentecatos y tísicos, sobre todo poetas, lo califican a menudo de vil... pero ¿por qué ha de ser vil? Es todavía enorme la fuerza centrípeta de nuestro planeta, Aliosha. Hay ansias de vivir, y yo vivo, aun a despecho de la lógica⁶².

Pareyson considera que la disolución de las categorías de bien y mal en el amoralismo nihilista solo puede conducir a una reducción de la vida bajo el manto de la mera facticidad⁶³ y a la indistinción entre la obediencia amorosa y la desobediencia en el desamor hacia el Dios que, por decirlo con Ricoeur, habla al hombre y se le concede⁶⁴. Si el dolor se manifiesta como el nexo viviente entre la divinidad y la humanidad, constituye una nueva *copula mundi*, una nueva alianza en

61. *Ibidem*, 865-866.

62. *Ibidem*, 377-378.

63. Givone, *Cristianesimo e nichilismo*. Entrevista de Giancarlo Burghi. 1999. <http://www.caffeeuropa.it/attualita01/133laicita-givone.html>.

64. Cf. Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, trad. A. Falcón (México: FCE, 2003), 414.

la medida en que sea “el perno de la rotación de lo negativo hacia lo positivo, el ritmo de la libertad, el punto de apoyo de la historia, el pulso de lo real, el vínculo entre el tiempo y la eternidad”⁶⁵.

REFERENCIAS

- Aramburu Zudaire, Mikel. “Una crítica teológica al pensamiento religioso de Vattimo”. *Razón y fe* 282, n° 1448 (2020): 299-310.
- Bajtín, Mijaíl. *Problemas de la poética de Dostoievski*. Traducción de Tatiana Bubnova. Buenos Aires-México: FCE, 2012.
- Berdiaev, Nicolás. *El espíritu de Dostoievski*. Traducción de Marcela Solá. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1978.
- Blanco Sarto, Pablo. “Los Karamazov discuten. Dios y el mal en Dostoievski”. *Espíritu* 53 (2004): 77-85.
- Dostoievski, Fiodor. *Los hermanos Karamázov*. Traducción de Natalia Ujanova. Barcelona: Cátedra, 2010.
- Dostoievski, Fiodor. *Apuntes del subsuelo*. Traducción de Juan López Morillas. Madrid: Alianza, 1991.
- Frank, Joseph. *El manto del profeta*. Traducción de Juan José Utrilla. México: FCE, 2010.
- Freud, Sigmund. “Dostoievski y el parricidio”. *Obras Completas*, XXI. Traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.
- Gensabella Furnari, Marianna. “‘Ai confini dell’etica’: legge morale ed esperienza religiosa”. En *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, editado por G. Riconda y C. Ciancio, 125-156. Turín: Trauben, 2000.
- Gensabella Furnari, Marianna. *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*. Milán: Guerini e Associati, 1994.
- Giménez, Constanza. “El mal en Dostoievski”. *Revista de Humanidades* 8-9 (2004): 35-52.
- Girard, René y Vattimo, Gianni. ¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo. Traducción de Rosa Rius Gatell. Barcelona: Paidós, 2011.

65. Pareyson, *Ontologia della libertà*, 478.

- Givone, Sergio. *Dostoevskij e la filosofía*. Roma: Laterza-Bari, 1984.
- Givone, Sergio. *Cristianesimo e nichilismo*. Entrevista de Giancarlo Burghi. 1999. <http://www.caffeeuropa.it/attualita01/133laicita-givone.html>.
- Guardini, Romano. *El universo religioso de Dostoyevski*. Traducción de Alberto Luis Bixio. Buenos Aires: Emecé, 1954.
- Kierkegaard, Søren. *O lo uno o lo otro*. Traducción de Darío González. Madrid: Trotta, 2013, volumen II.
- Medrano Ezquerro, José Manuel. “Tres acercamientos cristianos al pensamiento de Nietzsche: Welte, Vattimo y González de Cardeda”. *Brocar. Cuadernos De Investigación Histórica* 36 (2012): 313-339.
- Nietzsche, Friedrich. “Crepúsculo de los ídolos”. En *Obras completas*, vol. IV. Traducción de J. B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2016.
- Pareyson, Luigi. *Ontologia della libertà*. Turín: Einaudi, 1995.
- Pareyson, Luigi. *La filosofía dell' esistenza e Carlo Jaspers*. Génova: Marietti, 1997.
- Pareyson, Luigi. *Dostoevskij, filosofía, romanzo ed esperienza religiosa*. Turín: Einaudi, 1993.
- Pareyson, Luigi. *Dostoyevski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*. Traducción de Constanza Giménez. Madrid: Encuentro, 2008.
- Pareyson, Luigi. *Verità e interpretazione*. Milán: Mursia, 2008.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*. Traducción de Alejandrina Falcón. México: FCE, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez, Miguel Olivera y Esteban Inciarte. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Shestov, Lev. *Dostoyevski y Nietzsche. Filosofía de la tragedia*. Traducción de Alejandro Ariel González. Madrid: Hermida, 2022.
- Vattimo, Gianni y Dotolo, Carmelo. *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Traducción de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2012.
- Vattimo, Gianni. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Traducción de Carmen Revilla. Buenos Aires: Paidós, 2004.

Zenkovsky, Vasily Vasilyevich. "Dostoevsky's Religious and Philosophical Views". En *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, editado por R. Wellek, 130-145. New Jersey: Prentice-Hall, 1965.

La noción de “deseo” en san Agustín, repensada por Edith Stein en su obra *Ser finito y Ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*

The notion of “desire” in Augustine, rethought by Edith Stein in her work Finite and Eternal Being An Attempt to Ascend to the Meaning of Being

ANNELIESE MEIS

Pontificia Universidad Católica de Chile
Centro UC de Estudios Interdisciplinarios
en Edith Stein
Facultad de Teología. Campus San Joaquín
Av. Vicuña Mackenna 4860, Macul, Santiago, Chile
ameis@uc.cl
<https://orcid.org/0000-0002-9930-3751>

Resumen: El estudio aborda la noción de “deseo” —sintetizada por san Agustín en Confesiones 1,1—, no en sí, sino en cuanto repensada por Edith Stein, pensadora potente y conocedora profunda del pensamiento agustiniano. Si bien ella cita con frecuencia a san Agustín en su obra *Endliches und ewiges Sein*, no aborda, directamente, la noción de “deseo” del obispo de Hipona. Sin embargo, sus análisis avalan la base agustiniana de este fenómeno humano y la relevancia actual indiscutible de san Agustín.

Palabras clave: Deseo, Agustín, Edith Stein, filosofía del ser.

Abstract: The study addresses the notion of “desire”—synthesized by Augustine in Confessions 1,1—not in itself, but as rethought by Edith Stein, a powerful thinker and profound expert on Augustinian thought. Although she frequently quotes Augustine in her work *Endliches und Ewiges Sein*, she does not directly address the notion of “desire” of the Bishop of Hippo, but her analyses nevertheless support the Augustinian basis of this human phenomenon and the undisputed relevance of Augustine today.

Keywords: Desire, Augustine-Edith Stein, philosophy of being.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Meis Wörmer, Anneliese. “La noción de ‘deseo’ en san Agustín, repensada por Edith Stein en su obra *Ser finito y Ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*”, *Anuario Filosófico* 58/2, 283-303 (2025). <https://doi.org/10.15581/009.58.2.003>



RECIBIDO: FEBRERO DE 2024 / ACEPTADO: NOVIEMBRE DE 2024
ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.58.2.003

Si bien Edith Stein criticó severamente en su obra *Potenz und Akt* la aporía a la que conduce el pensamiento de san Agustín, junto con el de Tomás de Aquino debido al instrumental conceptual aplicado referente a la solución del nexo del “Yo” con el “mundo” —constituido este por “la multiplicidad de los seres existentes”¹, en su obra magna *Ser finito y ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*², esta pensadora potente³, estima que hoy no se ha “descartado” a san Agustín⁴. La presente exposición pretende dilucidar esta constatación por medio de la noción de “deseo” en cuanto repensada por la discípula de Husserl⁵, a partir

1. Edith Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, eingeführt und bearbeitet von Hans Rainer Sepp (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2005), 53. (=PA). Cf. Anneliese Meis, La certeza de ser: aproximación histórico-sistemática al dilema de comprensión del pensamiento tomista-agustiniano por Edith Stein en “Potenz und Akt”, *Revista Española de Teología* 79 (2019): 209-236.
2. Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins // Edith Stein Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg*. Eingeführt und bearbeitet von Andreas Uwe Müller, (Freiburg-Wien-Basel: Herder 2006) (=EES). Las referencias entre paréntesis corresponden a esta edición del texto alemán, seguido por las referencias a la traducción española, Edith Stein, *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*, trad. Mariano Crespo (Madrid: Encuentro, 2023). Algunos términos se sustituyen por expresiones más acordes al texto original, sobre todo en lo referente a *Geist*, traducido por “espíritu”, ya que la traducción de Crespo por “mente” interrelacionada con *intelecto*, *intelectual* oscurece la originalidad de la interpretación steiniana de la fórmula del *Geist* del ser humano en el Espíritu de Dios, es decir el *im Geist sein*.
3. 1891-1942: mujer agnóstica, activista de los derechos de la mujer, convertida a la fe católica y conocedora profunda del pensamiento agustiniano. Cf. Edith Stein, *Aus einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*, neubearbeitet und eingeleitet von M.A. Neyer, Mitarbeit H.-B. Gerl-Falkovitz (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 3. ed., 2010).
4. EES, 379/428. “Apenas ha habido un pensador que vea tan claramente como san Agustín que el amor es el resorte principal del pensamiento. Su propio amor, su fervor, impulsa su espíritu a un esfuerzo cada vez mayor. No descansa satisfecho con cualquier respuesta que haya encontrado, sino que busca profundizar más y más. Y puesto que, como investigador, parte de la vida interior, el amor no es descuidado en absoluto en su trabajo sobre el conocimiento. San Agustín piensa profundamente en el amor porque está convencido de que, para nosotros, este es el camino hacia el conocimiento de la Trinidad”.
5. Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen II* (1933-1942), Einleitung von H. B Gerl-Falkovitz, Bearbeitung und Anmerkungen von M.A.Neyer, erneut durchgesehene Auflage auf der Basis der von H.-B.Gerl-Falkovitz durchgesehene und überarbeiteten 2. Auflage (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 3. ed., 2015) (=SSB II 60 – 70) “Immerhin habe ich für eine Vorlesung über die pädagogischen Werte in den Augustinus-Konfessionen”. Respecto a la relación entre Dioniso y Agustín afirma: “Über das

de sus frecuentes referencias a san Agustín⁶ y al término “deseo”, que configuran la noción agustiniana de deseo⁷, esclarecida por Pamela Chávez⁸ y como tal sintetizada en *Confesiones* 1,1⁹, —más allá del término *desiderium*—¹⁰ y que Stein explica en continuidad discontinua con el obispo de Hipona desde la perspectiva fenomenológica. Para investigar esta explicación la presente exposición se orienta por la pregunta metódica: ¿en qué medida el deseo agustiniano, repensado por Stein, permite dilucidar el nexo constitutivo de la interioridad del yo con el mundo exterior de su entorno? Se pretende así responder a la “tarea pendiente”, señalada por la

Verhältnis Dionysius-Augustinus existiert, soviel hier bekannt, nichts Bedeutende”, pero pregunta “Hat nicht hier die Stofflichkeit eine Heilsbedeutung selbst für den reinen Geist und als Bedingung der Möglichkeit einer solchen ihm (als geschaffenen) gegenüber eine »Selbständigkeit«, die D. im Grunde wegidealisiert (hier auch die Gefahr seiner sonst so verdienstvollen Betonung der Immaterialität der Engel, etwa im Vergleich mit Augustinus) Trinitarisch gefaßt ist?”

6. EES: en total 36 referencias a Agustín: *Augustin* (26), *Augustin* (1), *Augustins* (3), *augustinische* (3), *augustinischen* (3).
7. Deseo-*Verlangen* (36), anhelo-*Sehnsucht* (7), tendencia-*Streben* (84), reposo-*Ruhe(n)* (49), inquieto-*unruhig*(1), creado-*geschaffen* (142).
8. Cf. Pamela Chávez Aguilar, *San Agustín. Apuntes para un diálogo con la ética actual* (Santiago: Editorial Universitaria, 2010), 133-153; Cf. Isabelle Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu* (Paris: Études Augustiniennes, 1982); Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín* (Madrid: Encuentro, 2001), 36-57; Diego I. Rosales Meana, *La Antropología del deseo. La existencia personal de Agustín de Hipona* (Madrid: Editorial Universidad Pontificia de Comillas, 2020).
9. Para mayor comprensión de las “Confesiones” cf. Oscar Velásquez, “¿Qué confiesan las *Confesiones*?” , *Seminarios de Filosofía* 17-18 (2004-2005): 191-200; el “deseo” está bien explicado respecto a Conf 1,1 por Isabelle Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, especialmente, 229-231, completado respecto a Conf X,1 por Manuel Villegas Rodríguez, “Breve análisis de Confesiones de San Agustín X 1.1”, *Anuario Jurídico y Económico Escorialense* 53(2020): 445-472.
10. A la frecuencia de *desiderium* en *Conf* relativamente poco frecuente sub 11; gen 2; dativo 9; acusativo 10 se agrega las de In Joh tratatus en cuanto similar a conf. Con un total de 37 referencias. Cf. Isabelle Bochet, *Saint Augustin et le desire*, 143, nota 143, nota 1 índice. Cierta número de términos que Agustín utiliza más o menos frecuentemente, cuando habla del deseo de Dios; *cupere* et concupiscentia son empleado pocas veces; *amare*, *amor* por el contrario son muy frecuentes. Agustín emplea también *tendere* y sus compuestos intento, extensio; *petere* sus compuestos appetere, appetitus; *delectare*, *delectatio*. El análisis se delimita a *desiderium* et *quaerere*, Jamás la expresión *desiderium Dei* porque Dios no es un objeto; Jean Doignon, “Desiderare, desiderium”, en *Augustinus Lexikon*, ed. Cornelius Mayer (Basel: Verlag / Publishers / Editions Schwabe & Co. AG, 1996-2002), 2, 305-309.

autora ante la disyuntiva de su punto de partida agustiniano-aristotélico (239/275).

APROXIMACIÓN AL DESEO AGUSTINIANO EN LA OBRA
SER FINITO Y SER ETERNO

Stein, una vez iniciado su “ascenso al sentido del ser”, similar al de san Agustín¹¹, pero explicitado en el “sentido” —concepto clave, según Mariano de la Maza¹²— constata en el capítulo V lo siguiente: “Hemos adoptado varios enfoques para comprender el ente”; “La vía de *san Agustín* parte de lo que nos es más próximo (puesto que es inseparable de nosotros), es decir, de *la vida del yo*” y “la vía *aristotélica* parte de lo que primero se nos impone: el mundo de las *cosas que caen bajo nuestros sentidos*” (239/275). Emerge así el ente en cuanto inseparable “de *la vida del yo*”¹³, pero necesitado del “mundo”¹⁴. La discípula de Husserl explica la presencia del deseo en esta *la vida del yo* mediante la experiencia originaria de la “alegría”: “El yo (...) vive ahora en la alegría, un poco más tarde en el anhelo y luego de nuevo, en un reflexionar” (52/74). Entonces el yo “está vivo en todo ahora”, mientras el “deseo”, en cuanto “anhelo” (*Sehnsucht*), acaba (52/74).

Esta experiencia de la fugacidad del deseo propia del ser *posible* y ser *real* y la fundamentación de lo real y de lo posible “en un ser y un ente *esenciales* que se encuentran más allá de esta división”, (239/275) esclarece la experiencia originaria de la alegría que en cuanto “mía”

11. Cf. Goulven Madec, “Ascensio, ascensus” en *Augustinus Lexikon*, ed. Cornelius Mayer (Basel: Verlag / Publishers / Editions Schwabe & Co. AG 1996-2002), 1, Fasc 3, 465-475.

12. Mariano de la Maza, “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, *Teología y Vida* 46(2005): 122-138. Mariano de la Maza, “Sobre la Trinidad en Hegel y Edith Stein”, *Revista Steiniana* 6 (2022): 5-25.

13. Este yo habla en Agustín por primera vez, según Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, 5ª ed. (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura, 1964), 26-29. Cf. Oscar Velásquez, “El mundo interior en el pensamiento agustiniano: Una reflexión de las Confesiones de San Agustín”, *Revista de Filosofía* 35-36 (1990): 117-126.

14. Cf. Para la comprensión del “mundo” con que Stein se distancia de su maestro Husserl, René Raschke, “Welt”, en *Edith Stein Lexikon*, ed. Marcus Knauf (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2017), 397-400.

permite la comprensión de “lo que es” la alegría (88/115), siendo “lo primero el amor, lo segundo el deseo —*Verlangen*— y lo último el gozo”, (69/94). El “deseo” entonces es parte de una encadenación dinámica, que media entre la interioridad y el mundo exterior, remontándose a la “certeza simple de ser”. En efecto, “en todo”, en el “vivir” de san Agustín, en el “yo pienso” de Descartes, en el “ser consciente” o “vivenciar” de Husserl se encuentra un “yo soy” (41/64). Este no es inferido, como la fórmula “cogito *ergo* sum” da a entender, sino que más bien se encuentra inmediatamente en ello pensando, sintiendo o como quiera que sea activo intelectualmente. Esta certeza de mi propio ser es, en cierto sentido, el *conocimiento más originario*, no el primero temporalmente¹⁵, pues la “actitud natural” del ser humano está dirigida, sobre todo, al mundo externo y tarda hasta que se encuentra a sí mismo” (41/64).

Si bien Stein parece aquí “desechar” a primera vista el “vivir” de san Agustín, de hecho, trata de precisarlo en su relación con la conciencia del “yo”. En efecto, en la medida en que el yo del espíritu finito, al realizar sus “capacidades en este *hacer* expresa lo *que es* y su *esencia* llega al más alto despliegue de ser” (46/68). Pero “lo que en él es separado en cuanto *ser* y *esencia*, en Dios su *ser* es su *esencia*”. Dios es “el que es” —Ex 3. 14 (293/333ss.)— nombre que Él se dio a sí mismo, que, según san Agustín, “es el que mejor expresa lo que Dios es, junto con el de “Padre”¹⁶. Stein, pasando de la filosofía a la teología¹⁷, acota “Me parece muy significativo que en este pasaje Dios no diga ‘Yo soy el *ser*’ o ‘Yo soy *el ente*’, sino ‘Yo soy el que *soy*’ (293/333-334). Pero si la interpretación agustiniana es correcta,

15. Stein comprende el tiempo como su maestro Husserl, quien a su vez se inspira en Agustín. Cf. Claudio César Calabrese, “Conciencia del tiempo en san Agustín y en Husserl, los modos originarios de la subjetividad”, *ALPHA* (2019): 109-122; Rodrigo Álvarez Gutiérrez, “La recepción del pensamiento agustiniano sobre el tiempo en *Temps et récit* de Paul Ricoeur”, *Teología y Vida* 54 (2015): 441-460.

16. In Joh Trat 106,4 (CCI XXXVI) non illud nomen tuum quo uocaris Deus, sed illud quo uocaris Pater meus; quod nomen manifestari sine ipsius Filii manifestatione non posset.

17. EES, 20-35, especialmente, 33: En este sentido, “la filosofía pura en cuanto ciencia del ente y del ser en sus últimos fundamentos (...) es esencialmente algo incompleto” y como tal “abierto a la teología”, del mismo modo que tampoco “la teología es un sistema cerrado”.

Stein se atreve a decir “que podemos inferir de ella que aquel cuyo nombre es ‘Yo soy’ es *el ser en persona*” (293/334).

De hecho, el “ente primero” “debe ser una persona”, pues sólo una persona puede *crear*, llamar a la existencia en virtud de su voluntad” (293/334), novedad desconocida por la filosofía, pero avalada por el dogma de la Creación y plasmado en el paso de la *protoousia* a la *Ur-sache*¹⁸. Si bien, “en contraste con la unidad perfecta del ser divino, el ser de las criaturas está roto, dividido. Pero, a pesar del abismo entre ambos, hay, sin embargo, algo en común que permite hablar aquí y allí de *ser*. Todo lo que es, en cuanto es, es algo según el modo del ser divino. Pero todo ser, aparte del ser divino, tiene una cierta mezcla de no ser. Y esto tiene sus consecuencias en todo lo que es” (46/68-69). De ahí que el deseo en cuanto fugaz “apunta (*strebt*) siempre más allá de sí mismo” (49/72) y “requiere un anclaje *inmediato* en el sostén último” (61/84), que, según san Agustín, siente (*spürt*) (61/84), siendo incapaz de captar al que no puede ser captado” (61/84), salvo como “anticipación en el ánimo” (*Gemütsantizipation*), espinudo problema de Dios en Husserl, investigado por Mariano Crespo¹⁹.

Cuando Stein recurre luego al “Logos Divino” como “sentido “que moldea las formas eternas dentro de sí mismo” (100/128) en cuanto “esencialidades”, comprendidas por el Espíritu divino (105/133), según una antigua interpretación de Jn. 1, 4 “lo que se hizo en ella era vida”²⁰, constata, que, leído así, el texto anticipa claramente

18. *Ur-sache* con guion es una de las multifacéticas expresiones, con que Stein articula el origen último de todo cuanto existe y que se despliega por medio del acto creador, descrito por la autora en su creatividad y gratuidad, concretada en una obra de arte de parte del artista Cf. 140; 149; 91s; 85. En este sentido usa también (*Ur-Wesenheiten (Ur-Morphen)*); 102, 3 (*Ur-Seiende, Ur-Wirklichen, Ur-Wirklichekeit*); 308 (*Ur-Schöpfer*).

19. Mariano Crespo, *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2012), 1-166; Mariano Crespo, “Algunas dificultades metodológicas del rendimiento teleológico-teológico de la ética husserliana”, en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V. Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016), 177-188.

20. Cf. EES 105s.: Stein explica “la lectura de Jn. 1, 3-4 que era usual en la Edad Media. Hoy leemos: (...) *sine ipso factum est nihil quod factum est*. (...) (“sin ella [la Palabra], el logos no se hizo nada de lo que se hizo”). En aquel entonces se añadió

la concepción agustiniana de las ideas como “esencialidades creativas en la mente divina”, (106/133). El Logos por ende es “el sentido de la creación como una realidad llamada-a-la existencia”, en cuanto “ser subsistente (*selbständig*) en una multiplicidad de cosas individuales, teniendo “su vida” en el Logos como “esencialidades creativas”, es decir, “Lo que se hace real en las cosas no sólo está prefigurado en el Logos como algo ‘irreal’, sino que es real y eficaz en Él: hacerse real en las cosas es el efecto de esta eficacia” (108/135).

Desde esta perspectiva filosófica teológica se ilumina la estrecha relación entre el “Logos” y la creación, teniendo Él a la vez “un doble rostro: uno refleja la esencia divina una, simple y el otro la multiplicidad del ente finito”, y como tal “es abarcado por el intelecto divino y refleja la esencia divina” (112/139). De ahí que el espíritu humano también se constituye como “rostro” (*Antlitz*)²¹ por medio de la in-existencia del uno en el otro, del tú en el yo (296), a modo del amado en el amante por el amor y movido libremente por el deseo, como san Agustín magistralmente demuestra²², pero como ya lo consideró Platón en cuanto el yo se comprende a sí mismo “en los ojos del otro”, según lo evocado recientemente por Oscar Velásquez²³. De hecho, la “pasión del deseo, el cual, sin duda, una vez que sea obtenido en la realidad, genera el gozo” (69/94).

la siguiente frase *quod factum est, in ipso vita erat* – “lo que se hizo en ella era vida”. Con esto parece decirse que las cosas creadas [106] tienen su ser, a decir verdad, su ser real en el logos divino”.

21. Anneliese Meis, “Die einfache Seinsgewißheit des Menschengeistes und seine Konstitution als Antlitz im philosophischen Denken Edith Steins”, en *Edith Stein's Itinerary: Phenomenology, Christian Philosophy and Carmelite Spirituality*, eds. Harm Klüeting y Edeltraud Klüeting (Münster: Aschendorff Verlag, 2020), 377-398.
22. Cf. In Joh Trat 26,nr 4, 5 CCI XXXVI) 5: da amantem, et sentit quod dico, da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem, et fontem aeternae patriae suspirantem, da talem, et scit quid dicam. si autem frigidum loquor, nescit quid loquor. tales erant isti qui iniucem murmurabant. pater, inquit, quem traxerit, uenit ad me.
23. Cf. Cristián Warnken, *Conversando bajo el volcán: Oscar Velásquez* (YouTube): <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=E_uLm3li1TA>. Platón, *Alcibiades*, edición crítica del texto griego, traducción y comentario de Óscar Velásquez (Santiago: Ediciones Táchitas, 2013): se trata de un párrafo entero del *Alcibiades* de Platón, que comienza en el 132d y que culmina en 133c. Agradezco a don Óscar esta cita.

LA CONFIGURACIÓN DEL DESEO AGUSTINIANO DESDE
LA TENDENCIA (*STREBEN*) STEINIANA

La configuración del deseo agustiniano emerge como “tendencia” en el capítulo V desde un cúmulo de referencias al *Streben*, arraigado en la “necesidad del ser divino”, allí donde la discípula de Husserl inicia su interpretación y profundización “*de una concepción formal de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello*”, (252-254/288-290), explicando la relación” (*Beziehung*) cognoscitiva real del ente con el “tender” (*Streben*) mediado por el alma, como en san Agustín²⁴, pero en cuanto espíritu (252/288). Pues mediante el espíritu cognoscente lo verdadero y lo bueno añaden al concepto de ente la perfección (252/289), diferenciándose, sin embargo, el conocimiento (verdadero) y la tendencia (bueno), en el modo en que tienen necesidad (*Bedürftigkeit*) de la perfección y conducen a esta. Por su parte, “el estar ordenado a la mente no pertenece meramente a un género del ente, sino a todo ente, a cada ente particular y al todo”, de modo ‘trascendental’” (257/294). A su vez “el ‘espíritu’ designa un género eminente en cuanto le es propio ‘estar abierto a todo ente, ser llenado por él y, en la ocupación con él, tener su vida, es decir, su ser más propio (actual)’” (Ibidem).

Así pues, “sólo podremos comprender *plenamente* la verdad trascendental si aclaramos lo que entendemos por ‘espíritu’, ‘estar-abierto’ al espíritu y por ‘revelarse al espíritu’” (257/294). Pero Stein pregunta: “¿cómo podrá el hombre comprender con su inteligencia a Dios, si aún no comprende su inteligencia, con la que (104/131) quiere comprenderlo?” y “*Si comprehendis, non est Deus*, dice san Agustín” (103/131). De hecho, “no alcanzamos una “intuición impletiva” de lo que mentamos” (103/131). Sólo “tocamos” esta porque nuestro intelecto apunta más allá de todo

24. Cf. Goulven Madec, *Augustinus-Lexikon* Vol. 1 Fasc. 5/6, 728, “*desiderium, sinus cordis est; capiemus, si desiderium quantum possumus extendamus...in modum tantae capacitatis augatur, ut idoneum sit sumere quod oculus non uidit, nec auris audiuit, nec in cor huius ascendit* (1Cor 2,9) (Io. eu. tr. 40, 10). Plotino, a diferencia de san Agustín, es enteramente coherente en su especulación: la libertad existe sólo donde cesa el deseo. Cf. Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, 40.

lo finito —y es conducido por lo finito mismo a apuntar más allá de él— a algo que comprende todo lo finito en sí sin agotarse en ello” (104/131).

Esta paradoja propia del espíritu humano, su estar suspendido entre finitud e infinitud, (104/131) lleva a Stein a constatar, que “la bondad, como la verdad, pertenece al ente en sí”, “el ente es bueno en la medida en que es perfecto, y se adecua con la tendencia en la medida en que la tendencia, en su esencia, se orienta a la perfección. La perfección implica dos cosas: que no falte nada de *lo que* el ente es (o está destinado a ser), y que el ente *sea en* el sentido más pleno de la palabra. Ambas cosas son verdaderas sin reservas sólo en lo que respecta a Dios (268/305)”. Pero Stein pregunta: “¿podemos hablar entonces de una adecuación del ente con la tendencia?” Y contesta: “Si por ‘tendencia’ entendemos el estar orientado a un fin que debe alcanzar, entonces no hay tendencia posible en Dios” (268/305). Sin embargo, “un ente puede llamarse perfecto en la medida en que ha alcanzado su plena medida, cuando es plenamente lo que debe ser” (268/305), aunque, antes de que alcance su fin, la tendencia se presenta como lo que promete la perfección, como Stein lo demuestra con el ejemplo de la *salud*, el objeto de la tendencia del enfermo (271/308).

Cuando la discípula de Husserl pregunta después por la relación entre *la verdad y la bondad*, que en Dios coinciden, ella explica: “si tomamos la verdad como una relación a un espíritu cognoscente finito y la bondad como una relación a la tendencia finita”, entonces “las dos se separan, pero sigue habiendo una determinada conexión entre ellas” (269/307). “Pues, relación a la tendencia no significa (...) en todos los casos una relación al espíritu (...) en cuanto dirigida a la perfección del propio ser, es inherente a toda realidad creada como devenir. Junto a la tendencia consciente (espiritual) de las criaturas racionales que se basa en el conocimiento, existe la tendencia sensible de los seres vivos que tienen sensación, pero no razón, así como la tendencia natural de las criaturas animadas (pero no sensibles) e inanimadas (el giro de la planta hacia la luz, la materia disuelta que precipita en su forma cristalina puede servir como ejemplo de actividad de tendencia natural)” (272/309).

Entonces, como “corresponde al sentido del bien ser conforme a la diversidad del contenido del ser (...) la tendencia como tal ya está ligada a un determinado género de ente, pues sólo puede tender lo que llega a ser, es decir, lo que es real pero aún no está acabado (por tanto, tampoco plenamente real, sino a la vez *real* y posible, *actual* y potencial). Completar lo que no está completo es el fin propio de la tendencia, el paso de la potencia al acto es su cumplimiento” (277/314-315). “Todo el mundo del devenir está regido por el orden que hace que cada cosa creada tienda a su propia perfección y ayude a las demás en el camino hacia la perfección. Este orden, sin embargo, no está sujeto al devenir y a la muerte, sino que es incorruptible e imperecedero” (273/311).

Cuando Stein trata, brevemente también, la “belleza” (275/312), que tiene su fundamento en la estructura del ente como tal y “su significado especial es la posibilidad de una relación experimentada (basada en esta constitución) del espíritu con el ente”, concluye que “se trata de una relación distintiva que difiere de la verdad como de la bondad y, sin embargo, tiene algo en común con ambas”. Pues, “al igual que la verdad, la belleza es algo que agrada cuando se ‘conoce’ (...) pero difiere de la verdad en que no sólo se conoce, sino que ‘agrada’” (278/315). Vale por ende que “del mismo modo que la verdad conduce al intelecto a su ser perfecto (es decir, al conocimiento) y, por tanto, debe considerarse como su bien propio, así también la belleza es el bien propio de una potencia espiritual particular” (276/313).

Al preguntar Stein “¿cuál es la potencia que se ordena a la belleza y que encuentra su perfección en el deleite?”, ella contesta: “Es el ‘sentido’ (propio del espíritu) de ‘medida’, determinación y orden” (276/313), fundamento último también de la verdad y de la bondad. En efecto, siguiendo a san Agustín, santo Tomás considera que el bien se funda en la especie, la medida y el orden (*species, modus, ordo*) (276/314), pero al hablar de las diferencias entre las Personas divinas, “atribuye la belleza de manera especial al Hijo” (278/316), arquetipo divino de la máxima medida del ser de un ente, que tenga la justa medida y posee también la “claridad” como un resplandor de luz derramado sobre el ente, que revela su origen divino y “toca

nuestra alma” (279/316) ahí donde la tendencia se torna *Verlangen* en cuanto plenitud del amor, como Hanna-Barbara Gerl Falkovitz comenta, maravillosamente²⁵.

LA PLENITUD DEL AMOR AGUSTINIANO, CONSTITUYENTE
DEL DESEO STEINIANO

Cuando Stein se ocupa en el capítulo VII de describir “la imagen de la Trinidad en la ‘creación’, el ‘tender’ (*Streben*) del espíritu humano se torna deseo (*Verlangen*), iluminado por el esfuerzo pionero (*bahnbrechender*) de san Agustín por comprender la Trinidad a partir del “Dios amor” (377/425). El amor pues “requiere un amante y un amado, en definitiva, el amor mismo” (377/425) y, por ende, “el espíritu creado que se ama a sí mismo se convierte en una imagen de Dios”, ya que “*espíritu, amor y conocimiento son tres y uno*” (378/426). Si bien san Agustín considera “la otra imagen, memoria, intelecto y voluntad más reveladora”, (378/427), Stein pregunta, ante el cuestionamiento de esta estructura tripartita del ser creado por parte de Haecker (378/427s): “¿Quería san Agustín simplemente equiparar amor y voluntad?” (380/428). Y devela el deseo como clave en su extensa argumentación de defensa de la estructura tripartita del espíritu creado (380/428).

Según Stein, para san Agustín “el deseo (*Verlangen*) es algo que pertenece a la voluntad (...) y que se interpone en el camino del amor” (380/428) y “el deseo se convierte en amor cuando encuentra lo que se desea (el conocimiento)”. Pues, “quien ama se siente impulsado a cumplir los mandamientos de Dios (...) alcanza un conocimiento más profundo de Dios, y a través de este conocimiento crece a su vez nuestro amor”. Stein fundamenta: “La vida espiritual

25. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, “Endliches und ewiges Sein: Der Mensch als Abbild der Dreifaltigkeit”, *Teresianum* 50 (1999/1-2): 257-276; de la misma autora, “Gottgeliebtes Selbst. Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie”, en *Akten der Internationalen Konferenz 23.-25. Oktober, in Wien und Heiligenkreuz*, eds. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Mette Lebeck (Be&Be Verlag Heiligenkreuz im Wienerwald, 2017), 24-42; Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz <Vom schwachen Sein über dem Abgrund des Nichts zum vollen, glückhaften Sein>, YouTube, Viena 1922.

es una vida ascendente, y cada forma básica de vida espiritual, al ascender, condiciona el ascenso de las demás formas y también es, a su vez, fomentada por ellas. Es precisamente este engranaje de formas fundamentales, un engranaje que no puede deshacerse, lo que, a pesar de sus diferencias, las convierte en una imagen del que es tres en uno” (380/429).

Pero Stein pregunta: “¿cuáles son esas formas fundamentales? ¿Debemos decidirnos por una de las tres divisiones de las que hemos hablado y descartar las otras?”. La discípula de Husserl contesta: “El procedimiento de san Agustín muestra que aquí no hay ni lo uno ni lo otro”, sino que ve “el tres y uno como una ley básica de la vida espiritual (como lo es de toda la creación), una ley que se repite en todas sus ramas del mismo modo que la ley que da forma a los seres vivos aparece en todas sus partes” (380/429). De hecho, “está bastante claro que san Agustín encuentra un tres y uno sólo en el amor. Es igualmente claro que para él el amor es imposible sin el conocimiento y que el espíritu se despliega en uno tanto como en el otro”, por medio de la memoria, que Stein concentra, admitiendo las diversas comprensiones agustinianas, en su *operación* de “retención” de lo que una vez conocimos, y el “recuerdo”, cuando devolvemos a la vida lo que hemos (381/429) retenido²⁶.

De hecho, san Agustín concede a la memoria una posición independiente junto al intelecto y la voluntad, una posición fundamental, porque la pone en el mismo lugar del espíritu en su tríada anterior (espíritu - amor - conocimiento) (381/430). En efecto, podemos decir que el “pronunciar” del Verbo Eterno presupone el conocimiento original de Dios de sí mismo (en un sentido no temporal), por lo que deberíamos referir propiamente el tipo primigenio de *memoria* al Padre. El Verbo Eterno, conocimiento “nacido”, ha sido siempre equiparado al Hijo, y el Espíritu Santo ha sido llamado la Persona del Amor” (381/430). Al quedar así validadas las dos tríadas agustinianas de espíritu —amor, conocimiento y memoria intelecto y voluntad— Stein busca “obtener claridad objetiva, más allá de san Agustín” (381/430).

26. Urbano Ferrer, “Retention/Protention”, ESL, 322-323.

En efecto, frente a lo que el obispo de Hipona decía, a saber, “que el deseo de conocimiento pertenece a la voluntad y es algo que estorba al amor”, Stein afirma: “No es ni lo uno ni lo otro en sentido pleno”. Pues “alguien que ‘desea’ conocimiento está ansioso por poseerlo y se siente imperfecto sin él. Pero el deseo puede ser la actitud de alguien que quiere algo, pero espera a que le caiga en las manos sin tomar ninguna iniciativa para alcanzarlo. Alguien que ‘quiere’ conocimiento (en el pleno sentido de la palabra) se compromete a obtenerlo. Está decidido a hacer todo lo que pueda llevarle a poseer el conocimiento; y una vez que ve los medios para llegar al fin, su voluntad se convertirá en acción. La determinación, el compromiso libre y activo de la persona, es lo que distingue la voluntad del mero deseo” (381/430).

De hecho, “una vez cumplido, el deseo cesa. La posesión de lo deseado pone fin al desear, pero no al querer y mucho menos al amar. No sólo quiero el conocimiento que me falta, sino también el que ya he alcanzado. Querer en este caso es asentir a lo que he alcanzado y estar dispuesto a hacer todo lo posible para asegurar su posesión. No podemos decir que tal querer, en cuanto querer sea más perfecto que el querer que apunta a una meta aún no alcanzada” (381/430-431). Stein objeta:

“El amor, por otra parte, sólo se despliega cuando se posee”. “Desear, querer y amar tienen en común que afirman un bien. El deseo se dirige a recibir el bien deseado; la voluntad aspira a realizar el bien mediante alguna acción necesaria. Amar es entregarse al bien. Sólo las personas son capaces de entregarse en sentido propio, por lo que amar en sentido pleno y propio es de persona a persona, aunque haya mucho ‘a modo de amor’ que se dirija a cosas impersonales” (382/431).

“El don de sí tiende a hacerse uno; no se completa hasta que es aceptado por la persona amada. Para su consumación, pues, el amor requiere que las personas se den la una a la otra” (382/431). De tal modo,

“el verdadero conocimiento de las personas sólo es posible cuando se hacen una (...) en esta su más alta realización (...) Amar es a la vez recibir y actuar libremente, por lo que incluye también la voluntad y es la realización del deseo. Sin embargo, en su máxima realización, el amor sólo se realiza en Dios: en el amor mutuo de las Personas divinas, en el ser divino, que se da a sí mismo El amor es el ser de Dios, el vivir de Dios, la esencia de Dios. El amor corresponde a cada una de las personas divinas, así como a su unidad” (382/431).

Pero una vez más Stein recuerda:

“Lo que es uno en el arquetipo divino está separado en su imagen finita...En el ámbito de las cosas finitas, hay diferentes tipos y formas de amor. El amor de lo inferior por lo superior tiene más de deseo y se inclina principalmente a recibir. El amor de lo superior por lo inferior es más una entrega gratuita como don de la abundancia. Sin embargo, para ser auténtico, el amor debe ser siempre donación” (382/431).

En efecto, al insistir que “desear sólo para uno mismo sin entregarse no merece llamarse amor”, Stein argumenta: “podemos decir que en el amor el espíritu finito alcanza la mayor plenitud de su vivir”. Pues, si bien “es cierto que san Agustín ya no menciona el amor en su triple división de memoria-intelecto-voluntad” (382/431), “podemos justificar objetivamente la omisión por el hecho de que el amor debe ser considerado como el fundamento y la meta de estas tres actividades espirituales”(382/431), las cuales “se desarrollan todas en la ‘interioridad’ en cuanto el espíritu no sólo sale de sí mismo mediante el saber y el querer, sino también mediante el sentir, hay un triple despliegue exterior del espíritu, en el cual los tres son uno, porque se condicionan mutuamente”(382/432).

Pero Stein pregunta: “¿cómo debe ser el amor que puede hacer esto? ¿Puede ser el amor del espíritu a sí mismo, que fue el punto de partida de san Agustín?” (384/433) y contesta que este también “consideró al espíritu en relación con las cosas exteriores, donde

también encontró una vida triple, aunque no una imagen genuina de la Divinidad, ya que la mente depende de algo inferior a ella misma” (384/433). Pero, “para ser imagen del Eterno, el espíritu debe dirigirse a lo eterno²⁷; debe captarlo en la fe, retenerlo en la memoria y asirlo con la voluntad amando” (384/433), a modo de la donación mutua de las personas divinas, reencontrándose cada persona a sí misma en la otra (384/433). Entonces, en las criaturas, la aproximación más cercana a este amor tiene lugar cuando las personas finitas se rinden a Dios por medio de su conocimiento, donación, entrega del corazón y actuar libre.

Según mi parecer, con esta explicación de la “calidad del acto que da el ser” y el espíritu humano que lo recibe, Stein ofrece su respuesta definitiva a la aporía del pensamiento agustiniano, planteada en *Potenz und Akt*²⁸, que puede sintetizarse constatando con san Agustín que “el Espíritu Santo no entra en el corazón humano como en una caja de resonancia, sino que lo transforma en amante Suyo”²⁹.

EL REPOSO DEL DESEO AGUSTINIANO EN EL ESPÍRITU RENOVADO
POR LA *CIENCIA DE LA CRUZ*

Stein se refiere con relativa frecuencia al reposo, pero cuando en el capítulo VI, nexo entre el V y el VII, explica cómo el espíritu por medio de la percepción de las esencialidades llega al fundamento alcanzable para él, en cuanto comprensión del sentido del “algo”, recuerda lo profundizado respecto al espíritu, el cual aspira una plenificación a la cual nada puede contribuir para reposar (242/278). Debido a que el ser “es y siempre permanece un llegar a ser; nunca deviene un ser (en reposo)”, el “sentido es lo que puede

27. Cf. Angela Ales Bello, “Zeit/Ewigkeit” ESL, 412-413.

28. Cf. Anneliese Meis, “La certeza de ser: aproximación histórico-sistemática al dilema de comprensión del pensamiento tomista-agustiniano por Edith Stein”, en *Potenz und Akt*, 12.

29. *De spiritu et littera*, cap. 32, par: 56 p. 215, línea 9: *caritas quippe dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos, sicut iustitia dei, qua iusti eius munere efficimur, et domini salus, qua nos saluos facit, et fides iesu christi, qua nos fideles facit.*

ser comprendido, y comprender es captar el sentido...del *espíritu* y seguir las ‘conexiones de sentido’, derivando un sentido a partir de otro o al retrotraer un sentido a otro”. “En el sentido último, que ya no es derivable y que ya no se puede retrotraer a otro, el intelecto alcanza el descanso” (66/91).

Si bien la discípula de Husserl menciona “otro hecho igualmente innegable” de sentirse sostenido en el descanso y seguridad del niño llevado en brazos fuertes sin el miedo de “que su madre lo deje caer” (59/82), insiste en que la “experiencia, nuestro reposo en el fin, sugiere la idea de un espíritu no turbado por tener que abrirse camino hacia el conocimiento, un espíritu que desde el principio descansa en lo que para nosotros es el fin: la intuición de la plenitud del ser. La posición de esta intuición, entendida en sentido originario y abarcando todo ente sin excepción, sólo puede encontrarse en la mente que es en sí misma la plenitud del ser y da el ser a todo ente: en Dios” (335/379), es decir, “en la concordancia del Uno consigo mismo” (268/295). A esto alude también la relación del reposo con el *bonum*, que tiene “un significado como contenido: un sentido en el que, una vez comprendido, nuestra mente puede descansar” (274/312) después de la tendencia haber alcanzado el grado supremo de su realización en la “unión” perfecta con el objeto y reposa en el gozo (268/305).

Al igual que la belleza es una relación que experimenta el espíritu al relacionarse con el ente y que difiere de la verdad como correspondencia entre el conocimiento y el ente, y de la bondad en cuanto correspondencia entre la tendencia y el ente, “la verdad es algo que agrada e implica que la mente está en reposo en su fin, encontrando en ella cumplido su apetito” (277/315). “Sólo allí donde el espíritu tiende o descansa en la posesión de algo a lo que tiende puede surgir en él el ‘sentido pleno’ de lo que significan ‘tender’ y ‘bien’. Y esta comprensión originaria es el fundamento de la comprensión conceptual y de la clasificación en las conexiones últimas del ser” en el reposo (274/311).

Dicho fundamento explica Stein como “gracia mística” en cuanto “inhabitación de Dios en nuestra alma”, despojada de las “imágenes” de su memoria, “incluso de la actividad natural de su

intelecto y voluntad” y “retirada a la soledad vacía de su interioridad, para permanecer allí en la fe oscura, en una mirada sencilla y amorosa de su espíritu hacia arriba, hacia el Dios oculto”, “permaneciendo en profunda paz —pues está en el lugar de su descanso— hasta que le plazca al Señor transformar su fe en visión” (373-374/421-423), “sentido pleno” del reposo.

Dicho sentido emerge, de hecho, desde “la receptividad interior original del alma renacida en el Espíritu Santo”, al alcanzar la “ciencia de la cruz” (KW 18, 5)³⁰. Tal ciencia, explicada con ahinco por Juan Francisco Pinilla, sobrepasa, sin duda, nuestra respuesta a la pregunta metódica, si bien ella está orientada por el “anhelo profundísimo (*sehnlichster Wunsch*) similar al mismo Hijo”, que “todos los hombres conozcan a Dios y glorifiquen a Aquel”, “por Quien y para Quien han sido creados” (*Conf* 1,1).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Se aprecian los efectos de san Agustín en el pensamiento de la discípula de Husserl (*Wirkungsgeschichte*) por medio de explicaciones concordantes-discordantes de la noción “deseo” en cuanto nexo del mundo interior con el exterior en hitos claves de la argumentación steiniana, siendo la claridad conceptual latina enriquecida por la profundidad

30. Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz* (Freiburg-Wien-Basel: Herder 2013), 18, 5: “Wenn wir von Kreuzeswissenschaft sprechen, so ist das nicht im üblichen Sinn von Wissenschaft zu verstehen: sie ist keine bloße Theorie, d.h. kein reiner Zusammenhang von —wirklich oder vermeintlich— wahren Sätzen, kein in gesetzmäßigen Denkschritten aufgeführtes ideales Gebäude. Sie ist wohlkerannte Wahrheit eine Theologie des Kreuzes, aber lebendige, wirkliche und wirksame Wahrheit: einem Samenkorn gleich wird sie in die Seele gesenkt, schlägt darin Wurzeln und wächst, gibt der Seele ein bestimmtes Gepräge und bestimmt sie in ihrem Tun und Lassen, sodaß sie aus diesem Tun und Lassen hervorstrahlt und erkennbar wir”; 18,6.” Das ist heilige Sachlichkeit: die ursprüngliche innere Empfänglichkeit der aus dem Heiligen Geist wiedergeborenen Seele; was an sie herantritt, das nimmt sie in der angemessenen Weise und in der entsprechenden Tiefe auf; und es findet in ihr eine durch keine verkehrten Hemmungen und Erstarrungen behinderte, lebendige, bewegliche und formungsbereite Kraft, die sich durch das Aufgenommene leicht und freudig prägen und leiten läßt. Nimmt die Kraft einer heiligen Seele in dieser Weise die Glaubenswahrheiten auf, so wird sie zur Wissenschaft der Heiligen. Wird das Geheimnis vom Kreuz ihre innere Form, dann wird sie zur Kreuzeswissenschaft”.

expresiva del idioma materno de la autora, ligada al “sentido del ser” en cuanto despliegue trinitario Tres en Uno del Dios Amor.

1. El deseo del “Yo” se proyecta desde la interioridad en sus multifacéticas articulaciones más allá del “vivir agustiniano” a partir de la certeza del “yo siento”, anclado en el Logos Divino, en cuanto “sentido de toda la creación”.

2. Desafiado por el mundo externo, en el cual el Yo está sumergido, el deseo se abre en la temporalidad a la paradoja del espíritu creado, tendido entre finitud y eternidad, pero anticipado por el Espíritu Infinito.

3. Su plena realización alcanza el deseo por medio del espíritu creado en el reposo en cuanto participación en la donación mutua, originada por el Padre, engendrando al Hijo en la exhalación del Espíritu Santo.

Si bien se ha podido ofrecer sólo un breve bosquejo de la noción del deseo agustiniano, repensado por Stein, las pistas encontradas abren profundidades abismales, que invitan a pensar junto con san Agustín y la discípula de Husserl soluciones a problemas acuciantes de la sociedad de hoy.

REFERENCIAS

- Ales Bello, Angela. “Zeit/Ewigkeit”. En *Edith Stein Lexikon*, editado por Marcus Knauf, 412-413. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2017.
- Álvarez Gutiérrez, Rodrigo. “La recepción del pensamiento agustiniano sobre el tiempo en *Temps et récit* de Paul Ricoeur”. *Teología y Vida* 54 (2015): 441-460.
- Arendt, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro, 2001.
- Bochet, Isabelle. *Saint Augustin et le désir de Dieu*. París: Études Augustiniennes, 1982.
- Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?*. México-Buenos Aires: Fondo Cultura, 1964. 5ª edición en español.
- Calabrese, Claudio César. “Conciencia del tiempo en san Agustín y en Husserl, los modos originarios de la subjetividad”. *ALPHA* (2019): 109-122.

- Chávez Aguilar, Pamela. *San Agustín. Apuntes para un diálogo con la ética actual*. Santiago: Editorial Universitaria, 2010.
- Crespo, Mariano. *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2012.
- Crespo, Mariano. “Algunas dificultades metodológicas del rendimiento teleológico-teológico de la ética husserliana”. En *Acta Fenomenológica Latinoamericana. Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, 177-188. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, V, 2016.
- Doignon, Jean. “Desiderare, desiderium”. En *Augustinus Lexikon*, editado por Cornelius Mayer, 2, 305-309. Basel: Verlag / Publishers / Editions Schwabe & Co. AG, 1996-2002.
- Ferrer, Urbano. “Retention/Protention”. En *Edith Stein Lexikon* editado por Marcus Knauf, 322-332. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2017.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara. “Endliches und ewiges Sein: Der Mensch als Abbild der Dreifaltigkeit”. *Teresianum* 50 (1999): 257-276
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara. “Gottgeliebtes Selbst. Edith Steins Herausforderung heutiger Anthropologie”. En *Akten der Internationalen Konferenz 23.-25. Oktober, in Wien und Heiligenkreuz*, editado por Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Mette Lebeck (Hg), 24-42. Be&Be Verlag Heiligenkreuz im Wienerwald 2017.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara. “Vom schwachen Sein über dem Abgrund des Nichts zum vollen, glückhaften Sein”, YouTube, Viena 2022.
- Madec, Goulven “Ascensio, ascensus”. En *Augustinus Lexikon*, editado por Cornelius Mayer, 1, Fasc 3, 465-475. Basel: Verlag / Publishers / Editions Schwabe & Co. AG, 1996-2002.
- Maza de la, Mariano. “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”. *Teología y Vida* 46 (2005): 122-138, <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100006>.
- Maza de la, Mariano. “Sobre la Trinidad en Hegel y Edith Stein”.

- Revista Steiniana* 6 (2022): 5-25, <https://doi.org/10.7764/Steiniana.6.2022.2>.
- Platón, *Alcíbiades*. Edición crítica del texto griego. Traducción Oscar Velásquez. Santiago: Ediciones Tácitas, 2013.
- Raschke, René. "Welt". En *Edith Stein Lexikon*, editado por Marcus Knauf, 397-400. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2017.
- Rosales Meana, Diego I. *La Antropología del deseo. La existencia personal de Agustín de Hipona*. Madrid: Editorial Universidad Pontificia de Comillas, 2020.
- Stein, Edith. *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, eingeführt und bearbeitet von Hans Rainer Sepp. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2005.
- Stein, Edith. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins // Edith Stein Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg*. Eingeführt und bearbeitet von Andreas Uwe Müller. Freiburg-Basel-Wien: Herder 2006 (*Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*. Traducción de Mariano Crespo. Madrid: Ediciones Encuentro, 2023).
- Stein, Edith. *Aus einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträg*. Neuarbeitet und eingeleitet von M.A. Neyer, Mitarbeit H.-B. Gerl-Falkovitz. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2010, 3. ed.
- Stein, Edith. *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2005.
- Stein, Edith. *Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942)*. Einleitung von H. B Gerl-Falkovitz, Bearbeitung und Anmerkungen von M. A. Neyer, erneut durchgesehene Auflage auf der Basis der von H.-B. Gerl-Falkovitz durchgesehene und überarbeiteten 2. Auflage. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 3 ed., 2015.
- Velásquez, Oscar. "¿Qué confiesan las Confesiones?". *Seminarios de Filosofía* 17-18 (2004-2005): 191- 200.
- Velásquez, Oscar. "El mundo interior en el pensamiento agustiniانو: Una reflexión de las Confesiones de San Agustín". *Revista de Filosofía* 35-36 (1990): 117-126.
- Villegas Rodríguez, Manuel. "Breve análisis de Confesiones de San

Agustín X 1.1”. *Anuario Jurídico y Económico Escorialense* 53 (2020): 445-472, <https://doi.org/10.54571/ajee.441>.

Warnken Cristián. *Conversando bajo el volcán: Oscar Velásquez*. YouTube <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=E_uLm3li1TA>.

From self-knowledge to becoming-self. Is Nietzsche anti-platonic in this respect?

*Del autoconocimiento al devenir uno mismo.
¿Es Nietzsche antiplatónico a este respecto?*

NICOLAS QUÉRINI

UCLouvain Saint-Louis – Bruxelles CREPHAC
Bd du Jardin Botanique, 43
1000 Bruxelles, Belgique
7 rue de l'université, 67000 Strasbourg, France
nicolasquerini@gmail.com
ORCID : 0000-0003-0956-6118

Abstract: Nietzsche criticizes the Apollonian ideal of self-knowledge, which is at the heart of Socrates' and Plato's theoretical ideals. From this point of view, the Dionysian process of becoming oneself seems to counter it. Our aim here is to show that the Delphic sentence, as taken up by Plato, is not at all content to be a theoretical ideal but leads directly to practice and to becoming oneself.

Keywords: Nietzsche, self-knowledge, Plato, Delphic sentence.

Resumen: Nietzsche critica el ideal apolíneo del autoconocimiento, que está en el corazón de los ideales teóricos de Sócrates y Platón. Desde este punto de vista, el proceso dionisiaco de llegar a ser uno mismo parece oponerse a él. Nuestro objetivo aquí es mostrar que la sentencia délfica, tal como la retoma Platón, no se limita en absoluto un ideal teórico, sino que conduce directamente a la práctica y a convertirse en uno mismo.

Palabras clave: Nietzsche, autoconocimiento, Platón, sentencia délfica.

Funded by the European Union (BildungLearning, ERC project No. 101043433). Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Council Executive Agency. Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Quérini, Nicolas. "From self-knowledge to becoming-self. Is Nietzsche anti-platonic in this respect?". *Anuario Filosófico* 58/2, 305-323 (2025). <https://doi.org/10.15581/009.58.2.002>



RECIBIDO: OCTUBRE DE 2023 / ACEPTADO: MAYO DE 2024

ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.58.2.002

INTRODUCTION

Since the work of M. Dixsaut, it has been well known that Nietzsche's relationship with Plato is ambivalent, to say the least, and that far from being absolutely antagonistic, the two authors agree on the position of the main problems of philosophy, and even on a *way* of philosophizing.¹ I have also shown that Nietzsche's imperative to become oneself, inherited from Pindar, was in fact already a reappropriation of the Delphic sentence ("know thyself") by the poet: "*Genoi' boios essi mathôn*",² who emphasized action in the agonic setting of the Pythian Games.³ The latter then argued that Nietzsche's injunction to become oneself was not in fact contrary to, but a form of deployment of the Delphic sentence to which Plato was to give its letters of nobility.⁴ It is in the vein of this double interpretation that we propose here a rereading of certain key texts by Plato and Nietzsche. We want to show first how Nietzsche reads the apollonian/platonic imperative as leading us to self-restraint and in a way preventing the process to become oneself, before demonstrating that, in Plato's interpretation, it is on the contrary leading to it and even allow the human to become close to the gods.

I. THE APOLLONIAN IMPERATIVE OF SELF-KNOWLEDGE
LEADING TO SELF-RESTRAINT

According to traditional Greek wisdom, for which 'Know thyself' is

-
1. See in particular on this point Monique Dixsaut, *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher* (Paris: Fayard, 2015).
 2. Pindar, *Pythics*, II, 131. This formula is often translated as "Be as you have come to know yourself", and Nietzsche will translate it for himself as "Become who you are (*werde, wer du bist*)".
 3. Nicolas Quérini, *De la connaissance de soi au devenir soi. Platon, Pindare et Nietzsche* (Paris: Classiques Garnier, 2023).
 4. Griswold stresses the vital importance Plato attaches to this imperative, making it the key that gives the *Phaedrus* its unity of reading [Charles L. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus* (New Haven, CT: Yale University Press, 1986)]. He thus writes: "A major thesis of this book is that when the *Phaedrus* is interpreted with the former-and-content maxim in mind, the dialogue comes to light as a whole unified by the theme of self-knowledge" ("Introduction", 2).

a formula equivalent to Solon's 'Nothing to excess', this first imperative enjoins us to take our own measure, the measure of the human, and not to take ourselves for a god.⁵ Indeed, the wise fear nothing so much as hubris, the excess that threatens to seize man and plunge him into misfortune. Xerxes, the Persian tyrant traditionally known as the 'Great King', epitomized this excess when he whipped up the sea after a storm had swept away half his fleet.⁶ If we are human, and only human, we must fight against these insane dreams of power and this desire to equal the gods. 'Know thyself' would bring us back to our rightful place in the world. It is this Greek wisdom that Nietzsche still speaks of in *The Birth of Tragedy*, embodied in the figure of Apollo, whom he sees as the divinization of the principle of individuation. Apollo is the god of Delphi, whose temple bears the inscription 'Know thyself (*Gnôthi seautón*)'. And thus, Apollo is the god of limits, which also allow us to define ourselves as a particular individual. Nietzsche writes:

If it can be seen as at all imperative and prescriptive, this deification of individuation knows but a single law, the individual; that is, the maintenance of the boundaries of the individual, *moderation* in the Hellenic sense.⁷ Apollo, as an ethical deity, demands moderation from his followers and, in order to maintain it, self-knowledge. And thus the admonitions 'Know thyself' and 'Nothing to excess!' coexist with the aesthetic necessity of beauty, while hubris and excess are considered the truly

-
5. As Helen North notes: "The best-known of the sayings, *Gnôthi sauton* ("Know thyself") and *Méden agan*, were inscribed in the late sixth century over the entrance to the Alcmaeonid temple of Apollo, who in the archaic age fulfils the hint of the *Iliad* that he will become the god of sophrosyne. The great development of the influence of the Delphic oracle belongs to this same period —a time during which the priests of Apollo preached measure and restraint in public and private life and encouraged decency and civilised behaviour in religious rites. It was at this time that sophrosyne acquired a strongly religious flavour." [Helen North, *Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature* (Coppell, TX: Sophron Editor, 2019), 12, 13]. As she notes above, the first traces of self-knowledge as a component of "sophrosyne" are present in Apollo's response to Poseidon's invitation to battle (*Ibidem*, 5).
 6. Herodote, *The Histories*, VII, xxxv.
 7. *Das Mass* in German refers to the Greek *to metron*.

hostile spirits of the non-Apolline realm, and hence qualities of the pre-Apolline, the word of the barbarians.⁸

Nietzsche remains faithful to this tradition, since he too links self-knowledge with its neighboring precept—in the literal sense, they are inscribed side by side on the pediment of the Temple of Delphi—and he links the precept that would later be described as Socratic with the precept sometimes attributed to Solon, which tells us ‘Nothing to excess’. According to Nietzsche, it was Apollo and the Delphic oracle who came to save the Greeks from their folly and their ills by teaching them the art of moderation. The arrogance (*Selbstüberhebung*) and excess (*Übermass*) that Nietzsche saw as the hallmarks of earlier times were synonymous with evil for the Greeks. For the Greek man, evil consisted not in accepting his human condition, but in wanting more, in wanting to fly with the gods.

Nietzsche sees Aeschylus’ Prometheus in chains as a hymn to impiety.⁹ Prometheus is no longer a god, but the representation in divine form of the man who wants to rise to a titanic stature, the individual who wants to transcend his limits and transcend his condition. He is also the one who wants to grant divine privilege to men; the mortal condition that the gods have granted to men is not sufficient for him. Nietzsche continues:

Once we understand the innermost core of the Prometheus myth—the necessity of sacrilege that confronts the Titanically striving individual—we must also immediately perceive the non-Apolline qualities of this pessimistic idea. For Apollo seeks to pacify individuals by drawing boundaries (*Grenzzlinien*) between them, and by repeatedly calling them to mind as the most sacred universal laws in his demands for self-knowledge (*der Selbsterkenntnis*) and moderation (*des Maasses*).¹⁰

8. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, trans. by Shaun Whiteside, ed. Michael Tanner (London: Penguin, 2003), § 4, 26.

9. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, § 9.

10. *Ibidem*, § 9, 50.

There's a gap, a tension, even a contradiction (at least initially) between the Apollonian tendency, which can be identified with self-knowledge (in the first sense, i.e., possessing well-defined human limits), and the Dionysian tendency, which wants more, which wants to tear itself away from its limits. As Céline Denat notes in her introduction to *The Birth of Tragedy*: "Dionysianism is characterized by the abolition of limits and individuality, and thus by the loss of self, which gives way to a feeling of union with the natural totality, beyond the separations and oppositions inherent in empirical reality. [...] Dionysian man feels himself 'like a god', elevated above the limits inherent in individual human existence".¹¹

On the one hand, then, the Apollonian is a trend to express itself as an imperative towards humility, advocating self-knowledge, which for the human individual coincides with the recognition of the very human limits and the clear perception, on the basis, of what distinguishes him from the divine species. On the other, the Dionysian tendency, consists in going beyond his limits and opening up to a more-than-human horizon. The individual then loses himself, wavering on what characterized him as an individual—"individual" in a weak sense, according to our reading, since he is not absolutely individual in the sense of "personal", as was Socrates, for example (we will return to this theme later). He loses himself in order to unite with the whole (including the divinity). Thus, the individual undergoes a moment of self-forgetting, a loss of self that is necessary for self-transcendence, a loss of self whose driving force is seen in later texts as self-loathing. But from the moment he dissolves, forgets or despises his original individuality, the man of titanic stature, inhabited as he is by the Dionysian, can feel like a god. We find this tension again in the *Second Untimely Meditation*, with, on the one hand, historical knowledge that always carries the risk of taking us back to an unsurpassable past, and, on

11. Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, trans. by C. Denat (Paris: Flammarion, 2015) ("Introduction" 33). A few lines earlier, the translator wrote: "Where Apollo symbolized the principle of individuation, Dionysus represents its dissolution, and consequently an experience in which the individual, in the instant when he loses himself, becomes as other and more than himself" (*Ibidem*).

the other, life, the Dionysian that leads *us* to recapture this past in order to go beyond it.

Against the imperative of self-knowledge, Nietzsche defends the idea that self-forgetfulness is necessary:

there is a degree of sleeplessness (*es giebt einen Grad von Schlaflosigkeit*), of rumination (*von Wiederkäuen*), of historical sense (*von historischem Sinne*), which is harmful and ultimately fatal to the living thing, whether this living be a man or a people or a civilization.¹²

Historical knowledge, when limited to being only knowledge, risks killing the life in man, his capacity for regeneration and self-transformation that enables him to adapt to the present and anticipate the new forms of life that will be needed to face the future:

To determine this degree, and there with the boundary (*die Grenze*) at which the past has to be forgotten if it is not to become the gravedigger of the present, one would have to know exactly how great the *plastic power* of a man (*wie groß die plastische Kraft eines Menschen*), a people, a culture is: I mean by plastic power the capacity to develop out of oneself in one's own way, to transform and incorporate into oneself what is past and foreign, to heal wounds, to replace what has been lost, to recreate broken moulds.¹³

Nietzsche underlines the real danger of self-knowledge, which must be understood here first and foremost in a specific sense. Since the individual is primarily a man, he will first identify himself with other members of his species. It is to this end that he resorts to history, which enables us to know the human past, and thus what men have shown themselves to be capable of. Knowing ourselves would then

12. Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, trans. by R. J. Hollingdale, ed. Daniel Breazeale (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), II, § 1, 62.

13. *Ibidem*.

consist in knowing the history of men, what they have done, etc., in order to understand the human limits and the boundaries of our power. Historical knowledge always aims to bring men back to what is possible, the possible being defined by the men of the past. To say: “we must learn from history” is also to say that, since men have always failed to do this or that, the challenge we set ourselves is beyond human power. The desire to create something new is therefore irremediably hubris.

However, there is a danger in simply confining ourselves to this historical sense, to the imperative of self-knowledge, which we must at times know how to forget, how to silence, in order to listen to the voice of Dionysus, which we can identify here with life. Nietzsche speaks of an “antinomy between life and wisdom”, which can be compared to the antinomy between becoming oneself and self-knowledge (Nietzsche does not make this parallel himself, but we think we can, given the way he articulates these themes in his work). Either man gives priority to life, to creation, and gives himself the means to become himself (to do this, he has the “plastic force” that enables him to modify the present and the future), or he gives priority to knowledge of his history from the point of view of culture and the species, but also of his individual past, which teaches him on the one hand the limits of the human species, and on the other his own (we will nuance this simplistic binary schema later). From that point onwards, he refrains from doing anything that, in his eyes, exceeds human capacities and his own individual abilities. This “wisdom” is therefore self-defeating and leads to inaction. To know oneself from a historical point of view is to assimilate oneself to a culture, to determine oneself from the outside, and thus to fail oneself in reality: “The history of his city becomes for him the history of himself (*Die Geschichte seiner Stadt wird ihm zur Geschichte seiner selbst*).”¹⁴

This citation can be contrasted with a posthumous fragment from the time of *The Joyous Science*: “knowledge, based on the belief in persistence (mass, people, humanity) [...] tends to eliminate

14. *Ibidem*, § 3, 73.

and kill off the subtlest forms, the idiosyncratic taste —it works against individualization, against the taste that is a condition of existence only for one.”¹⁵ In this way, knowledge always brings us back to the identical, always inscribes the individual in a larger whole, and thus misses out on what is properly individual about him or her. The individual is confused with that which transcends and encompasses him; he is not an individual in the strong sense of the word, since he is not an individual, but merely a sample of the human species of a given era, and of the particular history of a place that determines him. Paradoxically, self-knowledge in this sense prevents the individual from being himself in the sense that Nietzsche will later give to this notion. On the other hand, there is the Promethean, which Nietzsche will identify with the Dionysian, the titanic aspiration of someone who sees in man a superior possibility, and who refuses to accept the clear-cut distinction between two worlds, that of men and that of the gods. What we want to quickly show in a second step is that there is also, in our view, a Promethean motif in Plato.

II. SELF-KNOWLEDGE AS AN IMPERATIVE LEADING THE HUMAN TO BECOME WHAT HE IS

In the Dialogues, Plato thus always admits a *sungeneia* of the human and the divine, a *sungeneia* meaning affinity, kinship, or literally a common genus and origin. In its proper sense, *genos* means lineage or race, so that man would not be of a race radically different from that of the gods. The Greeks thus trace their lineage back to the Olympian gods to explain the dignity of their race, this time in the sense of the Greek *genos* (containing the qualities that are hereditary to us and characteristic of our lineage). In the *Timaeus*, Plato writes:

we [...] can affirm very truly that this soul raises us above the earth (*apò gês hêmas airein*), because of its affinity with heaven

15. Friedrich Nietzsche, eKGWB/NF-1881,11[156] — Nachgelassene Fragmente Frühjahr–Herbst 1881 (we translate).

(*en ouranôï sungéneian*), for we are not an earthly plant (*óntas phutòn ouk éngeion*), but celestial (*allà ouránion*).¹⁶

If our roots are celestial and not terrestrial, it is clear from the outset that Plato's strict opposition between the human and the divine species will be widely called into question. It is in this interpretative vein that we can understand a passage in the *Charmides* (164b-165b), in which Plato makes the Delphic precept sounds like a welcome addressed to mankind by the divinity. But this word is not to be understood as an ordinary greeting enjoining us to rejoice, writes Plato. The precept that invites us to know ourselves is certainly, in the first instance, a call to humility: don't think you know too much until you know yourself. And we should not forget that, in the first instance, it is not a question of salvation between equals: this salvation is divine, it comes to us from above, and, in a sense, it scorns men and their self-importance. It is therefore first and foremost the measure of a superior excellence that is presented here: Don't rejoice in your knowledge, little human, at least until you know yourself. Only then (when you know yourself) can you truly rejoice and be akin to the divine. In short, man should not rejoice in being man, in being human, too human, if he does not seek to surpass his condition or to fulfill the best it has to offer, the divine part of man.

And so, surprisingly enough, Plato seems to be building a distance between this precept and the one that tells us 'Nothing to excess (*médèn ágan*)'. Self-knowledge is not merely a call to humility, an advice to avoid hubris. It is a greeting (*khaîre*) from the god. And if the god greets us, it is because he recognizes man's kinship with his own condition. So, it is not an advice to "be wise", but rather a greeting that means "learn what your true condition is", i.e., "know yourself" not only as a human being, but also insofar as the human condition can be likened to the divine condition. This salvation is an invitation to become aware of what is divine in man. Lack of measure, then, also consists in holding a narrow vision of man and not bringing him to what is nobler and better. At this stage, once we have understood that

16. Plato, *Timaeus*, 90a, we translate.

self-knowledge as a human being must take into account the divine part of the human being, what human life must then achieve in its individuality is a true assimilation of the divine.

The injunction to imitate the divine is found in the *Theaetetus*. This imperative would thus be the goal of Platonic ethics, showing once again that, far from widening the distance between the human and the divine, Plato, on the contrary, thinks of their kinship. The famous lines from the *Theaetetus* begin as follows: “But it is impossible for evil to disappear, Theodore, for there will always be, necessarily, an opposite of good.”¹⁷ Two paradigms are thus set up within reality: one good, the other evil, one divine and immortal, the other mortal. These two paradigms are distinguished from an ethical perspective: we must escape from here to there as quickly as possible. It is imperative to escape as quickly as possible because as long as we fail to do so, we expose ourselves to the corruption of evil.

This escape is also only possible at the price of an effort, of a tension of the self towards that beyond the self that constitutes the divine paradigm. In language borrowed in part from Nietzsche’s *Zarathustra*, we could say that Plato already thinks of man as a rope stretched between the beast and the divine, since he participates in either. Unless he tends towards the divine, man will be drawn back towards the beast. Self-knowledge does not consist in finding one’s place between the beast and the god, and contenting oneself (out of modesty) with this position; human nature does not have a fixed place assigned in the cosmos between the beast and the god. This position would be untenable anyway, since the divine paradigm cannot tolerate evil within it. Human nature is a tension and each individual assimilates to one of the two poles. Except that man’s natural (in the sense of ‘common’ here) inclination leads him back towards the beast. We must therefore make an effort to free ourselves from this natural inclination and rediscover our true nature, our original nature, if we are indeed a celestial plant, as the *Timaeus* says. To understand that man has a divine measure is not to deny him any measure, but to give him back his true measure.

17. Plato, *Theaetetus*, 176a (we translate).

Nietzsche, for his part, goes even further, accepting hubris in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, §7, which shows his admiration for the figure of Heraclitus. Nietzsche makes Heraclitus a thinker of hubris, a notion he sees as central to his philosophy. Where a classical interpretation of the Delphic oracle and Greek wisdom in general makes excess the worst vice, Nietzsche's interpretation of Heraclitus is at odds with it. In Nietzsche's interpretation of Heraclitus, hubris even becomes a value, a spontaneous tendency of the living that must be cultivated, and which would be virtually synonymous with the will to power. Indeed, Nietzsche urges us to live dangerously, not to be content with what we are (the human in us), but to push back our limits, in other words, to verge on excess:

That dangerous word *hybris* is indeed the touchstone for every Heraclitan. [...] Do guilt, injustice, contradiction and suffering exist in this world? They do, proclaims Heraclitus, but only for the limited human (*den beschränkten Menschen*) mind which sees things apart but not connected, not for the con-tuitive god. For him all contradictions run into harmony, invisible to the common human eye, yet understandable to one who, like Heraclitus, is related to the contemplative god. Before his fire-gaze not a drop of injustice remains in the world poured all around him.¹⁸

Self-knowledge, which brings the “limited man”, leads to a miserable, guilty existence, full of suffering. As Zarathustra would have it, we must turn our gaze towards the superhuman, beyond human limits. Only then will we be able to see the world as something other than suffering. Then we will be able to look at the world in an affirming and creative way. For Heraclitean Nietzsche, it is not just a matter of accepting contradiction and seeing the world as nonsense. On the contrary, going beyond one's limits is an opportunity to rediscover a new harmony.

18. Friedrich Nietzsche, “Preface”, in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, trans. by Marianne Cowan (Washington DC: Regnery Publishing, 1962), § 7, 61-62.

According to the reading of Plato's dialogues that we suggest, finding a new harmony within oneself is also the goal of self-knowledge. We have seen that there is a first level of self-knowledge, by which we mean that we are not immediately a god. Self-knowledge thus consists first and foremost in freeing us from an ignorance that leads us to esteem ourselves more highly than we should, as in the case of Alcibiades, who wants his name to resound throughout Greece even though he does not yet possess the qualities necessary to become what he claims to be, i.e., a true politician capable of leading a city. But there is then a second level of self-knowledge, which consists in seeking out human limits on the side of the divine, assimilating oneself to the gods, and finally knowing oneself at one's best once this transformation has taken place. Only then does the human soul find its true harmony, and the species that make it up take a common direction. In the *Alcibiades*, self-knowledge as a soul must therefore lead to self-care.

In the same way, Nietzsche understands self-knowledge as a condition for self-transcendence. We need to understand our own limits in order to be able to go beyond them, which for Nietzsche paradoxically means becoming ourselves. Already at the end of the *Second Untimely Consideration*, we were to understand that history, which we have equated with self-knowledge from an individual point of view, could and should serve to rethink a new horizon for humanity, and thus enable it to surpass itself. There is a positive use of history, and hence of self-knowledge for the sake of life itself. This is what is meant by the strange reference to Delphi at the end of the book:

When the past speaks it always speaks as an oracle: only if you are an architect of the future (*Baumeister der Zukunft*) and know the present (*Wissende der Gegenwart*) will you understand it.¹⁹

The oracular word, the word of the Delphian priests, is not bad in itself. It is only bad if knowledge of the past reifies our present

19. Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, § 6, 94.

and future. But far from being purely negative and limiting, self-knowledge that consists first and foremost in mastering our past can also enable us to project ourselves into the future. The author continues:

The extraordinary influence of the Delphic oracles, so remote and so profound, is now mainly explained by the fact that the Delphian priests had an in-depth knowledge of the past. The moment you look into the future, the moment you set yourself a sublime goal, you simultaneously master that exuberant analytical instinct which now ravages the present for you and makes it almost impossible for you to remain calm, to develop peacefully, to mature. Raise around you the rampart of a sublime and vast hope, of a hopeful aspiration. Form yourself an image (*Formt in euch ein Bild*), to which the future must correspond (*dem die Zukunft entsprechen soll*) and forget to believe that you are epigones, which is a superstition.²⁰

The individual must not understand the past and its predecessors as the only possible standard, but must recapture the best and highest aspects of the past in order to form an image of the future. At several points, Nietzsche uses the notion of the model as an image that we project before ourselves to give us the means to become ourselves. But in order to project oneself into the future and give oneself the means to create, we have to be willing to destroy or kill the past.

We think we can go so far as to say that to know oneself is to kill oneself, or almost to kill oneself. This is true from the point of view of the species we must kill, in the sense that we must accept to go beyond, and therefore consider as dead, the forms of life we have given ourselves in the past. Equally from an individual point of view: if self-knowledge reifies us and thus limits our capacities, we have to kill ourselves in order to surpass ourselves. So, we should not perceive this perdition as negative alone. To kill humanity by knowing it, by marking its limits, is also to give oneself the means to

20. *Ibidem*.

surpass it, as Zarathustra would have his disciples understand. More clearly, Aphorism 335 of *The Joyous Science* articulates the problem of becoming-self²¹ with the difficulty of self-knowledge:

How many people know how to observe (*beobachten*)? And of the few who do —how many observe themselves (*beobachten sich selber*)? ‘No one is a neighbour to himself’ — all the triers of the reins know this, much to their chagrin; and the saying, ‘know thyself (*erkenne dich selbst*)’, in the mouth of a god and spoken to man, borders on cruelty.²²

Very few people ever get to know themselves, first of all because most men do not even try to know themselves, which is why the self-knowledge sentence is almost cruel and may be considered a wickedness or a malice. Indeed, it is more of a malice since it is an imperative that is very difficult to uphold —‘No one is a neighbour to himself’, and Plato’s *Alcibiades* is therefore undoubtedly right to make otherness a condition of self-knowledge— but it is undoubtedly also a malice because what we will discover is hardly cheering. Of course, getting to know oneself objectively, understanding one’s flaws, etc., is disgusting. But it is all in the ‘almost’ (it “borders on cruelty”, which we can translate as “almost a malice”), if a life that does not take the time to look back onto itself and know what it can accomplish better is a failed life. If, on the other hand, this knowledge gives us a glimpse of what we can become, then Nietzsche also sees room for self-knowledge conceived as a dynamizing activity that immediately orients us towards becoming ourselves. This knowledge must then retain a vague dimension because it does not want to become objective knowledge, instead, knowledge that links the current self and the limits of the self, the horizon of the self we can become. It is more a question of interpreting oneself than of knowing oneself in the strict sense.

21. Present at the end of the fragment (quoted below).

22. Friedrich Nietzsche, *The Joyous Science*, trans. and edited by R. Kevin Hill (London: Penguin, 2018), § 335, 212.

Aphorism 335 of the *The Joyous Science* insists on the fact that, up until now, we have mostly believed that we can recognize ourselves in ideals that are external to us and formed by others, and which are therefore an obstacle to our becoming ourselves. We therefore need to challenge the pre-established ideals that alienate us and create our own tables to give us the means to become what we are. Since the self is individual, there is no point in saying that an action must always be done in a certain way. We cannot think of a generic morality that would apply to all men, like the one proposed by Kant, for example. This is why we need to create new tables of what is good that are our own, as continues Nietzsche, to find our own morality, or rather our own personal ethics:

The time has come for us to turn away in disgust from all this nonsense of some standing in moral judgement over others! The whole thing is in such bad taste! Let us leave this nonsense and this bad taste to those who have nothing better to do than to keep the past alive a little bit longer and who never live in the here and now —let us leave them to the many, to the great majority! We, however, *want to become who we are* (*wollen Die werden, die wir sind*)— something new (*die Neuen*), unique (*die Einmaligen*), incomparable (*die Unvergleichbaren*), self-legislating (*die Sich-selber-Gesetzgebenden*), and self-creating (*die Sich-selber-Schaffenden*)!²³

Nietzsche is disgusted by this moral chatter, by supposedly universal values; on the contrary, one must create oneself, find one's own table of values. This dimension of self-creation is necessary where no precedent exists, if to be “new” is to be an individual in the strongest sense, absolutely individual, for whom no table of pre-existing values is possible. It is a question of “creating” oneself, and Nietzsche insists on the novel dimension. We must not be epigones of the past, but individuals in the strongest sense of the word, exceptional in the literal sense, different from what the entire human

23. Friedrich Nietzsche, *The Joyous Science*, 214-215.

past has offered up to now: “incomparable”, writes Nietzsche. And it is from this disgust with prevailing values, with the morality that confines the individual to what he or she is not, that we can give ourselves the means to truly become ourselves.

In fact, we also find this motif in Plato, a motif that is perfectly embodied in the figure of Socrates, the *atopos*, the extravagant, the one who does not fit into any predefined class. We have, for example, this “characterization”, so to speak, of Socrates as ἄτοπος in the *Phaedrus*²⁴ at the very moment when self-knowledge is being discussed: “I am still incapable of obeying the Delphic inscription and knowing myself.”²⁵ When, in *The Symposium*, Alcibiades praises Socrates, he insists on this particularity. There are normally, he tells us, classes of men, ideal types to which individuals correspond. For example, there is the type of the great, noble and courageous general, whose representatives are, in Homeric antiquity, Achilles, and, among contemporaries, the Spartan leader Brasidas; there is the type of the eloquent and wise statesman, whose contemporary representative is Pericles. But Socrates does not fit into any of these classes. Indeed, in a fragment from the summer of 1875, Nietzsche says: “Socrates, to simply confess it, is so close to me that I almost always have to fight with him (*Socrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe*).”²⁶

Socrates, who embodies for us the Delphic precept of self-knowledge, would be the individual par excellence, the true *atopos*, the one who is not defined by any commonplace. Once again, the imperative of self-knowledge, properly understood, does not consist at all in defining the limits of the human being in general. It is the individual who must apply it to himself, in his particular existence, in order to give himself the means to become himself, and we see with Socrates that this self is a self in the very individual sense. In her introduction to *The Birth of Tragedy*, Céline Denat writes:

24. See Plato, *Phaedrus*, trans. by Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 2002), 229c. The present translation, however, does not render the Greek pun on Socrates’ oddness.

25. *Ibidem*, 229e.

26. Friedrich Nietzsche, eKGWB/NF-1875,6[3] (we translate).

Socrates may seem to embody the figure of the adversary, of that which must be fought, but at the same time he represents what the philosopher must be: an individual who, in order to be necessarily a man of tomorrow and the day after tomorrow, has always found himself and must find himself in contradiction with his today.²⁷

Far from being an individual who is only interested in theoretical ideals, Socrates is an individual in the strongest sense of the word—which is why he is eventually killed by the Athenian city—and he seems to be a being who has always surpassed himself²⁸, becoming himself in contradiction with what he was before.

CONCLUSION

Far from constituting an inversion of Platonic philosophy, Nietzsche does indeed criticize self-knowledge, but as a theoretical ideal, and this criticism fails to hit the mark if it seeks to encompass Plato, according to whom self-knowledge leads precisely to a form of becoming-self that takes the human being far beyond what traditional Greek wisdom considers its measure. Likewise, Nietzsche's becoming-self, an epigone of the Pindar sentence, is in fact itself rooted in the same Delphic wisdom he criticized when writing *The Birth of Tragedy*.

In conclusion, Nietzsche, who knows Plato so well that he considers him his great adversary, and that he is proud to have such a great adversary,²⁹ seems to us to be much closer to Plato than he is willing to admit, on this topic particularly.³⁰ What we wanted to show, then, is that Nietzsche is undoubtedly right in his criticism of self-knowledge, provided we do not include Plato in this criticism.

27. Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Introduction by Céline Denat, 63-64.

28. Friedrich Nietzsche, eKGWB/NF-1875,5[128].

29. Letter to Paul Deussen, November 16, 1887.

30. Nietzsche says he is also astonished by the extent to which his Zarathustra 'Platonizes' in a letter to Overbeck, dated October 22, 1883.

While this sentence is traditionally understood as a call to humility, which in a sense reduces or diminishes human potential, this is not how Plato understands it, reworking it into a dynamic imperative that must lead to what we must call a becoming-self.

And if Nietzsche is initially particularly critical of the Socratic ideal of self-knowledge, it must be acknowledged that he is particularly critical of such knowledge, which carries with it an objective claim, like he will write more clearly in the § 80 of *Beyond Good and Evil*. I have argued elsewhere that Nietzsche did not condemn all self-knowledge, and that such knowledge, conceived as self-interpretation, could on the contrary accompany the movement of becoming oneself.³¹ In this respect, Nietzsche is as much a critic of Plato (insofar as he places self-knowledge at the foundation of life) as he is an heir to him.

REFERENCES

- Dixsaut, Monique. *Platon-Nietzsche, L'autre manière de philosopher*. Paris: Fayard, 2015.
- Griswold, Charles L. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven, CT: Yale University Press, 1986.
- Nietzsche, Friedrich. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. Preface. Translated by Marianne Cowan. Washington DC: Regnery Publishing, 1962.
- Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy*. Translated by Shaun Whiteside. Edited by Michael Tanner. London: Penguin, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *The Joyous Science*. Translated and edited by R. Kevin Hill. London: Penguin, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *Untimely Meditations*. Translated by R. J. Hollingdale. Edited by Daniel Breazeale. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [first published in 1873].

31. Nicolas Quérini, *De la connaissance de soi au devenir soi. Platon, Pindare et Nietzsche* (Paris: Classiques Garnier, 2023).

- Nietzsche, Friedrich. *La Naissance de la tragédie*. Translated by C. Denat. Flammarion, Paris, 2015.
- North, Hellen. *Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Coppel, TX: Sophron Editor, 2019.
- Pindare, *Pythics*, written in 470 BC.
- Plato, *Phaedrus*. Translated by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Quérini, Nicolas. *De la connaissance de soi au devenir soi. Platon, Pindare et Nietzsche*. Paris: Classiques Garnier, 2023.

La relevancia del *Deus veracissimus* en la filosofía cartesiana, y su influencia en la filosofía moderna

The Relevance of the Deus veracissimus in Cartesian Philosophy

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ

Universidad de Málaga
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Campus de Teatinos
29010 Málaga (Spain)
Rojas_a@uma.es
ORCID: 0000-0002-3503-3916

Abstract: This paper analyses the Cartesian recourse to the *Deus veracissimus* in order to show its fundamental place in Descartes' philosophy, defending, against the temptation of considering it a forced recourse as a consequence of his attempt to save the entry on the scene of the *Deus deceptor*, that its defence is the true aim of Cartesian argumentation, who would have intended mainly to present it as an alternative to the image of a God that was serving during the Renaissance to censure or question "good common sense". As can be seen in this study, even the opposite of what might seem to be the case: it is with the intention of showing the true meaning of the rational, innate and simple idea of a God who is the guarantor of truth that he recurs to the *Deus deceptor*.

Keywords: *Deus veracissimus*, *Deus deceptor*, *bona mens*, innate idea, rationalism.

Resumen: En este trabajo se analiza el recurso cartesiano al *Deus veracissimus* con el objetivo de mostrar su lugar fundamental en la filosofía de Descartes defendiendo, frente a la tentación de considerarlo un recurso forzado como consecuencia de su intento de salvar la entrada en escena del *Deus deceptor*, que su defensa es el auténtico objetivo velado de la argumentación cartesiana, quien habría pretendido principalmente presentarlo como alternativa a la imagen de un Dios que estaba sirviendo durante el Renacimiento para censurar o poner en duda el "buen sentido común". Como se puede observar en este estudio, incluso ocurre más bien lo contrario de lo que podría parecer: es con la intención de mostrar el auténtico sentido de la idea racional, innata y simple de un Dios garante de verdad por lo que recurre al *Deus deceptor*.

Palabras clave: *Deus veracissimus*, *Deus deceptor*, *bona mens*, idea innata, racionalismo.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Rojas Jiménez, Alejandro. "La relevancia del *Deus veracissimus* en la filosofía cartesiana, y su influencia en la filosofía moderna". *Anuario Filosófico* 58/2, 325-352 (2025). <https://doi.org/10.15581/009.58.2.001>



RECIBIDO: JUNIO DE 2023 / ACEPTADO: FEBRERO DE 2023
ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.58.2.001

1. INTRODUCCIÓN

En las *Objectiones*, Descartes es contundente cuando afirma que “no podemos conocer nada cierto si antes no conocemos que existe Dios”¹. Gassendi le reprochará que se encuentra aquí un claro ejemplo de *circulatio*, ya que —según su crítico objetor— la verdad de las cosas claras y distintas vendría garantizada por la idea de un Dios que es verdadera porque lo percibiríamos claramente; acusación que no convence sin embargo a Descartes, quien arguye que —según él— la claridad y distinción es siempre garantía suficiente de certeza, simplemente que este criterio no permite garantizar la verdad de esas ideas ante la irrupción de la hiperbólica hipótesis —por no decir que incluso descabellada— de un *Deus deceptor* y un *genius malignus*² capaces de arrojar una mínima sombra de duda que sólo el aval de aquel *Deus veracissimus* apartaría.

A pesar de la réplica de Descartes a Gassendi, lo cierto es que se ha mantenido bastante viva la crítica y se suele considerar la aparición de esta garantía de verdad y conocimiento como un elemento extraño dentro del proceso racional de la argumentación. Existe incluso la frecuente tentación de considerar que lo más importante de la filosofía de Descartes no se juega en torno a estos dioses en disputa, y que la aparición del *Deus veracissimus* se explica sólo dentro de su intento de escapar de un aparente callejón sin salida; como un recurso algo forzado y no carente de polémica. Pero quiero dedicar esta investigación a mostrar que esta disputa esconde, en realidad, la piedra angular de la filosofía cartesiana y el auténtico fundamento

1. *Resp.* II, AT, VII, 140.

2. Los especialistas han discutido, por cierto, sobre la distinción cartesiana entre Genio maligno y Dios artero. Hay mucho escrito al respecto, pero en general podríamos decir que cabría distinguir entre quienes lo consideran figuras retóricas distintas para una idea semejante (es el caso, por ejemplo, de Robert Spaemann. Cfr. Robert Spaemann, “Le sum dans le cogito sum”, en *Le Discours et sa méthode*, eds. Nicolas Grimaldi y Jean-Luc Marion (Paris: PUF, 1987), 271-283) y quienes han insistido en la necesidad de diferenciar ambos recursos (es el caso, por ejemplo, de Gohuier. Cfr. Henri Gouhier, “Le grand trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne”, en *Études cartésiennes. Travaux du IX^e Congrès International de Philosophie* (Paris: Vrin, 1937), 69-73). En este estudio no vamos a detenernos en esta distinción, porque nuestro objetivo es centrarnos en la prioridad a menudo desatendida por los especialistas del *Deus veracissimus*.

propuesto por el filósofo francés para la posibilidad de la *Nueva Filosofía* naciente en particular y de la libertad del pensamiento filosófico en general. O dicho de otra manera, intentaré mostrar que no sólo no es cierto que el *Deus veracissimus* sea un recurso prescindible, accidental o anecdótico dentro de la filosofía cartesiana, sino que —por el contrario— es el sentido último de la fundación cartesiana de la *Nueva Filosofía* en la medida en que permite sustituir la imagen de un Dios que nos habría hecho de tal manera que no deberíamos fiarnos de nuestro entendimiento (la imagen del Dios que sirve para condenar a Galileo o a Bruno) por una nueva idea de Dios que, en su lugar, sirve para garantizar el sentido común y dar forma a una radical defensa de la libertad de expresión y del pensamiento³. Es decir, que la aparición de ese *Deus veracissimus* no está supeditada a la aparición del *Deus deceptor*, sino que es, incluso, más bien al contrario: este Dios artero y la propia duda metódica tienen la intención última de mostrar la existencia de una idea simple e intuitiva de Dios capaz de garantizar la confianza en nuestro sano sentido común y, con ello, la libertad de pensamiento.

Para ello, utilizaremos básicamente dos argumentos: en primer lugar, mostraremos que la idea de *Deus veracissimus* es anterior a la de *Deus deceptor*, desterrando la imagen de que su presencia se deba a un recurso forzado para salir airoso de la duda hiperbólica. Antes bien, el *Deus deceptor* aparece posteriormente en la obra de Descartes, ya que no aparece en el *Discurso del método*, sino en las *Meditaciones* para mostrar mejor la peculiaridad de un *Deus veracissimus* que debe ser distinguido de toda otra imagen de Dios en base a la cual debamos dudar de nuestro sano entendimiento. El otro argumento que esgrimiremos tiene que ver con la importancia de reformular la imagen de Dios para evitar los casos conocidos por el filósofo francés de persecuciones producidas durante el Renacimiento. Si Descartes pasa a la historia de la filosofía como el primer filósofo moderno (considerando a los geniales filósofos renacentistas como

3. Para profundizar en esta disputa cfr. Alejandro Rojas, *El alcance de la moderna filosofía. Pensar en libertad* (Madrid: Síntesis, 2023); esp. el capítulo “La filosofía en el Renacimiento”.

filósofos de un período de tiempo intermedio entre la Edad Media y la Modernidad) es porque su racionalismo permite defender la confianza en nuestras facultades naturales, entre ellas fundamentalmente la *bona mens*; puesta en duda por aquellos que tienen la imagen de un Dios que nos habría hecho de tal modo que deberíamos censurar, arrestar e incluso evitar la inclinación natural de servirnos de nuestro propio entendimiento (recordemos los casos paradigmáticos mencionados de Galileo y Bruno)⁴.

2. DIOS EN DISPUTA: EL *DEUS DECEPTOR* Y EL *DEUS VERACISSIMUS* EN LA FILOSOFÍA CARTESIANA

La confrontación entre el *Deus Deceptor* y el *Deus veracissimus* es la confrontación entre una imagen de Dios que sirve para hacernos dudar de nuestra facultad de entendimiento (una imagen de Dios, decíamos previamente, que podría estar detrás, por ejemplo, de aquellos casos en que Dios es usado para condenar a algunos pensadores como Galileo o Bruno) y una idea de Dios, racional y por ello distinta de una idea facticia, en función del cual lo que debemos hacer es confiar en nuestras propias facultades naturales. No estamos pues ante una discusión insustancial, prescindible o accidental, sino ante la idea de fondo de unas reflexiones que, como sabemos, habrían recibido su impulso inicial ante el conocimiento del enfrentamiento entre la *Nueva Filosofía* y una imagen de Dios que servía para censurar el avance del conocimiento. Dios, defiende Descartes, no puede ser usado para hacernos dudar de nuestras facultades y en especial del entendimiento, porque esa imagen de Dios parece tener su origen más en una ficción humana que en una evidencia racional: “totumque hoc de Deo demus esse fictitium”⁵.

-
4. “Descartes believed he had constructed a metaphysical system cogent enough to the human experience of thought itself to undergird the growing confidence in Copernican science; to do so, he needed evidence on which to build a justification for scientific knowledge and theology. However, to complete this agenda—that is, to think truthfully about the physical world—skepticism had to be refuted”, Dennis Sansom, “Prudential Versus Probative Arguments for Religious Faith: Descartes and Pascal on Reason and Faith”, *Religions* 8, n° 8 (2017): a136.
 5. AT, IX-1: 16; AT, VII, 21: 19-20.

Un Dios racional, más bien al contrario que el anterior, sólo puede ser pensado como garantía de la verdad y el conocimiento. He aquí, por cierto, la idea central de la continuación del racionalismo por parte de Spinoza y Leibniz. La disputa con el empirismo a partir de Locke, y bajo el influjo de Newton, se jugará justamente en este terreno de cuestionabilidad, pues lo que defenderán los ingleses con argumentos difícilmente rebatibles es que nuestro conocimiento es finito porque se funda en la experiencia, de modo que, por ello, conviene ser precavidos y no confiarnos en exceso en nuestro uso de esta facultad natural influida por experiencias particulares y contingentes. Por el contrario, la importancia de Dios en el racionalismo tiene que ver con su defensa radical de que la verdadera y racional idea de Dios se convierte en la clave de bóveda para sostener la garantía de la confianza plena en nuestro propio *bon sens*. Evidentemente, si queremos evitar el error debemos ser precavidos a la hora de elaborar ideas complejas basadas en racionamientos que deberían ser cuidadosos. Pero las ideas simples, como la del propio Dios, pueden ser tomadas —gracias a esa misma idea simple de Dios— como indubitables. Se observa bien, por otro lado, el motivo de la crítica de Gassendi de *circultio* que comentábamos en la introducción.

Por supuesto, la crítica nietzscheana a finales del siglo XIX vendría a revelar que después del romanticismo y durante la primera revolución industrial se habría perdido la fe en aquel *Deus* garante de verdad y libertad de pensamiento que para Descartes era pilar⁶ estable de la *Nueva Filosofía* moderna. No se trata tanto de negar la experiencia religiosa, que podremos seguir viendo en autores como Kierkegaard, sino la puesta en cuestión de ese Dios racional que durante una época sostuvo el edificio de la filosofía moderna. Es ese el Dios del que Nietzsche dirá que ha muerto porque lo hemos matado⁷, aunque él mismo parece defender una nueva idea de Dios, dionisiaco desde luego y sólo accesible para los que tienen las orejas

6. Para profundizar en esta cuestión cfr. Ethel Menezes, “God, Eternal truths and the Rationality of the World in Descartes”, *Phenomenology and Mind* 15 (2018): 162-175.

7. Cfr. André J. Groenewald y Johan Buitendag, “Who is the “God” Nietzsche denied?”, *HTS* 61, n° 1-2 (2005): 143-163.

pequeñas; según da a entender en el “Del gran anhelo” de *Así habló Zaratustra*. Nos centraremos en este trabajo, por supuesto, en el análisis de la idea racional de Dios en la filosofía de Descartes.

3. LA IDEA RACIONAL DE DIOS EN DESCARTES

a. Naturaleza de las ideas

Antes de precisar el sentido de la idea de Dios en Descartes, conviene precisar el sentido en general de idea en Descartes. En las definiciones con las que comienzan sus *Rationes Dei existentia*, tras las respuestas a las segundas objeciones podemos leer: “Con la palabra idea, entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos”⁸. El término pensamientos traduce aquí la expresión *cogitationis*. El uso del término pensamiento puede ser problemático si para nosotros tiene un sentido restringido, pues para Descartes se trata de un término con el que pretende designar cualquier percepción inmediata en cuanto que tenemos conciencia de esa percepción⁹. Dirá en los *Principia*: “con el nombre de *cogitationis* entiendo todos los actos conscientes, en cuanto que tenemos conciencia de ellos”¹⁰. Podríamos definir, de esto modo, idea como percepción consciente. Dicha percepción, por otro lado, atendiendo a su origen Descartes la clasifica según la siguiente tabla: ideas innatas, ideas adventicias e ideas facticias. Las facticias serían aquellas ideas que tienen su origen en la ficción humana, las adventicias en la experiencia de realidades externas y las innatas tendrían su origen en la naturaleza humana. Atendiendo a esta clasificación podemos afirmar que la idea de *Deus deceptor* y la de *Deus veracissimus* no son meramente ideas opuestas, sino que la diferencia esencial entre ellas reside en su origen: la idea de *Deus deceptor* tiene su origen en la ficción humana (es una idea facticia), mientras que la idea de *Deus veracissimus* tiene su origen en la naturaleza humana (es, por ello, una idea innata).

8. *Rationes*, AT VII, p. 217.

9. Cfr. AT, VIII, 23.

10. *Principia*, AT, VIII, 7.

Es fundamental entender esta diferencia esencial para entender a su vez el sentido del *Deus veracissimus* en Descartes. En el caso del *Deus deceptor* se trata de una idea elaborada por los hombres, pero en el caso del *Deus veracissimus* es una idea innata. De este modo Descartes está mostrando que la idea de *Deus deceptor* (como la imagen de un Dios que, de existir, pudiera habernos dado un entendimiento poco fiable) no es una idea racional de Dios, sino una idea alumbrada por la imaginación humana (podríamos añadir quizás: presa de temores infundados y de deseos de poder cuestionables). Pero la idea de un Dios veraz, por el contrario, no tendría su origen —según Descartes— en la imaginación de los hombres, sino en una suerte de inclinación natural de la razón humana: nuestra razón se encuentra inclinada a pensar que Dios es veraz.

Gran parte de la explicación sobre el origen de la idea del *Deus veracissimus* tiene que ver justamente con un serio esfuerzo por dejar claro que en ningún caso esta idea tiene su origen en el yo finito. Así que, cuando decimos que tiene su origen en la naturaleza humana no estamos queriendo decir que es una idea producida por los hombres, sino una idea que los hombres por su naturaleza racional tienden a aceptar. Resulta realmente interesante el recurso a esta “tendencia racional” por parte de Descartes, que es la clave de lo que él denomina idea innata¹¹.

Por un lado, parece que efectivamente sería irracional pensar que no existe la idea de un ser perfecto¹², puesto que —dejando a un lado la cuestión nada secundaria de si existe realmente— la idea existe de hecho. No parece racional negar la existencia de dicha idea, aunque esto no significa necesariamente aceptar la existencia de dicha idea. Nótese que la importancia no está en la idea de un ser perfecto, ni siquiera en su existencia, sino más bien en nuestra

11. Más adelante nos haremos cargo de la discusión en torno a este recurso cartesiano que se mantiene presente en autores posteriores como, por ejemplo, el mismo Kant, quien en *Cómo orientarse en el pensamiento* (*Was heißt: Sich im Denken orientieren*) hará referencia a “una fe racional pura” (*ein reiner Vernunftglaube*) como indicador (*Wegweiser*) por el que el pensamiento especulativo puede orientarse en el campo de los objetos suprasensibles e incluso estar convencido de la existencia de Dios (cfr. AA, VIII, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, 142).

12. AT, VII, 46.

tendencia natural, al menos según Descartes, a pensar que debe existir realmente. Es aquí donde entra en escena el famoso papel del argumento ontológico que también analizaremos más adelante. Con independencia de esta cuestión, debe señalarse la importancia radical del diferente origen de la idea de un ficticio Dios y el Dios de la razón, que es en lo que quiero centrarme en este apartado.

Para entender el argumento de Descartes debemos tener en cuenta el siguiente razonamiento: de existir un Dios, lo racional —he aquí el sentido de la distinción— es pensarlo como un *Deus veracissimus*, pues aunque podríamos imaginar que Dios fuera artero y engañoso, lo racional es pensarlo veraz. Por supuesto, no se trata de saber mucho más sobre este Dios¹³. Podríamos, al menos según mi interpretación del argumento cartesiano, imaginar que este *Deus veracissimus* no existiera, pero racionalmente —esta sería la segunda parte de la cuestión— estaríamos más bien inclinados, según el filósofo francés, a afirmar su existencia. Dicha existencia sería garantía suficiente para fundamentar la convección humana de que debemos fiarnos de nuestras percepciones y sentido común. Comentaremos más adelante el argumento ontológico con más detalle, para analizar los comentarios sobre la validez de esta argumentación, pero me quiero detener por el momento en resolver esta otra cuestión: la afirmación de esa tendencia racional propia del innatismo en la filosofía de Descartes es suficiente para negar la existencia de un Dios artero que nos infundiera desconfianza sobre nuestra *bona mens*.

b. Deus veracissimus como idea simple e innata

Al considerar que la idea de *Deus veracissimus* es innata, se señala una

13. “Descartes concludes that the object of our idea of God must have more objective, formal, or eminent reality than that of any other idea. But the object of the idea of God is no a further idea, and so does not have objective reality; and the only thing with enough eminent reality to produce God is God himself. This means that God has more formal reality and is more separable from other objects than anything else. And to be separable from other things, at least to this extent, is surely the same as to be a substance”, Boris Henning, “Substance, Reality, and Distinctness”, *Prologomena* 7, n° 1 (2008): 5-20, 18-19.

suerte de predisposición natural¹⁴ a tener dicha idea. No se trata, pues, de que no podamos pensar que Dios no exista, sino de que la idea de un Dios veraz no tiene su origen ni en la ficción humana ni en la realidad exterior, sino que se trata de una inclinación innata natural de la razón. La idea de Dios, puesto que dicha idea existe ya que estamos buscando su origen, es explicada como una idea innata por Descartes para distinguirla de la idea/imagen de un *Deus deceptor*, cuyo origen sí sería la ficción humana. Insisto: a mi juicio la clave de la argumentación cartesiana es que, según él, aunque podamos imaginar un Dios malo, tendemos a pensar intuitivamente que Dios es bueno. No pretendo en este trabajo defender el éxito de esta distinción, sino marcar y sacar a la luz el esfuerzo cartesiano por distinguir estas dos ideas acerca de Dios, porque a mi parecer son fundamentales para entender el objetivo central de la filosofía cartesiana: encontrar en Dios un auténtico garante para la libertad de expresión y conocimiento que durante el Renacimiento estaba en peligro justamente por el funcionamiento de una imagen de Dios que, desde la filosofía de Descartes, diríamos que tiene su origen en la ficción humana. De hecho, el interés real de Descartes no creo que sea tanto el de mostrar la existencia real del *Deus veracissimus*, sino que se trata más bien de rechazar la imagen de un Dios que nos habría hecho de tal manera que no debiéramos guiarnos de nuestro propio sentido común ni de nuestras propias facultades naturales.

Dicho de otro modo, a mi juicio el punto capital de la argumentación cartesiana es este: no es racional imaginar un Dios en nombre del cual nos condenen al arresto domiciliario por pensar los temas de la llamada *Nueva Filosofía*, ni en nombre del cual nos quemen en la hoguera por seguir nuestras reflexiones, incluso aunque a veces puedan parecer extrañamente teosóficas sobre lo indeterminado. Lo racional es inclinarnos a pensar que la idea de Dios sólo puede servir para garantizar el uso libre de nuestras facultades naturales. Unas facultades que, por supuesto, él mismo nos habría dado. Ninguna otra idea de Dios es racional.

14. *Notae in programma*. AT VIII-2, 357-358; cfr. Sergio Rábade, *Descartes y la gnoseología moderna* (Madrid: G. del Toro, 1971), 111.

Claro que Descartes considera que podemos errar, pero sólo al nivel del juicio: todas las cosas que percibimos con claridad y distinción han de ser verdaderas “gracias a Dios”. Los empiristas ingleses, que tampoco cuestionarán la idea de Dios¹⁵, defienden —a diferencia del racionalismo cartesiano— que dicha idea es sin embargo compleja y elaborada, y en absoluto una idea simple. Es fácil comprender la tesis empirista. En realidad, también para Descartes Dios puede ser una idea compleja, pero una cosa es lo que podemos llegar a pensar de Dios y otra distinta es esta idea simple sobre Dios que, aunque no agota todo lo que podemos decir o pensar sobre él, sí que bastaría para desterrar toda censura sobre la *Nueva Filosofía*. Una idea ciertamente simple acerca de su existencia: la idea simple de un Dios bueno y veraz.

Según el filósofo francés, no habría otro modo de explicar esta idea simple más que recurriendo a esa tendencia innata que los empiristas criticaron, por considerar que las ideas simples sólo pueden tener su origen en la experiencia. La discusión con Descartes tiene que ver con que, según él, se está señalando un origen distinto de la experiencia para una idea simple (siendo la simplicidad la garantía de indubitalidad). A Descartes no le interesa salvar la veracidad de una idea compleja basada en juicios, sino sencillamente la simplicidad de la idea del *Deus veracissimus*. No se trata de una idea compleja de Dios que incluya muchos predicados ni juicios que tomemos por verdaderos, sino que sencillamente se queda con la idea simple de un Dios veraz. Él también estaría de acuerdo en que en lo complejo puede haber error, y creo que incluso aceptaría la prudencia empirista especialmente a la hora de entender la imagen no racional de un *Deus deceptor*.

El coste parece bien pequeño: eliminar todo contenido complejo de la idea de Dios, reducirlo a una suerte de inclinación natural

15. Lo que quiero decir con esta expresión que parece amenazar con descuidar las diferencias entre los empiristas, es que lo propio de los autores empiristas no es poner en cuestión la idea de Dios, sino declarar su complejidad. En el siguiente sentido: incluso Hume se refiere a la idea de Dios como una idea que surge en nosotros a partir de nuestras esperanzas, miedos y deseos desde los cuales llegamos a ideas complejas como la de dignidad o la idea de un Dios perfecto.

a pensarlo veraz. De Dios no tendríamos, pues, un conocimiento comprensivo, sino un conocimiento suficiente¹⁶ que Descartes considera innato con la intención de señalar “cierta disposición o capacidad” de tenerlo¹⁷. O, dicho de otra manera: sólo somos capaces de la idea de una unidad de perfecciones que hacen de Dios un ser veraz por inclinación natural, lo que Descartes explica como es sabido mediante el argumento de la marca del artista: “esse in nobis tanquam notam artificis operi impressam”¹⁸.

No es de extrañar el éxito y pasión con la que el racionalismo moderno discutió esta tesis. Leibniz, por ejemplo, cree estar convencido de haber creído mostrar que esta idea de Dios es racional y su existencia posible cuando afirma que la única razón suficiente es lo que denomina *ratio existentiae*, que Ángel Luis González describe como una exigencia racional de existencia o tendencia a existir¹⁹. Leibniz defiende la teoría de los posibles que luchan, según la cual las esencias posibles luchan por lograr la existencia. Una argumentación que será discutida por autores como Crusius dando lugar a un interesante debate del que más adelante me haré eco y cuyas consecuencias pueden aún observarse en el modo en el que Hegel concibe la *Wirklichkeit*. De momento, y para no distraernos del asunto en cuestión, es preciso mantenernos en la filosofía de Descartes.

Con el término ideas innatas, lo que quiere señalar Descartes es pues que se trata de una idea *mibi ingénitas* como la de triángulo, la de mente o la de cuerpo²⁰. Estas ideas, como la de triángulo²¹, no son inventadas (*finguntur*)²². Cuando distingue entre ideas racionales e ideas inventadas está ya funcionando la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón. Podemos decir así que las ideas innatas son las verdades de razón: verdades que la razón tiende a pensar. Se trata de señalar el particular papel que juega lo que podríamos

16. AT, VIII, 140.

17. AT, VII, 50.

18. AT, VII, 372.

19. Cfr. Ángel Luis González, “Introducción”, en G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y Científicas II* (Granada: Comares, 2010).

20. Carta a Mersenne del 16 de junio de 1641, en *OPb II*, 337-338.

21. AT, IX, 51.

22. AT, VIII, 357-358.

denominar la inclinación natural de la razón a pensar ciertas cosas, como que un triángulo tiene tres lados. A diferencia de la idea de hipogrifo, que tiene su origen en la ficción, la idea de triángulo es racional, porque mientras que podríamos pensar hipogrifos de distintas formas, no podríamos pensar triángulos que tuvieran más o menos de tres lados. Estamos inclinados por naturaleza a afirmar que los triángulos tienen tres lados y cualquier otra afirmación nos parecería irracional. Es lo mismo lo que Descartes pretende señalar sobre Dios: aunque podríamos imaginar e inventar un Dios artero, estamos inclinados a pensarlo veraz, hasta el punto de que no es posible entender la existencia de un *Dios deceptor*; su existencia sólo puede ser fingida.

Para apreciar la importancia de esta cuestión en la obra de Descartes no debemos atender al modo en el que nos presenta la idea de Dios, sino en lo que está siendo rechazado: no es racional pensar en Dios como un *Deus deceptor*. Lo importante del argumento es, pues, la falta de racionalidad del *Deus deceptor*. De todas formas, que no sea racional dicha imagen de Dios mantiene aún en el aire la racionalidad del *Deus veracissimus*, ya que alguien podría pensar que se trata también de una idea imaginada. Pero no es que lo imaginemos bueno pudiéndolo imaginar malo, sino que, aunque podamos imaginarlo malo, tendemos a entenderlo como bueno. Sería para Descartes, lo diré de este modo, algo así como una gracia de Dios para permitirnos confiar en nuestras facultades naturales y en especial en nuestro entendimiento. Por supuesto, gracias a esta idea de Dios podremos diseñar un nuevo mundo en el que se defienda la libertad de expresión y pensamiento²³.

c. Origen y debilidades del argumento ontológico

Expuesta la importancia y el buen objetivo del argumento ontológico,

23. Por supuesto, defender la libertad de pensamiento no es en Descartes igual que pensar de cualquier manera. Las críticas cartesianas a la magia, la alquimia o la teosofía residen justamente en que la libertad de pensamiento necesita de un esfuerzo por contener al pensamiento dentro de unas reglas que nos permitan asegurar el conocimiento y no tomar lo falso por verdadero.

deberíamos sacar a la luz algunas discusiones al respecto. Quizás, lo justo sea recordar que es un argumento propio del racionalismo medieval, siendo su creador San Anselmo, quien lo utiliza justamente para afirmar que la esencia buena y veraz de Dios no es fingida. Él hacía girar su tesis en torno al *aliquid quo maius cogitari potest* que da lugar a la idea de *ens perfectissimum*. Desde la recepción cartesiana, especialmente influidos por la versión de Leibniz, se tiende a pensar más que en un ente perfecto en un *ens necessarium*, en la medida en que se intenta establecer su necesaria existencia en función de su esencia. Para entender en su justa medida el debate moderno, debemos aceptar que la cuestión no es si existe esa idea de Dios, porque ciertamente es evidente que la idea existe²⁴, sino que el problema reside en su *probatio*.

El punto de vista de Leibniz es que si el ser perfecto (Dios) es posible, entonces existe. Es, por ello, una proposición modal, cuya clave reside —como dije antes— en la idea de que si la suma de las perfecciones es compatible (la esencia divina del *ens perfectum*) entonces es necesario que exista. Al actuar de este modo, Leibniz destruye el pilar principal de la argumentación cartesiana, porque, en lugar de hacer basar el peso de la argumentación en la simplicidad, introduce la cuestión acerca de una argumentación adecuada. Ya no estaríamos pues ante una idea simple, sino ante un razonamiento en torno al cual van a discutir distintas voces como Wolff, Baumgarten, Crusius o el mismísimo Kant. Wolff sabrá distinguir hábilmente un principio del ser (*principium essendi*), un principio de causalidad (*principium fiendi*) y un principio del conocer (*principium cognoscendi*), es decir: una cosa es la razón de la posibilidad, otra la causa de su actualidad y otra la proposición por la que se entiende la verdad de otra proposición. Basándose en estas distinciones, que veremos después también en Schopenhauer, Crusius habla de una razón de la cosa (causa eficiente) y una razón del conocimiento. Dentro de la razón del conocer, distingue entre la razón del conocer que algo es y la razón del conocer por qué algo es. Estas distinciones le permiten advertir que el argumento ontológico sólo se centra en la razón del

24. AT VII, 83-86.

conocer que algo es. Pero, sobre todo, sirve para lanzar una fuerte crítica al argumento ontológico: para saber si algo existe deberíamos partir, por el contrario, del principio de causa eficiente. Esto se conoce como la falacia del equívoco. Crusius acepta que en el concepto de ente perfecto esté incluida la existencia, pero rechaza que esto sirva para afirmar su existencia real. Algo que parece continuar Kant al afirmar que la existencia no es un predicado real. Se puede observar que en el argumento ontológico parecen actuar una noción de existencia “mental” y una noción de existencia “extramental”, de modo que conseguiría probar la posibilidad real *a priori* de la idea Dios (razón del conocer), pero no afirmar su existencia (razón del ser). Lo cual no debe ser entendido tanto como una crítica, sino como un intento de mejorar un argumento que en estos autores adquiere distintas expresiones y finezas.

En estas, por supuesto, no entraremos, porque no es lugar éste para desarrollarlas, sino más bien para mostrar que desde Leibniz se ha producido una ruptura con respecto al espíritu original del argumento ontológico cartesiano que, en lugar de estar basado en la argumentación y el método, tiene su fuerza en la simpleza. La idea de Dios, tal y como la presenta Descartes, es una intuición simple de la mente. De hecho, será mucho más contundente: lo importante no reside en si existe o no (el paso de la razón del conocer a la razón del ser en la que se enreda el racionalismo alemán), sino que la pretensión de Descartes bien parece tener la siguiente intención: que de existir un Dios, es una intuición simple y nada compleja, racional y *a priori*, concebirlo como *Deus veracissimus*. Y ello por lo siguiente: porque el recurso al *Deus veracissimus* no tiene como objetivo principal probar su existencia, sino presentarla como la única idea racional en contra de la imagen de un Dios fruto de una imaginación que conjetura que podríamos haber sido hechos de tal forma que erráramos al pensar por lo que debíamos desconfiar de nuestro sentido común²⁵.

25. “Descartes argues, one cannot form a real or complete idea of God (to use terminology he employs elsewhere) without thinking also that God exists. Just as one cannot form a real or complete idea of a mountain without a valley or of a triangle without the angle-sum property so one cannot form a real or complete idea of

Voy a apoyar el peso de la fundamentación para sostener la idea que acabo de afirmar con un argumento que sea, espero, razón suficiente de su veracidad.

d. La anterioridad del Deus veracissimus con respecto al Deus deceptor

La correcta interpretación del *Deus veracissimus* no tiene que ver con la aparición del *Deus deceptor*, como si se redujese a una suerte de superación del aparente callejón sin salida al que la duda metódica le habría conducido. Su lugar en la filosofía de Descartes es independiente al problema generado por el artero dios, lo que se puede mostrar fácilmente atendiendo, por ejemplo, a su aparición cronológica: en el *Discurso del método* podemos encontrarnos la idea de este Dios veraz sin que haya aparecido aún el Dios artero. En la cuarta parte del *Discurso del método* Descartes desarrolla los tres argumentos que muestran la racionalidad de la idea de Dios como garantía de un conocimiento que no estaba condenado a dudar de sí mismo²⁶. Estos argumentos, expuestos sucintamente, dicen así: que nuestra naturaleza imperfecta no puede pensar lo perfecto, que la idea de perfección existe y que su único origen debe ser un ser perfecto. Este ser perfecto garantiza que nos fiemos de nuestros sentidos porque no es racional pensar que funcionan imperfectamente.

En el *Discurso del método* no se encuentra la referencia al *Deus deceptor*. Para justificar la duda le basta atender a la falibilidad de los sentidos, al uso indebido de la razón o a la imposibilidad de distinguir la vigilia del sueño. La entrada de la duda hiperbólica

God without existence. That God exists is necessary but not logically necessary. According to Descartes, then, God created us with the capacity to discover by reason alone that God exists and did so by implanting in us ideas on the basis of which to infer that God exists. Only because we are able to discover God-created necessary but not logically necessary truths that are innate in us can we come to know of God's existence", Danielle Macbeth, "Descartes on the creation of the eternal truths", *Acta Baltica Historiae et Philosophiae scientiarum* 5, n° 1 (2017): 5-27, 19.

26. Sobre la influencia del escepticismo en Descartes cfr. Angela Gonçalves, "The influence of septicism in the creation of the cartesian method", *Kalagatos* 13, n° 26 (2016): 45-53.

tiene lugar después, en las *Meditaciones*. Al parecer, entretanto habría estado releendo a Suárez. Como ha señalado Francisco T. Baciero estas lecturas posiblemente habrían tenido lugar en 1640: “Descartes estudió precisamente las *Disputaciones Metafísicas* de Suárez después de haber redactado el *Discurso del método*, y en concreto, en 1640, a raíz de la controversia con el padre Bourdin”²⁷. Resulta que, en sus *Disputationes*, Suárez se refiere en la novena disertación a la polémica distinción entre un Dios o ángel *malus* y un Dios veraz²⁸. Descartes, parecería querer situar su propia reflexión en torno a un Dios veraz garante del conocimiento humano con relación a esta idea de la *Disputatio de falsitate* de Suárez, representante autorizado de la filosofía tradicional²⁹.

Pero este recurso al genio maligno no obedece a una idea nueva en Descartes, sino más bien al intento de aproximar su discusión a un contexto tradicional que servía para promover ese diálogo abierto que Descartes, contra la actitud en disputa de su época, pretendía. No se trataba, según Descartes, de rechazar un tipo u otro de filosofía, sino de rechazar justamente la actitud dogmática de censurar al otro, proponiendo en su lugar que centremos el esfuerzo en el método para evitar el error (sea lo que sea lo que pensemos). Su *Deus veracissimus* era para él clave: permitía confiar en nuestras propias facultades naturales. Una confianza que, desde luego, no es nueva en las *Meditaciones*, sino que es también clave en el *Discurso del Método* e incluso inspira sus *Reglas para la dirección del espíritu*³⁰. Me atrevería incluso a afirmar que se trata de una idea inicial de su

27. Francisco T. Baciero, “El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes”, *Pensamiento*, 63, n° 236 (2007): 303-320, 313.

28. Cfr. *DM*, 2, 7: 204.

29. Conviene citar, por su repercusión, el intento de Gouhier de situar en Cicerón un antecedente del *Dieu Trompeur*: “on trouve même chez Cicéron une préfiguration de l’hypothèse du Dieu trompeur”, Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes* (Paris: Vrin, 1962), 35. Muy interesante me parece también —aunque ha sido recibido con cierta polémica— el estudio de García-Hernández en el que destaca la influencia en este recurso cartesiano de un autor mucho menos conocido: Plauto. Cfr. Benjamín García-Hernández, *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano* (Madrid: Tecnos, 1997).

30. Cfr. Alejandro Rojas, *El alcance de la filosofía moderna* (Madrid: Síntesis, 2023), 62-64.

propia filosofía: una idea que, sirviéndome de sus palabras, expresaré como sigue: “totumque hoc de Deo demus esse fictitium”³¹, porque se ha utilizado para que no confiemos en nuestra facultad de pensar por nosotros mismos.

Lo que pretendo es mostrar que no existe una subordinación del *Deus veracissimus* al *Deus deceptor*, que la aparición del *Deus veracissimus* no está subordinada a la aparición del *Deus deceptor*. De hecho, debemos pensarlo al revés: es justamente porque ese *Deus* es el único racional, por lo que deberíamos incluso poder afirmar que toda otra idea de Dios es facticia. Lo que hace en las *Meditaciones* es aprovechar su conocimiento de la filosofía de Suárez para presentar esta idea, a mi juicio, de un modo muy ingenioso. La sospecha cartesiana de que la imagen de un Dios sobre el que fundamentar la censura sea la imagen de un Dios *fictitium* (vid supra), es lo que permite la distinción entre un *Deus deceptor* y un *Deus veracissimus*, porque parece que deberíamos llegar a afirmar que en lugar de habernos limitado sabiamente y racionalmente a la idea simple del *Deus veracissimus*, nos hemos tradicionalmente excedido (siguiendo su explicación del error en relación con la *amplitudo voluntatis*) imaginado un Dios que no sólo podría no ser fuente de verdades, sino incluso un motivo para dudar de nuestras propias inclinaciones intelectuales. Al menos, así parece estar ocurriendo en aquellos casos en los que en nombre de Dios se censura (condenan, queman, persiguen...) a los filósofos para que no piensen libremente por miedo a que sus facultades, aquellas con las que Dios los ha dotado, los indujesen a error; lo que sería no sólo malo para ellos, sino también para la sociedad. Según Descartes, el Dios de la razón, en el que tenderíamos a pensar inicialmente³² —aunque sólo podamos afirmar de él la posibilidad de su existencia—, es más bien un Dios garante de verdades. Alguien en quien apoyarnos para confiar en nuestra capacidad para pensar por nosotros mismos.

Lo importante, lo diré así, no es mostrar mediante el argumento ontológico que Dios existe necesariamente, sino —al menos

31. AT, IX-1: 16; AT, VII, 21: 19-20.

32. Y, por supuesto, el mismo Dios se habría encargado de que esta idea estuviera innata y no fuera el resultado de ninguna deducción o reflexión posterior.

es así la diferencia esencial que observo entre Descartes y los otros racionalistas que discuten acerca del argumento ontológico— mostrar que la idea simple de un *Deus veracissimus* es la única idea de Dios propiamente racional y, según la cual, deberíamos poder des- terrar toda otra idea de Dios por fabulosa y, diría más, por peligrosa, porque impediría defender la libertad de pensamiento y expresión. O lo que es lo mismo, impediría defender la confianza en nuestro sano sentido común. Ese que, más bien al contrario, deberíamos esforzarnos en proteger e impulsar su desarrollo en la sociedad sin miedo a sus consecuencias.

4. LA IDEA DE DIOS EN LA EDAD MEDIA

La cuestión acerca de la idea de Dios no es, por otro lado, un tema nuevo de la filosofía moderna³³. No debemos escurrir la cuestión, aunque compleja, de la disputa entre realistas y nominalistas al respecto. Es evidente que la pérdida de una idea de Dios que nos sir- viera para garantizar el conocimiento está relacionada con la apa- rición de la idea de un Dios propiamente nominalista. Tradicio- nalmente Dios había sido considerado fuente de verdad, de hecho, desde San Agustín de Hipona se había recurrido a Dios como luz que permite superar el escepticismo. Es sabido que este recurso a Dios había sido una tendencia recurrente durante la filosofía medie- val, al menos hasta el nominalismo. Según los filósofos nominalistas, el fundamento de las ideas universales (las verdades) no debemos buscarlo fuera de nuestra propia naturaleza humana, porque —al ser ideas humanas— no tienen en Dios su último fundamento. De hecho, según el nominalismo, las ideas no tendrían como origen un correcto conocimiento de la naturaleza, sino que serían meros modos humanos para organizarnos ante una naturaleza incompre- sible en sí misma y donde no reside ningún universal *in re*.

33. No hace falta recordar, por ejemplo, la importancia de la obra de Gilson en lo que respecta a la valoración positiva de la tradición medieval y su relación con la filosofía moderna. Cfr. Etienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 1981) y Etienne Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris: Vrin, 1951).

El primer gran nominalista en este sentido puede haber sido Duns Escoto, que distingue tres intenciones distintas cuando hablamos de universal. En *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis* distingue, por un lado, entre el universal *in concreto* y el universal en *actu indeterminatum*³⁴. Podríamos referirnos a ellos como universal lógico y universal metafísico. En un sentido hablamos de un nombre o concepto universal, mientras que en un segundo sentido podemos hablar del *phantasma*³⁵ y de la *speciem intelligibilem*. Es decir, podemos distinguir en este sentido del universal en la naturaleza común (el fantasma) y el objeto inteligible que se generaría al concausar el fantasma con el entendimiento agente³⁶. Para Duns Escoto no se trata del mismo universal, sino de dos sentidos distintos del universal. Como explica Antonio Pérez: “Mientras el fantasma es un objeto intencional singular, sensible y extenso, la especie inteligible es un objeto intencional universal, inteligible y absolutamente inextenso”³⁷. También Tomás de Aquino había hablado de una abstracción (iluminación del intelecto agente) del universal a partir del fantasma. Pero mientras que para Tomás de Aquino se trataba, en un sentido profundamente aristotélico, de una suerte de desmaterialización, en el caso de Duns Escoto se produce un interesante giro nominalista: la naturaleza común es ciertamente indiferente al universal en sentido propio; se reduce a una suerte de fundamento objetivo del universal en sentido propio que, según Escoto es el lógico. De uno y otro se distinguiría el universal metafísico (la especie inteligible), elaborado por el intelecto agente.

Las tesis de Ockham serán aún más extremas que las de Escoto, pero lo dicho aquí nos basta para entender que, según el nominalismo, el universal lógico es un producto del entendimiento ante el cual la naturaleza es indiferente. Entender el origen de las ideas no tiene que ver, pues, con entender cómo somos capaces de comprender el universal real, sino comprender cómo somos capaces

34. *QMA* VII, q. 18, 6.

35. *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1, 215-216, No. 357.

36. Cfr. *Ordinatio* I, dist. 3, pars 3, q. 1, 231-232, No. 381.

37. Antonio Pérez-Estévez, “Entendimiento agente y abstracción en Duns Escoto”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2022): 125-145, 138.

de generar universales lógicos. Dios, en el nominalismo, no es fundamento de la verdad de las ideas, ni tampoco su origen. Por ello, podemos decir que Descartes recupera una tesis clásica, pero debemos afirmarlo con cierta precaución, porque lo hace en un esquema propiamente nuevo en el que ya no se utiliza el elaborado discurso escolástico: su intención última no tiene que ver con lidiar con estas cuestiones metafísicas acerca de los universales, sino —como vengo insistiendo— devolver una confianza en la razón que permita superar los dos grandes problemas del renacimiento: el dogmatismo (el enfrentamiento sin interlocución posible que divide a los defensores de la *Nueva Filosofía*, de la filosofía tradicional y el misticismo entre bloques que se acusan respectivamente de impedir la filosofía verdadera en nombre de una supuesta falsa filosofía) y el escepticismo, que —con Montaigne como máximo representante— saca a la luz la realidad de una contienda más caprichosa que bien argumentada, y a la que Descartes, como luego Newton y Locke intentarán poner remedio poniendo el énfasis en el método para evitar el error, pero que encuentra en el racionalismo cartesiano su primer representante (considerádoselo por ello primer filósofo moderno), siendo su arma principal (aunque discutida posteriormente) el proyecto de promover una nueva idea de Dios cuya fuerza resida en su simplicidad y en base a la cual no haya ningún lugar para impedir a nadie seguir su propia inclinación a pensar los temas que le interese, siempre que ponga buen cuidado en evitar el error al pensar.

No es que Descartes recupere la antigua idea de un Dios garante, porque en su contexto histórico, la explicación propuesta por Descartes es más cercana a las tesis del voluntarismo nominalista que a la del intelectualismo realista defendido por otros autores como Tomás de Aquino³⁸. Y es normal que sea así, como creo que ocurre también en otros autores del Renacimiento. A riesgo de ser simplista, la réplica de Descartes al nominalismo inglés es que Dios no habría querido cualquier mundo, sino uno bueno, porque no

38. Cfr. Pedro Lomba, “Deus deceptor. En torno a los conceptos de potencia, trascendencia y racionalidad en la metafísica de Descartes”, *Anales del Seminario de Metafísica* 45 (2012): 65-93.

considera racional pensar que Dios podría haber querido un mundo imperfecto donde nuestros sentidos y facultades nos engañasen. Desde un punto de vista podemos decir que lo único que puede aportar a la discusión es que pensarlo de otro modo es imaginar algo que va en contra de la intuición innata de la propia racionalidad humana: no dudamos de nuestro sentido común, y no parece que tengamos ningún motivo para hacerlo. Puede parecer poca cosa, y sin embargo, Descartes revolucionará la filosofía moderna al asegurar que no tenemos ningún motivo racional para dudar de la fiabilidad de nuestro sano sentido común, lo más valioso llega a decir Descartes al comienzo del *Discurso del método*, poniéndonos una vez más en aviso de su auténtico objetivo filosófico.

5. LA INFLUENCIA DEL *DEUS VERACISSIMUS* CARTESIANO EN LA FILOSOFÍA MODERNA

Según he pretendido mostrar en el desarrollo de este trabajo, la revolución cartesiana tiene que ver con su empeño en fundamentar racionalmente que no tenemos ningún motivo de duda —Dios mediante— para cuestionar nuestro sano sentido común. Se sitúa aquí la piedra de bóveda de una nueva época en la que la razón será la protagonista y que acabará por desembocar en lo que llegaremos a conocer como el siglo de las luces. Unas luces que ya no eran las de Dios, porque éste ya no es pensado como causa agente del conocimiento, sino como garante del mismo. Y así, confiando en nuestras propias facultades, la filosofía moderna se embarca sin miedo ni dudas en la crucial tarea de repensar nuestro lugar en el mundo y un nuevo régimen social donde se defienda en serio la libertad de expresión y pensamiento³⁹.

La idea simple de *Deus veracissimus* no es sólo un intento de escapar del recurso hiperbólico a la aparición en la meditación de un Dios artero y engañador, sino que tendría un sentido originario

39. Una defensa que en Descartes tiene desde luego el matiz de que dicho pensamiento libre debe plegarse a ciertas reglas que le evitan errar. Matiz que en otros autores como Spinoza se encuentra mucho menos presente.

y nuclear dentro de la filosofía de Descartes. He mostrado en el desarrollo de este trabajo que debe entenderse justamente a la inversa: el recurso al *Deus deceptor* es un intento de mostrar más claramente la diferencia entre la racionalidad de la simplicidad del Dios veraz, por un lado, y el carácter imaginativo y ficticio del Dios artero (que, además, aparece después cronológicamente en la filosofía de Descartes por influencia de la lectura de las *Meditaciones* de Suárez), por otro. Según el análisis llevado a cabo en este trabajo, ni siquiera es nuclear analizar la validez del argumento ontológico para poder afirmar la existencia de ese Dios, sino que en la filosofía de Descartes el objetivo parece más bien sentenciar que dicha idea simple de Dios es la única racional y, por ello, una idea que no nace de la imaginación y que, siendo simple, es verdadera.

La influencia de este *Deus veracissimus* en los filósofos modernos posteriores a Descartes es evidente. Fue así, por ejemplo, entre los llamados ocasionistas: Johannes Clauberg (1622-1665), Louis de la Forge y Géraud de Cordemoy (1620-1684), Arnold Geulincx (1624-1669) y Nicolás Malebranche. Estos autores, que en general intentan responder al problema del dualismo planteado por Descartes, defienden que Dios es la última causa de las cosas; un mediador entre nosotros y el mundo. Dicho rápidamente: Dios, con ocasión de nuestras decisiones voluntarias, actúa como causa verdadera. Pero, a mi juicio, el ocasionismo —como también vimos que ocurría entre los pensadores del argumento ontológico— se detiene en una cuestión, que —aunque importante— no atiende a la intención profunda de Descartes, según hemos defendido en el desarrollo de este trabajo. Son autores racionalistas, pero más que profundizar en la fundamentación del mismo se centran en desarrollar aspectos puntuales del racionalismo. Digamos que la tesis central del racionalismo es la confianza o convicción en un uso de la razón capaz de un conocimiento universal, verdadero y necesario.

Aunque podemos hablar de un racionalismo antiguo (representado por Parménides) y un racionalismo medieval (representado por San Anselmo y Escoto Eriúgena), el racionalismo moderno tiene unos rasgos propios. Parece ser habitual considerar al racionalismo parmenídeo un racionalismo metafísico y al racionalismo medieval

un racionalismo epistemológico. Este segundo tipo de racionalismo es más cercano al racionalismo moderno. En el caso de San Anselmo, su racionalismo se observa en su confianza en la razón para encontrar, cuando intenta pensar a Dios, un conocimiento *a priori* del mismo. En el caso de Escoto, su racionalismo va asociado a su defensa clara y manifiesta de la autonomía de la razón respecto de toda autoridad: *nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget*. Se habla en estos autores de racionalismo porque defienden la capacidad de la razón para alcanzar verdades universales. Esta misma confianza en la razón se observa también en el racionalismo moderno, pero su defensa es mucho más radical, porque convierten a la razón en una razón suficiente para conocer la verdad. Esta convicción, en plena crisis religiosa y filosófica, parecía ser un pilar para construir un nuevo sistema filosófico, que Descartes inaugura al mostrar la racionalidad de esa confianza a partir de la racionalidad del *Deus veracissimus*, pero que Spinoza intenta culminar a su modo con un sistema completo y ordenado donde este Dios se convierte en una suerte de manantial de expresiones naturales infinitas (infinitas en número y finitas en su expresión).

Spinoza había sufrido cómo su familia, para evitar ser considerados marranos⁴⁰, se trasladaba a Holanda. Allí, lejos de ser respetado llegará a ser repudiado (excomulgado y expulsado) por los suyos. Sus ideas no encajaban con las del pueblo judío holandés que, incluso, intentó matarlo. Escribió, abandonado por sus familiares y por los judíos, una obra perdida que, con el nombre *Apología*, defendía como idea fundamental que debíamos ser fieles a nosotros mismos. Pienso que toda su biografía y bibliografía posterior muestra hasta qué punto Spinoza se comprometió con este ideal de fidelidad,

40. En España se denominaba marranos a quienes hacían cosas declaradas anatemas, tras supuestamente haberse convertido. Los musulmanes usaban en Castilla la expresión *muharrám* (cosa prohibida) para referirse a la prohibición de comer cerdo, compartida por judíos y musulmanes. Este término empezó a designar directamente el objeto prohibido (el cerdo) y posteriormente también se empleó para designar, obviamente con desprecio, a aquellos conversos que, sin embargo, seguían manteniéndose fieles a sus antiguas tradiciones y costumbres. El término empezó a ser utilizado sólo para referirse a los judeoconversos, mientras que a los conversos del islam se les llamaba moriscos.

cuya defensa apasionada alcanza su formulación más brillante en la noción de *conatus*. Con este término se refiere al deseo fundamental de conservar el propio ser. No se trata sólo de evitar la muerte y conservar la vida, sino de ser fieles a nuestra propia naturaleza y sus inclinaciones. Todas las demás pasiones parecen poderse medir en función del *conatus*, es decir, en función de si nos sirven o nos impiden la conservación de nuestro propio ser.

Spinoza sabe que la sociedad⁴¹ no siempre nos permite ser fieles a nosotros mismos, que algunas veces, por poner algún ejemplo, intenta que hagamos lo que cree que es mejor para nosotros (como él vio que pasaba con los católicos castellanos) y otras, por poner otro ejemplo, intenta que no hagamos lo que queremos por miedo a que les perjudiquemos (como le pasó en Holanda). Pero lo que debería realmente hacer la sociedad, según defiende Spinoza en su *Tratado teológico-político*, es velar por que podamos hacer lo que deseamos: proteger a los ciudadanos para que puedan mantenerse fieles a su propia naturaleza. La defensa de este proyecto moderno y revolucionario alcanza sin duda una cumbre muy especial en su defensa *in ordine geométrico* de una *Ética* sustentada sobre una idea de Dios que sirve para fundamentar el mayor empeño en potenciar nuestras potencialidades naturales. Todo en la naturaleza es concebido como *extensio attributum Dei*, y este Dios como única sustancia existente. No se me ocurre mayor razón para defender que debemos liberarnos de todas aquellas pasiones tristes que nos impiden desplegar nuestras potencialidades, ni idea política más revolucionaria que la de que el Estado deba garantizar el derecho de cada ciudadano a ser fiel a sí mismo.

Pero esta reivindicación no está exenta de polémica, porque no todos comparten esa ciencia intuitiva capaz de contemplar a Dios en todas las cosas y que todo está perfectamente ordenado y conectado. De hecho, esa idea de Dios resultaba extraña para la mayoría de sus coetáneos (Kahler, More, Leibniz, Velthuyse, Stoupe, van Blyenberg, Clarke o Berkeley entre ellos). Al igual que le pasaba a Descartes, su racionalismo estaba fundamentado sobre una idea muy

41. Sobre el tema de las pasiones y las ideas inadecuadas cfr. Jonathan Bennett, *Un estudio sobre la Ética de Spinoza* (México: FCE, 1990).

particular de Dios, que aunque actuaba como el *Deus veracissimus* cartesiano y nos permitía defender nuestro libre pensamiento sin aceptar autoridades externas y sin miedo a estar haciendo algo contrario a lo querido por Dios (al fin y al cabo, o bien Dios —siendo bueno— nos había hecho así —Descartes— o bien nuestros mismos deseos son expresión del mismo deseo divino —Spinoza). Pero este Dios, como ponían de manifiesto los críticos a Descartes en las *Objecciones y respuestas* publicadas junto a las *Meditaciones* y en mucha mayor medida los críticos al panteísmo spinozista, parecía no ser ya el Dios de la fe. De hecho, bien cierto es que mientras que Descartes parece ser muy precavido al intentar no ir en contra de la fe cristiana ni el dogma cristiano en lo referente a un Dios bueno y creador, en el caso de Spinoza sí se aleja mucho más que Descartes de esa idea tradicional de Dios. Si es posible una interpretación cristiana del Dios de Spinoza es una tarea que asumirá el idealismo alemán después de Kant (y no sin librarse de las acusaciones de ateísmo que también sufrió Spinoza).

Un precedente de este intento idealista, y también un conocido crítico de Spinoza, fue Leibniz, quien asumirá la tarea nada sencilla de conciliar por primera vez el Dios racionalista con el Dios cristiano, lo que a mi juicio intenta conseguir mediante la defensa de un *principium rationis sufficientis* según el cual el mismo mundo es necesariamente como es porque, aunque no tiene una necesidad lógico-matemática y según el principio de no contradicción es contingente, es expresión de un Dios bueno que —siendo él *ultima causa rerum*— no podría haber querido ni querrá un mundo distinto. Este deseo, inquebrantable e inalterable, estaría impreso en el apetito de cada *Mónada* individual y singular. La marca del creador en su criatura, cuya apetición debe ser entendida como cierta tendencia natural a pasar de una percepción a otra y, en aquellas que son capaces de apercepción, de una apercepción a otra. Llenaba el mundo, de este modo, de una energía cinética o *principium vitae* (a la que denomina *vis viva*) que hacía que el movimiento del mundo fuese, progresivamente, hacia su más acabada expresión y perfección.

Por supuesto, su defensa, tampoco está exenta de problemas. Serán los llamados empiristas los que con mayor reacción se

enfrenten en este tiempo a los intentos del racionalismo moderno. Sin poner necesariamente en duda la existencia de Dios, dudan de la capacidad de la razón y señalan de entre sus límites uno bien claro: la experiencia. Esta convicción epistemológica impedía el recurso a una idea simple e intuitiva de Dios, haciendo de toda idea de Dios una idea compleja, y nos obligaba a ser prudentes con respecto a los logros de la razón humana. Siendo así, algunos autores hablan de un escepticismo empirista, especialmente en autores como Hume. Pero lo cierto es que el empirismo no es un enemigo de la confianza en la razón: los empiristas estaban convencidos igualmente de que el método empirista permitiría corregir los excesos de la razón y encontrar verdadero conocimiento. De modo que podría decirse que se sigue pensando en ese mismo *Deus veracissimus* cartesiano, sólo que ahora bajo la forma de un *Deus sive methodus* ya claramente desligado de todo intento filosófico de conciliación con el Dios de la tradición, en el cual —aunque se pueda seguir creyendo— ya no estará puesta la *ratio* para la confianza en los resultados y el buen uso del entendimiento humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baciero, Francisco T. “El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes”. *Pensamiento*, 63, n° 236 (2007): 303-320.
- Bennett, Jonathan. *Un estudio sobre la Ética de Spinoza*. México: FCE, 1990.
- Descartes, René. “Meditationes de Prima Philosophia”. En *Ouvres de Descartes*, editado por Charles Adam y Paul Tannery, vol. VII, L. Paris: Cerf, 1641 [ed. 1904].
- Descartes, René. “Meditations et principes”. En *Ouvres de Descartes*, editado por Charles Adam y Paul Tannery, vol. IX, L. Paris: Cerf, 1641s [ed. 1904].
- Descartes, René. “Principia Philosophiae”. En *Ouvres de Descartes*, editado por Charles Adam y Paul Tannery, vol. VIII, L. Paris: Cerf, 1644 [ed. 1905].
- Duns Scotus, Johannes. “La Ordinatio”. En *Opera Omnia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.

- Duns Scotus, Johannes. “Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis”. En *Opera Omnia*, VII. Paris: Vives, 1894.
- García, Juan Pedro. “La consideración de las ideas innatas en Descartes y la problemática del conocimiento de lo físico”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 11 (1994): 77-94.
- García-Hernández, Benjamín. *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Gilson, Etienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp, 1981.
- Gilson, Etienne. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1951.
- Gonçalves, Angela. “The influence of septicism in the creation of the cartesian method”. *Kalagatos* 13, nº 26 (2016): 45-53.
- González, Ángel Luis. “Introducción”. En G. W. Leibniz, *Obras filosóficas y Científicas II*. Granada: Comares, 2010.
- Gouhier, Henri. “Le grand trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne”. En *Études cartésiennes. Travaux du IX Congrès International de Philosophie*, 69-73. Paris: Vrin, 1937.
- Gouhier, Henri. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962.
- Henning, Boris. “Substance, Reality, and Distinctness”. *Prologomena* 7, nº 1 (2008): 5-20.
- Kant, Immanuel. „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“. En *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, VIII: Abhandlungen nach 1781. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- Lomba, Pedro. “Deus deceptor. En torno a los concetos de potencia, trascendencia y racionalidad en la metafísica de Descartes”. *Anales del Seminario de Metafísica* 45 (2012): 65-93.
- Macbeth, Danielle. “Descartes on the creation of the eternal truths”. *Acta Baltica Historiae et Philosophiae scientiarum* 5, nº 1 (2017): 5-27.
- Pérez-Estévez, Antonio. “Entendimiento agente y abstracción en Duns Escoto”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2022): 125-145.
- Rábade, Sergio. *Descartes y la gnoseología moderna*. Madrid: G. del Toro, 1971.

- Rojas, Alejandro. *El alcance de la filosofía moderna*. Madrid: Síntesis, 2023.
- Sansom, Dennis. “Prudential Versus Probative Arguments for Religious Faith: Descartes and Pascal on Reason and Faith”. *Religions* 8, n° 8 (2017), <https://doi.org/10.3390/rel8080136>
- Spaemann, Robert. “Le sum dans le cogito sum”. En *Le Discours et sa méthode*, editado por Nicolas Grimaldi y Jean-Luc Marion, 271-283. Paris: PUF, 1987.
- Suárez, Francisco. *Metaphysicarum disputationum*, IX. Lippii: Maguncia, 1605.

El impulso originario de Eros en la teoría del deseo de Jacques Lacan

The originary impulse of Eros in Jacques Lacan's theory of desire

CRISTINA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía
Ciudad Universitaria, Pl. Menéndez Pelayo, s/n,
Moncloa - Aravaca, 28040 Madrid
crisgonzalezemc2@gmail.com
ORCID: 0009-0000-2719-4405

Resumen: El objetivo de este ensayo es mostrar que no es la pulsión freudiana, sino la concepción del deseo como falta propuesta por Lacan, la que se corresponde a la interpretación filosófica del personaje mítico de Eros. A través del análisis de la causa, meta y flujo del deseo, será posible encontrar ese impulso primigenio representante de la batalla de la vida contra la muerte, del empuje de lo Real contra lo Simbólico.

Abstract: The purpose of this essay is to illustrate that it is not the Freudian drive, but the conception of desire as a lack proposed by Lacan, which corresponds to the philosophical interpretation of the mythical character of Eros. Through the analysis of the cause, goal and flow of desire, it will be possible to find this primordial impulse representative of the battle of life against death, of the push of the Real against the Symbolic.

Palabras clave: Eros, Deseo, Simbólico, Real.

Keywords: Eros, Desire, Symbolic, Real.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

González Fernández, Cristina. "El impulso originario de Eros en la teoría del deseo de Jacques Lacan", *Anuario Filosófico* 58/2, 353-367 (2025). <https://doi.org/10.15581/009.58.2.004>



RECIBIDO: OCTUBRE DE 2023 / ACEPTADO: NOVIEMBRE DE 2024

ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.58.2.004

INTRODUCCIÓN: EL PRINCIPIO ORIGINARIO DEL UNIVERSO

Los mitos se sirven de lo extraordinario, sin embargo, son ejemplares: suponen un reflejo en el que mirarse, tanto para imitar como para huir. En el siguiente ensayo, trataremos de abordar la cuestión del deseo desde una perspectiva psicoanalítica, sirviéndonos de la figura griega mítica de Eros, posteriormente renombrado por los romanos como Cupido.

En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos¹.

Desde estas palabras recogidas en las primeras páginas de la *Teogonía*, puede desprenderse una concepción de Eros como el más antiguo de los dioses, como un impulso primigenio que permitió el movimiento de todas las cosas. Para los griegos, Gea era el campo y Eros, el conjunto de fuerzas. Ambos actuaban como marco general donde se desarrollaría toda la narrativa de la generación del mundo, a la que estarían sometidos todos los que viniesen detrás, hasta nuestros días.

Robin Hard lleva a cabo una exposición de la figura de Eros como “la personificación del amor o, quizá sea más preciso decir, la personificación del deseo”², asumiendo, al igual que Hesíodo, que “Gea, Tártaro y Eros son realidades primordiales”³. Según su concepción, heredada de los autores clásicos, “Eros aparece en este momento tan temprano porque es el motor que conducirá los procesos de emparejamiento y procreación que hará que todo lo demás llegue a ser”⁴.

1. Hesíodo, *Obras y fragmentos* (Madrid: Gredos, 1978), 76.

2. Robert Hard, *Mitología griega* (Madrid: La esfera de los libros, 2008), 54.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, 55.

Sabemos que el mito es un medio de explicar el mundo con lenguaje poético. Tiene carácter colectivo, por lo que expresa la forma de pensar de una colectividad. Por esta razón, la idea del amor y el deseo como motor de todas las cosas no puede ser recogida sino de la propia realidad para después reflejarse en un relato con personajes ficticios. Si llevamos a cabo un rápido análisis de las decisiones y los actos llevadas a cabo por los seres humanos, descubrimos que casi la totalidad de los mismos responden al impulso de Eros. A menudo escuchamos la expresión de “el amor mueve el mundo”, pero esta idea se expande todavía más si, desde una perspectiva psicoanalítica, entendemos que otras aspiraciones como el poder o el dinero también desembocan, en última instancia, sobre la cuestión del deseo.

En *Más allá del principio del placer*, Sigmund Freud toma la figura de Eros para hacer referencia a las pulsiones de vida⁵ y la contrapone a Tánatos, como representante de las pulsiones de muerte o de destrucción.

El objetivo de este ensayo es el de analizar los componentes míticos de Eros localizados más allá del concepto de pulsión articulado por Freud. Para ello, nos serviremos de las teorías del deseo utilizadas por Jacques Lacan, culminadas en la clínica del *objeto a* y en uno de sus aforismos más famosos: “no hay relación sexual”⁶.

EROS COMO IMPULSO: PULSIÓN Y DESEO

En los mitos clásicos, Eros es presentado como una fuerza antigua y todopoderosa⁷, como un viento que agita el corazón del poeta⁸ y se lleva a Psique volando hasta el valle. En *Eros, el dulce-amargo*, Anne Carson también estudia la figura mítica en esta línea: “Se mueve el deseo. Eros es un verbo”⁹.

Desde la teoría articulada por Lacan, el deseo se explica desde la misma naturaleza: como energía transformada, vectorizada y

5. Sigmund Freud, *Obras completas (XVIII)* (Buenos Aires: Amorrortu, 1984), 51.

6. Jacques Lacan, *Seminario 19 ...o peor* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 13.

7. Hard, *Mitología griega*, 55.

8. *Ibidem*, 264.

9. Anne Carson, *Eros el dulce-amargo* (Buenos Aires: Fiordo, 2015), 33.

dirigida a un objeto del Yo. Para el psicoanalista, tanto la pulsión como el deseo se manifiestan como un empuje.

La diferencia radica en que el empuje de la pulsión es constante, con la forma de un flujo rotacional permanente que gira alrededor del borde del *objeto a*, un objeto causa de deseo que siempre falta (mirada, voz, pecho...) y que da cuenta de la incompletud del sujeto. El recorrido circular de la pulsión alrededor del vacío constituido por la pérdida de este objeto no se cierra nunca, sino que siempre se sigue gozando.

El empuje del deseo, por el contrario, es variable. Puede ser comprendido desde la imagen del fuego. Según Lacan, el deseo se esboza en el margen donde la demanda se desgarrar de la necesidad¹⁰. Esta falla se produce porque en la demanda siempre hay algo más allá de la satisfacción, un resto causado por el momento en que la palabra fragmenta las necesidades, modelándolas según la lógica del significante. Podemos comprender mejor la diferencia entre pulsión y deseo a través del siguiente ejemplo: por un lado, la pulsión tiene lugar cuando el niño manifiesta su ansia de pecho, un *objeto a* perdido; por el otro la presencia del deseo puede percibirse en su ansia de madre.

El deseo se produce en el más allá de la demanda por el hecho de que al articular la vida del sujeto a sus condiciones, poda en ellas la necesidad, pero también se ahueca en su más acá, por el hecho de que, demanda incondicional de la presencia y de la ausencia, evoca la carencia de ser bajo las tres figuras del nada que constituye el fondo de la demanda de amor, del odio que viene a negar el ser del otro, y de lo indecible de lo que se ignora en su petición¹¹.

10. El concepto de demanda hace referencia a la transformación de la necesidad biológica en palabras, transformación de la que siempre queda un resto imposible de traducir al lenguaje y una excedencia del significante que no se encontraba en la necesidad primera.

11. Jacques Lacan, *Escritos 2* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1971), 609.

Sobre la ausencia a la que Lacan hace referencia, nos encontramos con que “Eros nunca nos mira desde el lugar en que lo vemos nosotros. Algo se mueve en el espacio intermedio. Y eso es lo más erótico de Eros”¹². Del mismo modo que Psique no podía observar al dios, el ser humano construye fantasías sobre la base de la ausencia del objeto de amor: imagina un más allá proyectado sobre un velo mediador.

En cuanto al odio mencionado, debemos tener en cuenta que tanto Homero como Safo “coinciden en presentar a la divinidad del deseo como un ser ambivalente, amigo y enemigo a la vez, que carga a la experiencia erótica de una paradoja emocional”¹³. Podemos concluir que “el amor y el odio convergen en el deseo erótico”¹⁴.

Por último, en el mito de Eros y Psique nos encontramos con ese indecible en la petición al que hace referencia Lacan. Las hermanas de Psique tratan de negar el ser de su amante y, al no haber simbolizado la demanda del mismo, al cargar con el peso de la relación imaginaria, la princesa termina por girarse y desvelar su identidad.

De esta manera, se hace patente como las características del empuje de Eros se plasman con mayor exactitud en el concepto cambiante de deseo que en la uniformidad de la pulsión.

EROS COMO FALTA: EL OBJETO A

En el *Banquete*, Aristófanes relata el mito del andrógino primitivo, un ser compuesto por ambos sexos¹⁵ que fueron separados por el rayo de Zeus¹⁶ y condenados a buscarse entre ellos para restaurar su unidad¹⁷.

Para Lacan, la separación viene a significar que el sujeto se distancia del sentido que le procura el Otro, entendiendo este Otro con mayúscula como una construcción simbólica que organiza las

12. Carson, *Eros el dulce-amargo*, 229.

13. *Ibidem*, 16.

14. *Ibidem*, 21.

15. Platón. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (Madrid: Gredos, 1988), 222-223.

16. *Ibidem*, 224.

17. *Ibidem*, 225-226.

relaciones humanas y estructura el lenguaje. Es ese Otro al que le hacemos una demanda y esperamos respuesta. También representa el lugar de la ley, aunque para algunos sujetos puede estar concentrado en una figura concreta, como puede ser el padre, la madre o Dios.

Con la separación de este Otro, el sujeto se coloca como falta en ser, como incompleto, y recupera el goce¹⁸ a través de su localización en las zonas erógenas, que ya es un goce localizado y humanizado alrededor del *objeto a* al que ya hemos hecho referencia.

En el *Seminario 11*, Lacan trata el *objeto a* como el objeto de satisfacción perdido descrito por Freud. A medida que avanza su enseñanza, ya no considera este *objeto a* como perdido, sino como un plus de goce, dando lugar a una multiplicidad de objetos pulsionales y no pulsionales a través de los cuales el sujeto se va a satisfacer.

Con todo, lo más característico del *objeto a* que se relaciona directamente con el mito de Platón es su naturaleza interna y externa, pues el sujeto lo echa en falta como parte de él pese a ser externo. El ejemplo más claro es el pecho materno, que el lactante considera parte de sí.

“La palabra griega eros denota «deseo», «falta», «deseo de eso que está ausente». El amante quiere lo que no tiene”¹⁹. En *Fragmentos de un discurso amoroso* se hace patente esta idea: “exploro el cuerpo del otro como si quisiera ver lo que tiene dentro, como si la causa mecánica de mi deseo estuviera en el cuerpo adverso”²⁰. Y es que el *objeto a*, pese a ser el eje en torno al que gira la pulsión, es entendido por Lacan precisamente como esa *causa* del deseo a la que Barthes hace referencia. “Cuando te deseo una parte de mí desaparece: mi deseo por ti consume una parte de mí. Así razona el amante en el borde del eros. La presencia del deseo despierta en él nostalgia de

18. El concepto de goce en la teoría de Jacques Lacan encuentra muchas similitudes con el concepto de pulsión de muerte en la teoría de Sigmund Freud. Podemos entender este goce como un exceso, como una energía del cuerpo que produce satisfacción en el displacer.

19. Carson, *Eros el dulce-amargo*, 23.

20. Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010), 90.

una totalidad”²¹, esa experiencia primordial de satisfacción irrepetible descrita por Freud.

Recordemos que en la *Teogonía*, Hesíodo relata como la castración de Urano dio lugar a Afrodita, diosa de la belleza, la sensualidad y el amor, así como madre de Eros en varias versiones del mito. Para Lacan, el deseo aparece con la castración simbólica, con la falta, la del sujeto y la del Otro.

Sobre esta falta sostiene Diotima parte de su argumentación, al afirmar, desde otras versiones, que Eros “es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente”²². Eros siempre está en falta: “el eros diferido, desafiado, obstaculizado, hambriento, organizado en torno a una ausencia radiante; representar el eros como falta”²³.

Posteriormente, Lacan lleva al plano de lo simbólico la definición hegeliana del deseo como deseo del Otro. Este Otro concierne al deseo del sujeto en la medida de lo que le falta, puesto que si no hay falta no hay deseo. Lacan afirma que necesitamos tener un lugar en el Otro que no esté definido, ¿pero por qué motivo? Por una parte, el sujeto necesita que el Otro sea potente, que tenga recursos para satisfacer su demanda, pero por otro lado necesita frenar al Otro en tanto que es un esclavo de su capricho, por eso le instala una falta, que desencadena la pregunta: ¿Qué quiere el Otro de mí? Como esa falta en el Otro le va a producir angustia, el sujeto incorpora esa falta, convirtiéndose en un sujeto deseante.

¿Qué es lo que se sigue de todo esto? Que el sujeto se identifica con el objeto que le falta al Otro. Por ello, Lacan se desmarca abiertamente de la visión unitaria que Freud tenía del Eros:

El goce del Otro (GA) —genitivo no subjetivo sino objetivo— y subrayé que es ahí que se sitúa muy especialmente esto que, creo que legítimamente, sanamente, corrige la noción que Freud tiene del Eros como de una fusión, como de una unión”²⁴.

21. Carson, *Eros el dulce-amargo*, 50.

22. Platón. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (Madrid: Gredos, 1988), 250.

23. Carson, *Eros el dulce-amargo*, 35.

24. Jacques Lacan, *Seminario 22. R.S.I.*, trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte (Buenos

También Anne Carson ha localizado, en la figura de Eros, el mismo mecanismo especular del deseo: “Tu falta es mi falta. No te desearía si no hubieras tomado una parte de mí, razona el amante (...) Eros es expropiación. Al cuerpo le roba miembros, sustancia, integridad y deja al amante, esencialmente, convertido en menos”²⁵.

Podemos concluir esta sección sosteniendo que aquello que causa el impulso de Eros, del deseo, es una falta en el Otro que se positiviza en el propio sujeto y lo hace susceptible de desear, superando la condición de un ser simplemente demandante.

EROS INFINITO: EL DESEO INSATISFECHO

Mientras que la meta de la pulsión es la satisfacción mediante la cual siempre vuelve al mismo lugar, Lacan considera que la meta del deseo es la insatisfacción. El psicoanalista articula el concepto de deseo como un juego de ganancias y pérdidas, pero que nunca puede satisfacerse. Esta realidad encuentra su explicación en la cuestión de la falta a la que nos hemos referido en la sección anterior: al desear un objeto perdido e irrecuperable (*objeto a*), este nunca es adecuado a la satisfacción. Si el deseo logra sostenerse aun estando a merced de un objeto imposible de recuperar, es gracias al mecanismo del fantasma, una ficción que el sujeto se inventa a través de objetos sustitutivos con los que espera alcanzar esa completud destinada al fracaso.

En el mito de Eros y Psique ya se nos revela esta naturaleza insatisfecha del deseo, pues cuando Psique satisface su deseo de observar a Eros, este desaparece: el deseo se ha esfumado. Es por esto que “debe mantenerse un espacio o el deseo se acaba”²⁶.

En el discurso histérico²⁷ planteado por Lacan, el deseo insa-

Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1974-1975).

25. Carson, *Eros el dulce-amargo*, 53-54.

26. *Ibidem*, 45.

27. Para Lacan hay solo cuatro discursos, cuatro formas de hacer un vínculo social. Cuando se pone en juego este vínculo afectivo, solo hay cuatro formas de establecerlo, desplegadas a través de un mecanismo con cuatro lugares (agente, verdad, Otro, producción) y cuatro elementos que van rotando al cambiar el discurso (S₁, S₂, a, \$). Los cuatro discursos serían: el discurso del amo o discurso del inconscien-

tisfecho es llevado al extremo. El sujeto histérico coloca su propia falta, su propia división (\$), en el lugar del agente. En vez de tapan su falta como hace el amo, la pone a la vista, en lo manifiesto, siendo su verdad oculta y su fuente el *objeto a*. Pone al significante amo (S_1) a trabajar para producir un saber destinado a una pérdida.

El amo se muestra impotente al no saber qué puede producir para devolver las cosas a su lugar de origen. El sujeto histérico plantea una objeción al discurso del amo y a la vez inaugura un nuevo discurso, una nueva forma de vínculo. En la clínica, estos pacientes arrojan su síntoma y colocan al analista en un lugar de saber para que les devuelva una verdad sobre ellos mismos. Cuando se produce este saber, el paciente se coloca en el lugar de la impotencia y la pérdida, no lo acepta. Su deseo siempre se queda insatisfecho porque su verdad es inalcanzable.

Por su parte, el deseo del neurótico obsesivo es un deseo imposible, por lo que permanece la insatisfacción.

Citando a la poeta Safo, Anne Carson da cuenta de esta fuerte ligadura entre el deseo y la insatisfacción: “Safo empieza con una manzana dulce y termina en el hambre infinita. Con su poema inconcluso nos enteramos de varias cosas sobre el eros. El alcance del deseo se define en la acción: bello (en cuanto a su objeto), frustrado (en su intento), infinito (en el tiempo)”²⁸. Sintetiza esta idea respondiendo a la siguiente cuestión: “¿Qué es lo que el deseante quiere del deseo? Sencillamente, quiere seguir deseando”²⁹.

Roland Barthes también se hace partícipe de esta búsqueda de deseo insatisfecho:

Para mostrarte dónde está tu deseo, vas a prohibírtelo, un poco (si es verdad que no hay deseo sin prohibición). X... desea que esté allí, a su lado, pero dejándolo un poco libre: ligero, ausentándome a veces, pero quedándome no lejos: es preciso,

te, el discurso histérico, el discurso universitario y el discurso del analista. Podemos encontrar los cuatro esquemas en Jacques Lacan, *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (Buenos Aires: Paidós, 1992), 29.

28. *Ibidem*, 48.

29. *Ibidem*, 190.

por un lado, que esté presente como prohibido (sin lo cual no habría deseo válido), pero también que me aleje en el momento en que, estando en formación ese deseo, amenazaría con obstruirlo³⁰.

Esta diferencia tan radical entre pulsión y deseo, en torno a la cuestión de la satisfacción, puede ser entendida como uno de los argumentos definitivos para entender la figura de Eros como más próxima al deseo que a la pulsión, en tanto esta sí logra satisfacerse.

LA EXCEDENCIA DEL DESEO

En su libro, *Las lágrimas de Eros*, Georges Bataille comienza su exposición partiendo de la relación existente entre la conciencia de la muerte en el Hombre de Neanderthal y la aparición del erotismo. Sostiene que es a partir de ese momento, cuando un ser viviente accede a la conciencia de la muerte, cuando se “opone la vida sexual del hombre a la del animal”³¹.

De forma paralela, en su *Seminario 22*, Lacan relaciona su dimensión de lo Real con la vida y lo Simbólico con la muerte, debido a su efecto de agujero³². Este seminario resulta especialmente interesante en tanto que lleva a cabo el estudio sobre aquello que se genera cuando tiene lugar un empuje³³ con su consecuente solapamiento entre las tres dimensiones. Asume que estos solapamientos no son puros, sino que aparecen efectos de excedencia e inscripción. Estas tres inscripciones o hendiduras que se producen las relaciona con los mecanismos de inhibición, síntoma y angustia propuestos por Freud en 1926.

Para nuestro estudio del deseo, debemos poner la atención en el empuje que se produce desde lo Real contra lo Simbólico, es decir, desde la vida hacia la muerte. En esta sección nos centraremos en la excedencia, dejando la inscripción para el siguiente apartado.

30. Barthes, *Fragments de un discurso amoroso*, 179.

31. Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros* (Barcelona: Tusquets Editores, 2002), 51.

32. Jacques Lacan, *Seminario 22. R.S.I.*

33. Bataille, *Las lágrimas de Eros*, 68.

Como consecuencia del empuje, tiene lugar dicha excedencia o sobrepuja de lo Real sobre lo Simbólico, que sería el *falo*. En este contexto, el falo puede ser entendido como aquello que el sujeto cree poseer para colmar el deseo del Otro. Esto significa que, para Lacan, cuando lo Real irrumpe en lo Simbólico, cuando la vida empuja contra la muerte, se genera el deseo. Volvemos a encontrarnos con la figura de Eros como impulso. Esto refuerza la idea de Bataille de que “el erotismo y la muerte están vinculados”³⁴.

Recordemos que lo Real no está simbolizado y que el problema de la psicosis es, precisamente, su condición de un Real a cielo abierto, sin mediación simbólica o imaginaria. Desde esta perspectiva, parece desvelarse la relación tantas veces aparente entre el deseo y la locura:

La esencia del hombre se basó en la sexualidad —que es el origen y el principio— planteándole un problema cuya única salida es el enloquecimiento. Este enloquecimiento aparece en la “pequeña muerte”. ¿Podría yo vivir plenamente esta pequeña muerte sino como una anticipación de la muerte definitiva?³⁵.

También Barthes escribe sobre esta relación: “Es como si el potocactor, el loco y el enamorado rehusaran erigirse en héroes de la palabra y servirse de la lengua adulta, de la lengua social inspirada por la malvada Eris: la de la neurosis universal”³⁶.

Es en este punto donde se puede introducir una última conexión entre el deseo y la poesía. Lo Simbólico haría referencia a la ley, a un lenguaje y sentido impuestos ya creados, mientras que lo Real está estrechamente relacionado con la creación desde una fuente interna. Y en tanto que el empuje de lo Real produce el deseo, cobra sentido la frase de Platón: “todo aquel a quien toque Eros se convierte en poeta”³⁷.

Queda trazada, por tanto, la concepción del erotismo y el deseo como fruto de un abordaje de la muerte desde la propia vida, tanto

34. *Ibidem*, 68.

35. *Ibidem*, 37.

36. Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, 125.

37. Platón. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (Madrid: Gredos, 1988), 235.

desde la perspectiva de Bataille como desde la enseñanza de Lacan. Esta articulación vida-muerte puede justificar en gran medida la ambivalencia del Eros como esa convergencia ya mencionada entre el odio y el amor.

LA INSCRIPCIÓN DEL SÍNTOMA

Como hemos adelantado, el empuje de la dimensión de lo Real en lo Simbólico tal y como es esbozado en la última enseñanza de Lacan, provoca no solo una excedencia de lo Real en lo Simbólico, sino también una inscripción de lo Simbólico en lo Real. Esta inscripción no es otra que el síntoma³⁸, una solución de compromiso provocada por el conflicto entre el deseo y la ley donde el significado queda reprimido y solo podemos acceder desde la pista aportada por el significante, como si se tratase de la Esfinge.

Eros aparece de la nada, con sus alas, para invadir al amante, para despojar su cuerpo de órganos vitales y sustancia material, para debilitar su mente y distorsionar su pensamiento, para reemplazar las condiciones normales de salud y cordura por la enfermedad y la locura³⁹.

Según Lacan, no hay relación sexual que no implique siempre un síntoma, un tropiezo: “el síntoma no es definible de otro modo que por la manera en que cada uno goza del Inconsciente en tanto que el Inconsciente lo determina”⁴⁰. Es en este punto donde la ambivalencia de este Eros dulce y amargo se hace más patente que nunca:

Los rasgos esenciales que definen a este eros ya han emergido a lo largo de nuestra exploración de lo dulce-amargo. El placer y el dolor simultáneos son su síntoma. La falta es el componente fundamental que lo anima⁴¹.

38. Jacques Lacan, *Seminario 22. R.S.I.*

39. Carson, *Eros el dulce-amargo*, 204.

40. Jacques Lacan, *Seminario 22. R.S.I.*

41. Carson, *Eros el dulce-amargo*, 94.

Debemos pensar que en lo Real están las marcas de goce que se han quedado registradas en el cuerpo y nunca han podido simbolizarse. El síntoma aparece como fruto de este empuje porque “a medida que uno lo maneja [a Eros] entra en contacto con lo que está dentro de uno, de manera súbita y desconcertante. Uno percibe lo que es, lo que le falta, lo que podría ser”⁴².

A diferencia de los animales, los seres humanos tenemos el instinto roto, por lo que el deseo se ha desmarcado de la necesidad. Los griegos eran conscientes de esta condición al imaginar el mito de Eros.

De esta manera, el deseo está, por definición, destinado a perseguir una falta que no encontrará nunca, se trata un impulso que siempre avanza hacia la insatisfacción. Es por ello que, junto con sus componentes creadores y placenteros, el deseo incluye una parte de sufrimiento en el propio ser, provocado por ese agujero que deja la inexistencia de la relación sexual.

CONCLUSIÓN: LA NO-RELACIÓN SEXUAL Y EL EROS AMENAZADO

A lo largo de este ensayo hemos tratado de reflejar cómo la visión freudiana del Eros, en tanto pulsiones de vida dirigidas hacia una unidad, pierde cierta fidelidad con respecto a la figura mítica, a la que sí se adapta, con mayor detalle, la concepción del deseo como falta propuesta por Lacan.

Las características del deseo que hemos analizado son: su flujo variable, el *objeto a* como causa del mismo, su meta insatisfecha, su existencia como excedencia de la dimensión de lo Real contra lo Simbólico (de la vida contra la muerte) y su consecuente inscripción en lo Simbólico como síntoma. Todas ellas parecen encaminarse hacia una de las conclusiones más polémicas de Lacan: la inexistencia de la relación sexual en tanto que no puede escribirse.

En los estudios sobre Eros encontramos afirmaciones con un alto grado de similitud: “Eros es siempre una historia en la que

42. *Ibidem*, 211.

interactúan el amante, el amado y la diferencia entre ellos. La interacción es una ficción planeada por la mente del amante⁴³.

De esta manera, desde la creación del mito hasta la actualidad, ha pervivido siempre la misma realidad humana referente a lo erótico: el objeto de deseo, en tanto faltante en la imagen del cuerpo, es siempre imaginado, por lo que no encaja con la realidad del amante de cada uno. La vía que cada uno utilice para salvar ese agujero es, precisamente, su mayor singularidad.

Podemos concluir que el impulso de Eros, en tanto deseo, ha estado presente desde los albores de la existencia humana hasta el día de hoy, en el que parece estar viviendo un proceso de desaparición como consecuencia del imperio de la técnica. Este concepto planteado por Martin Heidegger hace referencia a la consumación del proyecto metafísico inaugurado en la Modernidad, donde el Ser queda reducido a presencia y a dominio. Si traducimos estas nociones a la teoría psicoanalítica de Lacan, nos encontraríamos con un sistema que reniega de la imposibilidad de la relación sexual, que trata de cubrir la falta, reduciendo el deseo a un goce mortífero del significante.

De esta manera, la creación que surge de esa relación singular que cada uno mantiene con su falta se vería reducida a una fabricación uniforme, donde la Nada es rechazada ante la imposición de un gran orden basado en la jerarquización o en la dialéctica, sin espacios vacíos. La técnica intenta alzarse como un Otro completo, omnipotente, un Otro sin falta que aplasta al sujeto. La desesperación de la misma por cubrir toda necesidad, por formar un lenguaje universal sin agujeros, donde las respuestas llegan siempre antes de las preguntas, parece estar provocando una sofocación del deseo, pues cada vez disminuye más rápido su espacio donde emerger.

REFERENCIAS

Barthes, Roland. *Fragments de un discurso amoroso*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010.

43. *Ibidem*, 233.

- Bataille, Georges. *Las lágrimas de Eros*. Barcelona: Tusquets Editores, 2002.
- Carson, Anne. *Eros el dulce-amargo*. Buenos Aires: Fiordo, 2015.
- Freud, Sigmund. *Obras completas (XVIII)*. Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- Hard, Robert. *Mitología griega*. Madrid: La esfera de los libros, 2008.
- Hesíodo, *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1978.
- Lacan, Jacques. *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1971.
- Lacan, Jacques. *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Lacan, Jacques. *Seminario 19 ...o peor*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, Jacques. *El seminario 22. R.S.I.* Traducción de Ricardo E. Rodríguez Ponte. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1974-1975. Recuperado de: <https://psicoanalisisyfilosofia.wordpress.com/2016/10/27/seminarios-de-jacques-lacan-en-pdf/>.
- Platón. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos, 1988.

RESEÑAS DE LIBROS

BOOK REVIEWS

NIETZSCHE, FRIEDRICH

De la genealogía de la moral. Un escrito polémico. Edición, traducción y notas de Jaime Aspiunza, Tecnos, Madrid, 2024, 202 pp.

La editorial Tecnos publicó el año pasado en la colección “Los esenciales de la filosofía” el libro *De la genealogía de la moral* escrito por F. Nietzsche y vertido al español por Jaime Aspiunza. El traductor ofrece en este nuevo volumen independiente la revisión de la traducción, edición y las notas que realizó en 2014 para el IV volumen de las *Obras completas de Nietzsche*, de la misma editorial.

Si la conocida traducción de Andrés Sánchez Pascual es notable y pionera, podemos decir, tras leer por segunda vez *De la genealogía de la moral* en la traducción de Aspiunza, que esta destaca por ser especialmente fina de oído. En un formato físico muy agradable de leer y manejar, la lectura de Nietzsche se hace más placentera cuando la traducción refleja, dentro de lo posible, la fluidez de la pluma de Nietzsche. Como decía Thomas Mann, Nietzsche escribe maravillosamente bien en alemán. Su estilo fluye haciendo meandros, subiendo y bajando cascadas, pozas... algo que no es fácil de verter al castellano. No se trata de traducir solamente el ‘qué’ sino el ‘cómo’, y algo de ese ‘cómo’ puede intuirse en la traducción de Aspiunza. Como dice el propio traductor, se trata de una traducción que ha considerado el ritmo, la sonoridad y la música del alemán de Nietzsche, algo fundamental en el caso de este filósofo, ya que “en su escritura la fuerza connotativa es muchas veces más importante que la meramente denotativa”. La traducción respeta el gesto nietzscheano de “conectar el pensamiento con el movimiento pulsional del que surge, con el fundamento afectivo-instintivo que sostiene en el fondo sus ideas”.

Por ello, Aspiunza se ha tomado algunas libertades que contrastan con otras traducciones anteriores. Por ejemplo, los adverbios en alemán no tienen por qué tener 4, 5 o 6 sílabas, en castellano sí. Al traductor le parece no hacer justicia al estilo de Nietzsche cuando se traduce un adverbio de sílaba y media por uno de 5 sílabas (por ejemplo, “precisamente”). De ahí que haya optado por prescindir en muchos casos de varias partículas expletivas. Por otra parte, cuando no ha podido reproducir en castellano las “consonancias, aliteraciones, referencias paródicas, burlas, creaciones verbales y efectos sonoros”, al menos las ha señalado y recordado. Todo ello es el resultado de concebir la traducción como un oficio artesano: no se trata de cambiar una palabra por otra, un verbo por otro verbo, un nombre por otro nombre. La traducción tiene que sonar bien en castellano y para ello es imprescindible no solamente saber de filosofía, sino dominar con soltura y gracia el idioma al que se traduce. Como señala Aspiunza en otro lugar, “no hay que olvidar que en la traducción hay también *cierta* dosis de creación”, ya que para realizar una buena traducción de una obra filosófica “hay que pensar un poco [...], probablemente no en el mismo sentido en que decimos que Nietzsche o Heidegger pensaron, mas sí en el sentido, derivado, de extender por la trama significativa de la lengua de llegada al estilo de pensamiento que configura e impregna la obra del pensador traducido” (La traición traicionada – Hedónica).

Ahora bien, allí donde el autor no se ha tomado ninguna libertad, sino que se ha ceñido estrictamente al texto, es en la traducción del título del libro de Nietzsche: *De la genealogía de la moral* (*Zur Genealogie der Moral*) y no *La genealogía de la moral*. Este detalle es importante, ya que la traducción que se ha venido haciendo en el mundo hispánico da lugar a una confusión acerca de la obra. “La genealogía de la moral” evoca una obra definitiva, terminada y cerrada en la que Nietzsche expondría su pensamiento acerca de la moral, un compendio de la filosofía de Nietzsche sobre la cuestión. Sin embargo, nada más lejos de la realidad, ya que los tres ensayos del libro “no constituyen *la* genealogía, sino que son aportaciones a ella, a la genealogía”. En esta obra Nietzsche explica en qué consiste la metodología genealógica y ofrece tres intentos de practicarla en

lo relativo a la moral o, más concretamente, realiza una genealogía sobre las interpretaciones de lo bueno y lo malo, otra genealogía de la mala conciencia y, para terminar, otra genealogía de los ideales ascéticos. Por lo tanto, se trata de un proyecto más amplio que está inacabado y abierto al futuro. Así lo han visto también otros especialistas y traductores de la obra de Nietzsche que son referencia para la traducción de Aspiunza, como, por ejemplo, la traducción de W. Kaufmann y R. J. Hollingdale al inglés o la traducción de P. Wotling al francés. En este último especialista y traductor se ha apoyado Aspiunza a la hora de ofrecer las notas de contextualización que son de gran ayuda para comprender la perspectiva desde la que Nietzsche habla en cada texto.

En conclusión, esta versión es recomendable para cualquiera que esté interesado en leer por primera vez *De la genealogía de la moral*, pero también para el lector avanzado que ha leído la obra en otra traducción.

María Guibert-Elizalde (Universidad de Navarra)

mguibert@unav.es

DOI: <https://doi.org/10.15581/009.58.2.006>

PEIRCE, CHARLES SANDERS

Claves semióticas. Introducción y traducción por Sara Barrena, Cactus, Buenos Aires, 2024, 192 pp.

La reciente publicación de *Claves semióticas* por Editorial Cactus ofrece al lector hispanohablante una valiosa puerta de entrada al complejo y fascinante universo del pensamiento de Charles Sanders Peirce, uno de los pensadores más originales y relevantes del siglo XIX y una promesa para el pensamiento del siglo XXI. Esta selección de textos, traducidos e introducidos por Sara Barrena, se presenta como una herramienta fundamental para comprender las bases de la semiótica, disciplina de la que Peirce es considerado padre fundador. Pero el logro de esta colección no solo es acercar al lector textos para entender la disciplina de la semiótica según la propuesta

de Peirce, sino muestra de manera ejemplar, y con una elección tremendamente original de textos, que en dicha ciencia se entrecruzan las aportaciones más originales de Peirce al pensamiento y que hacen de la semiótica un estudio riguroso central que nos da claves en los campos de la metafísica, la lógica, la epistemología y la filosofía de la ciencia. A continuación, permítaseme reconstruir la importante aportación de Sara Barrena explicada en su introducción pero sobre todo dada en su elección.

La obra se destaca por la cuidadosa selección de textos que, si bien breves, logran capturar la esencia del pensamiento peirceano en torno a la semiótica. La inclusión de fragmentos de diferentes épocas y temáticas permite apreciar la evolución y amplitud de su pensamiento. Encontramos desde sus primeras reflexiones sobre la lógica (Texto 1 y 2) y la representación (Texto 3 y 6) hasta sus desarrollos más maduros sobre la naturaleza triádica del signo y la pragmática (Texto 7). Ahora bien, gracias a la cuidadosa selección de Sara Barrena, acompañada de breves pero sustanciosas introducciones a cada texto, uno puede testificar cómo la semiótica, la ciencia rigurosa de los signos, es una clave fundamental que da cuerpo a la teoría de las categorías de Peirce (Texto 3 y 5), estableciendo una importante conexión como la aplicación fundamental de su metafísica, su teoría del conocimiento y fenomenología (Texto 8, 9, 10, 11, 13, etc.).

Así sucede también con la correlación entre la ciencia de los signos y el entendimiento de la lógica y los tipos de razonamiento en la teoría de la inferencia como inducción, deducción e hipótesis (o bien abducción o retroducción) (Texto 9, 11, 13). Además, la propuesta de selección también muestra la necesaria conexión entre la teoría de los signos y los gráficos existenciales, que es el sistema formal más original y heurísticamente poderoso propuesto por Peirce y que se han de entender como un estudio de signos (*tipos*, en la clasificación de Peirce) que revelan la “forma de la relación” fundamental en todo estudio de estructuras que es científico (Texto 14). En este sentido también la ciencia de los signos aclara la teoría de la percepción y de la cognición, mostrando el dinamismo anti-cartesiano por el que Peirce diluye la dicotomía moderna que

profesa que hay un mundo fenoménico de cosas en sí inaccesible y un sujeto que está encerrado en un potencial solipsismo por un velo de “experiencia” (Texto 2, 15, 16 y 17). Por medio de los textos que Barrena selecciona, uno puede notar cómo los signos son en efecto los puentes y mediaciones necesarios que ayudan a entender que el ser humano es un signo en el continuo de signos que es el universo de la experiencia, para explicar este asunto. Permítaseme un ejemplo: uno no dice que “hay movimiento en un objeto” sino que “un objeto está en movimiento”, de manera análoga, el estudio de los signos permite hacer notar que el ser humano se entiende a sí mismo como un signo inmerso en un continuo de signos y por tanto estar consciente es estar inmerso de manera auto-controlada (p. 157) en dicha consciencia, en otras palabras: es más apropiado decir “el ser humano está en la consciencia” que “el ser humano tiene una consciencia”. El continuo semiótico de la realidad también ayuda a relativizar, como Peirce lo hace de manera tajante en las cartas a Lady Welby seleccionadas en *Claves Semióticas*, la distinción “sujeto-objeto” en el sentido moderno (Texto 12, 16 y 17).

Otro aspecto fundamental de la selección es la relevancia de la semiótica para el desarrollo y concepción de la práctica científica. La filosofía de la ciencia de Peirce concibe a esta como una actividad auto-controlada, sistemática y colaborativa de interpretantes (Texto 8 y 13). La ciencia más que información producida es una actividad de interpretación rigurosa siempre abierta a la experiencia, su meta es la búsqueda desinteresada de la verdad que le da un valor religioso (Texto 13) y la asocia a las ciencias normativas que nos llevan a apreciar el *Summum Bonum* de lo admirable en sí mismo.

Una contribución importante de *Claves Semióticas* se encuentra en entender la conexión entre la semiótica y el pragmatismo de Peirce, pues se muestra cómo el corazón del pragmatismo, es decir, la máxima pragmática, recibe su cabal entendimiento, interpretación y prueba en el contexto de la teoría de los signos (Texto 14). Con ello también Peirce muestra que su trabajo temprano en la época del *Metaphysical Club* en los años 1860s está conectado a su interpretación de su aportación como figura fundante del pragmatismo (Texto 15). Además, la selección también muestra en qué sentido Peirce

utiliza la teoría de los signos para entender el debate contra el psicologismo (Texto 2 y 16), su entendimiento de la cognición, y con ello también se propone en la selección su reseña sobre trabajos de William James (Texto 4), Bertrand Russell y Victoria Welby (Texto 12), ilustrando cómo las aportaciones de Peirce se entienden, frente a estos pensadores, desde su semiótica.

La traducción de Sara Barrena se caracteriza por su rigor y precisión. Se percibe un esfuerzo por mantener la fidelidad al texto original, sin sacrificar la fluidez y naturalidad en español. La traductora logra sortear con éxito los desafíos que presenta la prosa de Peirce, a menudo densa y cargada de tecnicismos, haciendo accesible su pensamiento a un público más amplio. Algunas decisiones de la traducción acusan un castellano más peninsular, por lo que en algunas de estas instancias hubiera sido útil el poder contar con una nota de traducción al pie de página. No obstante, la principal fortaleza de esta edición reside en la introducción de Sara Barrena. Con claridad y erudición, contextualiza la obra de Peirce, ofreciendo una guía precisa para navegar por los textos seleccionados y entender el plan de la selección. La autora no solo resume las ideas principales de Peirce, sino que también las conecta con debates contemporáneos en semiótica y filosofía, demostrando la vigencia y relevancia de su pensamiento.

Si bien *Claves semióticas* no pretende ser una obra exhaustiva, cumple con creces su objetivo de introducir al lector en el pensamiento semiótico de Peirce, y contribuye a profundizar el trabajo que la misma Sara Barrena hizo en introducir al mundo hispano el seminal texto de Peirce con su traducción e introducción de 2007: *La lógica considerada como semiótica* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007). La selección de textos, la traducción cuidada y la esclarecedora introducción la convierten en una obra indispensable para estudiantes, académicos y cualquier persona interesada en explorar las bases de la semiótica y el pensamiento de uno de los filósofos más influyentes de la modernidad. *Claves Semióticas* es una obra ideal para estudiantes de filosofía, semiótica y comunicación, así como para cualquier persona interesada en el pensamiento de Peirce, pero también es una aportación fundamental en el mundo de los estudios hispánicos

sobre Peirce, pues muestra una visión coherente de la unidad semiótica del pensamiento de Peirce.

Paniel Reyes Cárdenas (Oblate School of Theology /
The University of Sheffield)

preyes@ost.edu; pansbert@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15581/009.58.2.007>

CABALLERO BONO, JOSÉ LUIS

La lógica y la imagen, Editorial Comares, Granada, 2024, 97 pp.

Se trata de un libro muy original dado que el autor, el profesor José Luis Caballero Bono, lleva a cabo una conjunción entre la lógica clásica y el arte. Su objetivo es ofrecer una iniciación a la lógica clásica de la mano de algunas imágenes que se han hecho tanto de ella como de algunos temas de los que trata. Se amigán diálogos entre inferencia racional y expresión plástica, aunando así dos creaciones del ser humano: la lógica y el arte.

Es un libro muy pertinente en estos tiempos de abandono de la lógica clásica tanto en los estudios de Bachillerato como en los universitarios. Es una manera amable de introducir pedagógicamente a los lectores en los principales temas de la lógica, pero contando con el mundo luminoso de la belleza y del amor.

El autor muestra un conocimiento serio de la lógica y, a la vez, de las imágenes que propone para unir ambas disciplinas. Las imágenes que ha recopilado en este libro son fruto de su observación en varias ciudades, museos y bibliotecas. Ha sabido unirlas a los diversos temas de la lógica que, a la vez, explica con precisión y claridad. Sin pretender ser un manual de lógica ni un libro de historia de la misma, no pierde de vista el aspecto pedagógico de transmisión de esta importante disciplina.

La primera parte trata de representaciones de la lógica, llamada también dialéctica, como arte liberal. Estas imágenes empezaron en los reinos de Francia del siglo XII y dilatan su presencia hasta la Europa cristiana del Barroco. De este modo, la primera

parte del libro lleva el siguiente título: “Imágenes de la lógica como arte liberal”.

El profesor Caballero elige diez imágenes de la lógica como arte liberal: la mujer con una cabeza de perro (*Hortus Deliciarum*), el esclarecido maestro Aristóteles (Catedral de Chartes), un doctor con las manos cortadas (Sepulcro de Ramón LLull), la vieja con dos serpientes (Púlpito del Duomo de Pisa), mujer y podadera o tijera de esquilar (Museo del Duomo de Florencia), la mujer completamente armada (*Margarita Philosophica*), mujer con arco y flechas (Ayuntamiento de Lemgo), la mujer con los cuernos de la luna (Monasterio de El Escorial), el Dios Mercurio con caduceo (Tapiz de Castroje-riz), y cuando la lógica no está representada.

Al tratarse de una reseña que no puede extenderse en demasía, voy a elegir una de las imágenes que más me han llamado la atención y que al autor explica exhaustivamente: la mujer con una cabeza de perro. En primer lugar, el autor nos narra su historia que comienza en las postrimerías del siglo XII. De entonces proviene el códice monacal de una obra titulada *Hortus deliciarum*. La autora, la abadesa alsaciana Herrada de Landsberg, ha querido dar a conocer aquí un conjunto de saberes como verdadero alimento del espíritu. Esos saberes, son las artes liberales y por su alcance de modelación de la persona y rigor, cabe llamarlas también disciplinas. Todas ellas están sujetas a la filosofía. La guerra franco-prusiana provocó la pérdida del manuscrito custodiado en Estrasburgo, la capital de Alsacia. Sin embargo, nos ha quedado una copia fiel realizada un siglo antes, con la iluminación miniada del ciclo de las artes liberales. El artista nos lo presenta al modo de rosetón de una catedral que deja pasar la luz. Y, a continuación, comienza su explicación. Así, la figura circular contiene la secuencia de las siete artes liberales según la tradición asentada en época romana. Pero todas ellas se adhieren a una rotonda central, de la cual dependen. Esta se halla presidida por una reina, la filosofía. Ella sostiene en sus manos una banda con la leyenda: “Toda la sabiduría viene de Dios; solo para los sabios pueden yacer a sus pies las cosas que desean”. Y lo hace desde una posición prominente. Esta metáfora se refuerza por los siete ríos, las siete artes que manan del busto sedente como de un monte. Las tres

puntas de la corona son tres cabezas humanas, para indicar las tres partes de la filosofía: lógica, física y ética. San Agustín había escrito que ya Platón vio esta triada. Por debajo de la reina, podemos ver a dos filósofos: Sócrates y Platón y ambos figuran representados como si estuvieran sentados en un *scriptorium* monástico.

En el sentido de las agujas del reloj se recorren las artes, que son también femeninas, por su orden convencional de *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y *quadrivium* (aritmética, geometría y astronomía). A las cuatro en punto se descubre la dialéctica. Su leyenda es inquietante: “Dejo aportar argumentos a la manera del perro”. Y la dama dialéctica sostiene en su mano la cabeza de un perro (*caput canis*). De ahí que se pueda preguntar si un animal de compañía, como es el perro, pueda argumentar. Sin embargo, la explicación es otra. Lo que tiene el perro no es el don de argumentar, sino el de luchar. La dialéctica deja que luchen los argumentos para que triunfe el mejor. Hay que aclarar que la tradición medieval usa la palabra latina “dialéctica” para nombrar a la lógica. Su virtualidad es la de enfrentar razones.

La segunda parte del libro trata de la manera en la que se han dado, de forma gráfica, algunos temas de la lógica clásica, como son: la ordenación de términos en el árbol de Porfirio, la proposición simple en veste de fantasía: *Chartiludium Logice*, el cuadrado lógico de oposición, el puente de los asnos y la estética del tiralíneas en las figuras del silogismo.

Finalmente, en la tercera parte del libro, el autor se detiene en la lógica tal y como aparece en viñetas de la prensa periódica. Algunos de los viñetistas españoles, que alcanzaron nombradía en las últimas décadas, nos han dejado dibujos con un mensaje que solo puede explicarse suponiendo que obtuvieron conocimientos de lógica tradicional en el Bachillerato. Plasman temas lógicos de la tradición. El autor dará cuenta de esos dibujos, pero esta vez sin ellos presentes. Los lectores interesados deberán buscarlos en hemerotecas físicas o digitales. Entre esos viñetistas podemos señalar a José María Rubio, Antonio Mingote y Forges. Como ejemplo, nos centraremos en este último. Entre los más de doscientos mil dibujos que conforman su legado artístico, hay una viñeta periodística que

produce perplejidad a quien no tenga los necesarios rudimentos de lógica. Uno de sus característicos muñecos le dice a otro una ristra de palabras ininteligibles. Estas palabras son:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio
 Cesare, Camestres, Festino, Baroco,
 Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison,
 Bamalipon, Camentes, Dimatis, Fesapo, Fresisonorum

El autor comenta que, ante tamaña andanada, el contertulio asiente, probablemente tan resignado a la incomprensión como el lector mismo. Sin embargo, añade que la serie conceptual no es un galimatías, sino una fórmula mnemotécnica que contiene los diecinueve modos válidos del silogismo simple.

Creo que el objetivo del profesor Caballero Bono se ha cumplido y no es otro que, al compulsar lógica e imagen, se espera volver a poner en el tablero la lógica tradicional.

María del Carmen Dolby Múgica
 (Centro Asociado de la UNED en Cantabria)
 cdolbymdolby@gmail.com
 DOI: <https://doi.org/10.15581/009.58.2.008>

CLUSA, JOSEP; LAOS, CLAUDIA; MARTÍNEZ, LUCIANA; OROÑO, MATÍAS; REYNA, RAFAEL; SCAGLIA, LARA; STRAULINO, STÉFANO (EDS.) *Kant y la tierra de la verdad. Comentario a la Analítica de los principios*, Tirant Humanidades/Instituto de investigaciones filosóficas de México, Valencia, 2024, 324 pp.

Se acaba de publicar un importante libro, que lo es de referencia para los estudios sobre Kant. Se trata de una obra de erudición dedicada a esa parte de la *Crítica de la razón pura* kantiana que se ocupa de la analítica de los principios, a saber: el libro segundo (el primero es la analítica de los conceptos) de la primera división (la analítica trascendental) correspondiente a la segunda parte (la lógica

trascendental) de la doctrina trascendental de los elementos, el núcleo de la crítica kantiana.

En el capítulo tercero de esa analítica de los principios “Kant describió esta sección de la *Crítica de la razón pura* mediante la metáfora de la tierra de la verdad” (p. 11), que ha servido a los editores para titular este libro.

Se trata de una obra conjunta en la que estudios de distintas personas, en su mayor parte jóvenes pero especializadas, examinan en trece capítulos cada una de las partes en que han dividido la analítica kantiana de los principios.

Tras un breve prólogo de los editores explicativo de este proyecto, que remite a estudios paralelos o análogos en otros idiomas; y tras una sucinta noticia de los autores, el primer capítulo (Julia Muñoz Velasco) glosa el planteamiento kantiano del tema tratado en esa parte de su gran obra: la unión de intuiciones y conceptos necesaria para juzgar.

El segundo capítulo del libro (Lara Scaglia) se centra en el primer capítulo de la analítica: el esquematismo trascendental, con el que dicha unión se vehicula.

Al segundo capítulo de la analítica kantiana se dedican varios capítulos del libro. El tercero (Luciana Martínez y Laura Pelegrín) estudia los aspectos introductorios del sistema de los principios. Después, el cuarto (Luciana Martínez) examina los axiomas de la intuición, y el quinto (Laura Pelegrín) las anticipaciones de la percepción. A las analogías de la experiencia se dedican los capítulos sexto (Josep Clusa): primera analogía, la sustancia; séptimo (Rafael Reyna): segunda analogía, la causalidad; y octavo (José Antonio Gutiérrez): tercera analogía, la acción recíproca.

El noveno capítulo (Matías Oroño) estudia los postulados del pensamiento empírico en general; mientras que el capítulo décimo (Stéfano Straulino) examina ese apartado sobre la refutación del idealismo que en este lugar añadió Kant para la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

La distinción entre nómeno y fenómeno, capítulo tercero de la analítica, es comentada en el undécimo capítulo del libro (Rudolf Meer); y el capítulo duodécimo (Claudia Laos) glosa el apéndice

final de la analítica, dedicado a la anfibología de los conceptos de reflexión. Finalmente, el capítulo décimo tercero (Hardy Neumann) discute algunos puntos de la observación añadida por Kant al final de ese apéndice.

El volumen termina con una notable bibliografía final (16 pp.).

Como se apreciará, se trata de una obra casi exhaustiva. Ahora, que está tan de moda leer a Kant desde la *Crítica del juicio*, se agradece una vuelta a la principal obra de Kant; especialmente porque atiende detenidamente a una de sus partes menos trabajadas. Pero es una obra destinada a especialistas; porque, en otro caso, tanto análisis haría perder la visión global del conjunto, que es previa y no ha de perderse de vista. En este sentido, igual que la obra ha sido prologada, le hubiera venido bien un epílogo, que recondujera lo analizado hacia su sentido global: la justificación de los juicios.

Felicitemos a la editorial Tirant lo Blanch por acoger esta clase de estudios. Y a los autores por los trabajos tan minuciosos que han realizado. Los lectores interesados en este autor o en estos temas, encontrarán sin duda muy interesantes los estudios que aquí se presentan.

Juan A. García González (Universidad de Málaga)

jagarciago@uma.es

DOI: <https://doi.org/10.15581/009.58.2.009>

COBREROS, PABLO

Una oda a los árboles, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2024, 214 pp.

En este libro, Pablo Cobreros acomete finalmente la tarea de escribir un monográfico sobre el conocido método de las tablas semánticas o árboles de Smullyan. Dicho método es una evolución de los sistemas fundacionales de la disciplina ideados por Gentzen en 1933 y, entre sus principales bondades, se hallan la simplicidad, sencillez de uso y el hecho de que se trata de un proceso de decisión, es decir, permite identificar si un argumento es válido o inválido.

El modo en que se organiza el libro es eminentemente pedagógico: comienza por los casos de menor complejidad y poco a poco expone los más avanzados, para acabar enganchando con cuestiones de discusión reciente. En el primer bloque comienza por definir los conceptos básicos que se emplearán en adelante: conjuntos, relaciones, funciones y la prueba por inducción. Con estos bajo el brazo emprende el viaje hacia la espesura, una vez aclarados el lenguaje y la semántica a emplear, por el camino largo de facilitar previamente una sucinta pero correcta exposición de los métodos fundacionales que mencionábamos (deducción natural y cálculo de secuentes). Cobreros desarrolla en primer lugar, como caso base, los árboles para la lógica proposicional clásica. El modo de hacerlo, ameno diálogo socrático incluido, es sumamente claro, algo que cualquiera que haya sido profesor de lógica sin duda valorará: se nos proporcionan las reglas para extender las ramas, las condiciones de cierre de estas y el método de elaboración de contraejemplos de una forma concisa y fácil de entender incluso para no iniciados.

El libro procede a continuación a adentrarse en terrenos más frondosos, comenzando por los árboles para lógicas de tres valores, debidamente justificadas filosóficamente mediante una breve incursión en el mundo de las paradojas. Para ello amplía debidamente la semántica incluyendo el recién estrenado tercer valor, y define dos nociones distintas de consecuencia lógica en dicho entorno trivaluado: la que preserva la verdad estricta y la que preserva la tolerante. Estas corresponden a las conocidas lógicas LP y K3, las cuales Cobreros analiza sucintamente para finalmente ampliar de nuevo el método de tablas semánticas adaptándolo a dichas lógicas de tres valores. Para ello se sirve de las etiquetas *s* (*strict*) y *t* (*tolerant*), método introducido precisamente por Cobreros junto a Egré, Ripley y van Rooij en el influyente artículo de 2012 “Tolerant, Classical, Strict”. Sirviéndose de estas, amplía el método de árboles introduciendo nuevas condiciones de cierre y extendiendo la noción de contraejemplo.

A continuación, pasa a analizar otras lógicas de tres valores como ST y TS e incluso lógicas para metainferencias (de nuevo, previamente justificadas filosóficamente), siempre sirviéndose de

las etiquetas y recalcando que las herramientas son en el fondo las mismas. Es precisamente cuando se adentra en estas cuestiones más complejas que las virtudes del manual salen a la luz. Normalmente, los manuales de lógica proceden de la siguiente manera: comienzan por lo básico, de modo que proporcionan una engañosa imagen de sencillez para, poco a poco, ir enredando al lector hasta que de repente se encuentra en mitad de un siniestro bosque de fórmulas, completamente a oscuras y muerto de miedo. Lo que hace bien el autor del presente libro es no renunciar nunca a la consistencia en el uso del método elegido ni a las exposiciones constantes y explícitas del mismo, de forma que proporciona una suerte de hilo dorado del que el lector puede tirar en cualquier infeliz momento para comprobar aliviado que no está perdido después de todo. ¿Árboles lógicos para tres valores? Tan solo se trata de introducir etiquetas. ¿Nuevas lógicas? Nuevas combinaciones de etiquetas. ¿Lógicas para metainferencias? Apilamos las etiquetas. Sin duda resulta admirable como una sola herramienta puede abarcar tanto potencial explicativo, pero no es menos destacable el modo en que se nos presenta esta herramienta a todas luces enrevesada en el manual. Y es que si algo se esmera en hacer es preservar la claridad y comprensibilidad de su contenido pese a la inevitable complicación progresiva.

Esto será especialmente de agradecer en su siguiente incursión: los árboles para lógicas modales. Tras la acostumbrada justificación filosófica, el libro amplía el lenguaje con los operadores modales y la semántica con los mundos posibles y la noción de accesibilidad para así definir la noción modal de consecuencia lógica. Luego pasa a describir los nuevos árboles, obtenidos tras añadir a los árboles clásicos las reglas para los nuevos operadores. Cabe hacer aquí una pequeña crítica en lo relativo al orden en la exposición del libro: resulta algo cuestionable el orden elegido para los bloques II y III. Intercambiar sus respectivas posiciones parece encajar mejor con la motivación pedagógica del manual, ya que las etiquetas empleadas en los árboles para lógicas de tres valores desaparecen en la exposición de los árboles modales. El cambio permitiría, además de evitar una transición algo abrupta, enganchar con la posibilidad de una lógica modal de tres valores expuesta en el siguiente capítulo. Por lo

demás, el modo en que se exponen en el libro los árboles modales, particularmente la manera de presentar los contraejemplos a la luz de la semántica de mundos posibles, es más que adecuada.

Como traca final, el libro proporciona dos capítulos que tocan cuestiones algo más específicas relacionadas con las tablas semánticas: las paradojas y la validez metainferencial. En el primero presenta el problema de la vaguedad y la solución propuesta por el superevaluacionismo, justificando filosóficamente su preferencia por la misma y dando como siempre las indicaciones para poder llevar dichas disquisiciones a la práctica mediante árboles. En el segundo amplía lo ya expuesto en el capítulo cinco con consideraciones sobre el dilema entre validez metainferencial global y local, una cuestión muy en boga en el área de la filosofía de la lógica. Ya había proporcionado las herramientas para probar la validez local, de modo que procede a considerar la global. Solo este capítulo resulta una introducción utilísima a un área en pleno desarrollo de la filosofía de la lógica, con las herramientas para poder trabajarlo. En definitiva, los dos últimos capítulos entran en cuestiones más especializadas, de modo que aportan a las exposiciones precedentes un enganche con la discusión actual.

Para concluir, querría destacar que a lo largo del libro se acusa siempre un tono amable y meditadamente pedagógico, de modo que resulta considerablemente más sencillo de seguir de lo que cabría esperar de un manual de lógica. Es patente el esfuerzo por acercar cuestiones en ocasiones muy complejas al mayor número de gente posible, y aunque ello a veces implique arriesgarse a dejar de lado algunos matices, el libro constituye un manual más que recomendable para cualquier persona a quien le interesen las tablas semánticas y la teoría de la prueba en general. Una guía de campo que, a la hora de enfrentar la espesa y enrevesada maraña de lianas en que a veces torna la jungla lógica, resulta tan valiosa como escasa, particularmente en lengua española. Destaca especialmente también la pasión por el método y la misma disciplina, reflejada en la constante búsqueda de una justificación filosófica para las cuestiones abarcadas y en el cuidado puesto en clarificar cada paso, por pequeño que sea. Sin duda se trata de una herramienta muy útil tanto para el

aprendizaje como para la enseñanza, además de una grata lectura para cualquiera con un mínimo interés por la filosofía de la lógica.

Javier Viñeta García (Universidad de Navarra)

jvineta@unav.es

DOI: <https://doi.org/10.15581/009.58.2.010>

GALÁN, ILIA

Filosofías desde la literatura. De Hildegard Von Bingen a Tranströmer, Dykinson, Madrid, 2024, 252 pp.

En el *Fedro*, Platón plantea una discusión fundamental sobre el papel de la retórica y el uso del lenguaje, enfrentando las prácticas de los sofistas con la aspiración filosófica al conocimiento. Para Platón, el lenguaje no es un mero instrumento para persuadir o convencer, sino una herramienta al servicio de la verdad, capaz de guiar el alma hacia un conocimiento más profundo. Esta discusión no es trivial: se trata de una interrogación sobre el tipo de lenguaje que utiliza la filosofía y los fines a los que debe estar orientada. Desde entonces, esta tensión ha permanecido como un eje central en el desarrollo de la tradición filosófica.

Con el paso del tiempo, y especialmente en la modernidad, esta reflexión se vio desplazada por la fragmentación de los saberes. Como ya advirtió Alain Finkielkraut en *Nosotros, los modernos*, lo literario quedó relegado al ámbito de la ficción, mientras que la ficción se asimiló a la falsedad. Esta separación no solo afectó a la literatura, sino también a la filosofía, que al buscar una objetividad estricta acabó distanciándose de la realidad vivida. Esta disociación no ha estado exenta de consecuencias: una filosofía que ignora las posibilidades del lenguaje literario corre el riesgo de volverse hermética, incapaz de conectar con las preguntas fundamentales de la existencia humana.

Es precisamente por este motivo que los filósofos debemos celebrar la publicación de *Filosofías desde la literatura. De Hildegard von Bingen a Tranströmer* de Iliá Galán. En esta obra, Galán realiza

una defensa audaz y convincente de la literatura como un espacio esencial para la reflexión filosófica. Lejos de considerar la filosofía y la literatura como disciplinas separadas, el autor muestra cómo ambas se nutren mutuamente, demostrando que la literatura es una forma de conocimiento que puede iluminar aspectos de la condición humana que escapan al lenguaje estrictamente conceptual.

Uno de los grandes aciertos del libro es el amplio bagaje y la vasta cultura que Ilia Galán, catedrático de Estética, muestra al recoger autores y textos de épocas y tradiciones muy distintas. A lo largo de sus páginas, el autor traza un recorrido que abarca desde escritoras místicas del siglo XII a poetas actuales, pasando por autores árabes y personajes quijotescos. Esta diversidad no es fortuita, sino que responde a la voluntad de Galán de explorar autores poco estudiados, así como diferentes tradiciones culturales, religiosas y artísticas.

Uno de los aciertos más destacados de la obra es su capacidad de recoger textos de carácter tan diverso, difíciles de encontrar y que, sin duda, serán de gran ayuda para quienes quieran tener un primer acercamiento a ellos. Al mismo tiempo, el autor deja hablar a los textos y establece un diálogo crítico con ellos, mostrando cómo sus reflexiones literarias pueden contribuir a los debates filosóficos contemporáneos. Por ejemplo, su análisis de la relación entre filosofía y poesía en Tranströmer revela cómo la experiencia estética puede abrir nuevos caminos para comprender la subjetividad y el tiempo. En otro caso, al analizar el “Amoroso lance” de San Juan de la Cruz, consigue conectar la tradición mística con la filosofía del amor de Dante, ofreciendo una interpretación que trasciende los límites del análisis teológico. No obstante, no siempre queda claro por qué el autor habla de los autores que habla y, en algunas ocasiones, el lector puede echar en falta una mayor conexión entre capítulos.

En cualquier caso, es importante destacar que Galán no cae en la trampa de utilizar la literatura como un mero recurso ilustrativo para las ideas filosóficas, una práctica que a menudo reduce las obras literarias a simples ejemplos instrumentales. Por el contrario, lo que el profesor de Estética de la Universidad Carlos III hace con elegancia es partir de los textos literarios mismos, dejando que estos

sugieran y guíen las reflexiones filosóficas. Es posible que el lector no siempre comparta los matices propuestos por Galán, pero debe reconocer que el autor es un maestro de la provocación intelectual. Su intención no es imponer una visión, sino desafiar al lector, invitándolo a que, a partir del desacuerdo, desarrolle y afine su propio pensamiento.

Por último, también merece ser destacada la pluralidad que el autor reivindica desde el título mismo del libro: “filosofías”, con s. Esta elección no es casual; refleja una actitud abierta y rebelde frente a la rigidez de los modelos burocráticos que a menudo constriñen el pensamiento filosófico dentro de la academia. En lugar de proponer un único sistema cerrado, Galán invita al lector a explorar una multiplicidad de caminos que enriquecen nuestra comprensión de la filosofía y la literatura. Él mismo, de hecho, publicó el año pasado dos libros más en *Sapere Aude*, de relatos y teatro, lo que no solo demuestra su compromiso con el tema, sino su facilidad de pluma y espíritu incansable. En este sentido, el libro no solo dialoga con la tradición filosófica y literaria, sino que también plantea preguntas urgentes sobre el futuro de la disciplina. ¿Cómo puede la filosofía seguir siendo relevante en un mundo que privilegia la utilidad sobre la reflexión? ¿Qué papel pueden jugar el arte y la literatura en el desarrollo de un pensamiento filosófico contemporáneo?

En conclusión, *Filosofías desde la literatura* es una obra que invita a repensar la relación entre literatura y filosofía, reivindicando la importancia de ambas como formas complementarias de conocimiento. En un momento en el que las disciplinas tienden a fragmentarse, el libro de Ilia Galán nos recuerda que la verdadera filosofía no puede permitirse ignorar las posibilidades del lenguaje literario. Como lectores y pensadores, estamos llamados a seguir este camino, reconociendo que el pensamiento más profundo es aquel que sabe dialogar con todas las formas de expresión humana.

Raquel Cascales (Universidad de Navarra)

rcascales@unav.es

DOI: <https://doi.org/10.15581/009.58.2.011>

GARCÍA MORENTE, MANUEL

Escritos sobre la hispanidad. Edición de Pedro José Grande Sánchez. Colección Autores del Pensamiento Hispánico. SND Editores, Madrid, 2023, 564 pp.

Manuel García Morente (1883-1942) constituye uno de los representantes más eximios de lo que ha venido en llamarse la “Escuela de Madrid”. Como es sabido, esta fue una expresión acuñada por Julián Marías, aunque reconoce que no era propiamente una escuela ni se reducía a Madrid. García Morente desarrolló una amplia labor no sólo como autor de textos inolvidables como las *Lecciones preliminares de filosofía* o las respectivas introducciones a los pensamientos de Kant y de Bergson. También fue un articulista prolífico, así como un traductor de importantes obras filosóficas. El rigor y la profundidad de su trabajo filosófico va acompañado de un elegante uso del idioma castellano, lo cual muestra que la profundidad no está reñida con la elegancia literaria. La edición de las obras de García Morente ha sido llevada a cabo con pulcritud por Juan Miguel Palacios, Rogelio Rovira y ahora por Pedro J. Grande.

El volumen que nos ocupa lleva como título general *Escritos sobre la hispanidad*. Sin embargo, junto con textos que abordan directamente esta temática, incluye trabajos breves en los cuales se ocupa de otros temas. Así nos encontramos con, por ejemplo, con el relato que García Morente hace de su conversión al catolicismo en *El hecho extraordinario*. También encontramos artículos – todos ellos sumamente interesantes – como “La razón y la fe en santo Tomás de Aquino”, “El cultivo de las humanidades”, “La estructura de la historia”, “Análisis ontológico de la fe”, etc. Dado que un tema central de estos trabajos —y que da título a esta colección— es la hispanidad, me limitaré a comentar lo señalado al respecto por nuestro autor.

En este orden de cosas, el libro se abre con un interesante trabajo en el que se defiende la tesis de que no hay una filosofía española como no hay una filosofía inglesa, una filosofía alemana ni una filosofía francesa. La razón aducida por García Morente para tal afirmación es la siguiente: “el alma española no es apta para el tipo de filosofía que ahora ha venido haciéndose en Europa, y no es apta para ese tipo

de filosofía porque el alma española adora otros ídolos que no la pura inteligencia”. Ciertamente y con independencia de la vinculación al contexto determinado en el que se realiza esta afirmación, esta parece bastante discutible. No entraré en la crítica a esta afirmación. En cualquier caso, en las conferencias que en junio de 1938 – recogidas en este volumen – nuestro autor pronuncia en Buenos Aires con el título “Idea de la hispanidad” se ofrecen algunas consideraciones que ayudan a esclarecer este tema. En estas conferencias, tras haber expuesto críticamente las teorías naturalista y espiritualista sobre la nacionalidad, ofrece una nueva teoría. Trata de demostrar que las teorías espiritualistas, como, por ejemplo, la de Renan olvidan que la adhesión al pasado no tendría eficacia histórica, si no se completa con una adhesión a un proyecto ulterior de convivencia.

Pero, como señala nuestro autor, ¿merece todo proyecto de futuro, por el mero hecho de ser un proyecto de futuro común, la adhesión de los nacionales? ¿No habría que tener en cuenta también el “pasado común”? Pudiera ocurrir que un grupo de personas proponga al resto de los nacionales un proyecto que sea eventualmente rechazado por la mayoría de ellos. La razón de este rechazo residiría en la consideración de que estos proyectos constituyen una contradicción con el “modo de ser” del pasado y del presente de una nación. Así pues, la adhesión a un pasado común o a un futuro común no constituye la “esencia” de una nación porque este acto estaría a su vez condicionado por cierto “carácter”, cierta “manera de ser” que deben tener estos proyectos. Pero, puesto que aquello que es objeto de nuestro acto de adhesión, es el proyecto de un futuro, la situación presente o un largo pasado, resulta que aquello a lo que nos adherimos es lo que estos tres momentos tienen en común, lo que hace que estos tres momentos sean homogéneos. Esta homogeneidad entre lo que fue, es y será, esta “comunidad formal” tiene un nombre, a saber, “estilo”. Una nación es un estilo, un estilo de vida colectivo. Como el “estilo” no es una cosa, sino una “modalidad” de las cosas, una “forma de ser”, no es un objeto que pueda definirse conceptualmente.

Admitiendo que la noción de estilo tiene sentido en los individuos, tengo que decir que me parece difícil pensar en estilos colectivos. ¿Quiere decir esto que no existen ni la “hispanidad” ni

la “filosofía española o hispánica”? No necesariamente. Un autor como Jorge Gracia sostenía que no existen propiedades comunes a la llamada filosofía “hispánica”. Pero esto no significa que este concepto sea erróneo o vacío y que, por tanto, haya que desecharlo. Su tesis es que hay una forma diferente de entender este concepto que puede autorizar hablar de filosofía “hispánica”. La filosofía hispánica debe entenderse como un concepto histórico, es decir, un concepto, que tiene que ver con relaciones históricas. La filosofía hispánica es la filosofía que, desde el encuentro de Iberia y América, se “hizo” en los países de la Península Ibérica e Iberoamérica. Excluye la filosofía de otros países, pero no porque esta filosofía no tenga cabida en esta concepción, sino porque es en los países ibéricos y en Iberoamérica donde hay una conexión histórica cerrada. Por consiguiente, puede hablarse de “filosofía española” o “filosofía hispánica” sin defender que hay un grupo de propiedades esenciales que puedan ser atribuidas a la filosofía indicada por este término. Quizá ocurra algo parecido con la noción de hispanidad. ¿Es también la “hispanidad” una identidad sin propiedad?

Mariano Crespo

(Universidad de Navarra)

mjcrespo@unav.es

DOI: <https://doi.org/10.15581/009.58.2.012>

ORTIGOSA, ANDRÉS

Filosofía del Nosotros. Yo, el Otro, la Humanidad, Thémata, Sevilla, 2024, 144 pp.

El volumen que aquí se reseña está en la disyuntiva de ser calificado como un excelente trabajo dentro del campo de la antropología filosófica o de ser considerado un canto de esperanza respecto de la intersubjetividad, en su amplio sentido filosófico y no sólo dentro del ámbito de la teoría del conocimiento, es decir, en su sentido humano al más puro estilo “filosofarse”, siguiendo al autor de esta obra. Porque este ensayo es señero en su ámbito de estudio y, además, se presenta

desde un optimismo necesario para el pensamiento actual, marcado por las crisis que acometen a todas las áreas de la vida humana. El halo pesimista de la reflexión contemporánea es posible que se atreva a apuntar que este trabajo deba valorarse como pecante de ingenuidad. Pero curiosamente, la bonhomía no puede juzgarse como pecado.

Este ensayo abre la puerta a que, desde la singularidad, el “yo”, la identidad de uno mismo se trascienda existencialmente a la pluralidad, el hecho constitutivo de la humanidad como conjunto heterogéneo, eso que da lugar a un “nosotros”. Estos planteamientos de antropología filosófica inciden, sin apenas mentarlo, en el sistema dialéctico hegeliano, que tan bien Ortigosa conoce: no se trata exclusivamente de equilibrar la dualidad “yo-tú”, sino superarlo en un “nosotros”, que a su vez no es un “nosotros-ellos” identitario, sino que también se supera en ese gran “nosotros” que es la humanidad, en su pluralidad, en su diferencia, verdadero absoluto antropológico.

El texto bebe, como señala su autor, de las influencias de Hegel, Heidegger, Lévinas y Esquirol, pero también de muchas otras lecturas que Ortigosa tiene en su haber, desde los relatos bíblicos y de la mitología clásica a autores contemporáneos, pasando por referentes de la tradición filosófica. Todo ello para denotar que la singularidad está incompleta sin un otro que la defina y si con ese otro no crea un “nosotros” que la colme. Porque se trata de la identidad, no desde la singularidad, sino desde la humanidad.

El capítulo primero incide en que la pregunta por el ser humano se responde de manera clásica conforme a la totalidad de la especie humana y desde ella se vislumbra una generalidad para ésta. Pero esto es pasto para el positivismo científico que olvida que la raíz de la antropología está en pensar el individuo que está ahí delante, singular, con atributos particulares, con un nombre, con ciertas habilidades que lo hacen único. Porque el objetivismo que persiguen la biología y la sociología respecto del ser humano, buscan delimitarlo, cerrarlo, finiquitarlo. Pero lo humano siempre se escapa de límites impuestos al ser lo indefinible en tanto que inagotable: no se puede resolver la pregunta ¿qué es el ser humano? porque siempre se concibe respecto de un “quién”: ¿Quién es “este” ser humano?

Ese “quién” denota la singularidad de cada uno y sólo desde ella se puede constituir ese “nosotros” que aquí pretende “filosofarse”.

El segundo capítulo apuesta por una perspectiva antropológica que supere la oposición “yo-tú” más allá de la problemática de la alteridad, no es pensar la existencia compartida, sino situar que ésta se conforma sólo a partir de los demás, de ahí la importancia de pensar el “nosotros” como un respeto a la alteridad, como un señalar el “quién” del “tú” sin esperar que dicho “tú” termine siempre repercutiendo en el “yo”, como el trato entre singularidades que se reconocen como tales. De ahí que Ortigosa acuda al término “xenofilia” para indicar las relaciones que incluyen el “nosotros”: pues no es anular las diferencias de los “quiénes”, sino integrarlas en esa unidad, en esa “huma-unidad”. Esa integración constituye un “entre” (término caro al Heidegger de los *Beiträge*, pero ahora aplicado no a una ontología sino a una antropología). El “entre” es el taco que impide que se cierre la puerta, pues es precisamente la posibilidad de un “mirar hacia”, de un “atravesar” el marco de sentido del “yo” hacia el otro en ese constituirse un nosotros, xenofilia, o (siguiendo con términos heideggerianos) *Lichtung*, claro del nosotros.

Ya en la segunda parte del estudio, dedicada a tres ejemplos de observación del “nosotros” (el nombre, la promesa y la filosofía), el capítulo tercero señala la radical importancia del lenguaje y la comunicación en el entorno humano, en ese “nosotros”, para una constitución de la singularidad en la colectividad. La máxima singularidad lingüística es la palabra que designa a cada uno: el nombre propio. El nombre es la referencia del “yo” dentro del campo comunicativo común. Ese nombre importa más que cualquier otra palabra porque revela lo singular de cada cual y, por tanto, lo que constituye a cada uno como humano. Ortigosa señala que el antropónimo, el nombre propio, es un elemento clave para esa superación del “yo” en el “nosotros”, pues supone un deseo del otro aceptado por uno mismo, un camino de ida y vuelta que los relaciona y permite esa constitución del “nosotros” a partir de una referencia a la conciencia de sí mismo, la cual se identifica conforme al nombre propio, pues dota de singularidad dentro del colectivo, dentro de la humanidad.

A continuación, se desarrolla la problemática del tiempo como elemento clave en que aparece el “nosotros”, en el cuarto capítulo. El tiempo vivenciado subjetivamente sirve para entender este “nosotros”, pues la generalización que persigue la medida no permite que el tiempo objetivizado (tal vez objetualizado) permitan la lucha con y contra el tiempo que suponen el juramento y la promesa, maneras de denotar la singularidad propia y exponer esa xenofilia mediante un compromiso tan necesario para la integración inclusiva en el “nosotros” y que, además, permite trascender la finitud de una singularidad en un legado para con lo humano.

Finalmente, el último tramo del libro, el capítulo cinco, expone cómo la filosofía denota al individuo singular y cómo éste trasciende a una “nostridad”. Ese “nosotros” que surge desde las diversas singularidades es un camino filosófico en tanto que es un “filosofarse” a sí mismo, finito, como parte de un colectivo infinito: el “nosotros” de la humanidad. Pensar el “nosotros” parte de una reflexión del propio quehacer que, desarrollado en el tiempo, se denomina historia. Porque el ser humano sólo puede teorizar sobre lo hecho *a posteriori*, incluso la filosofía, como nos enseña Heidegger: antes que la filosofía siempre hay alguien que filosofa. O, en palabras de Ortigosa, se filosofa a sí mismo, pues el filosofarse es la base de su singularidad. Tal filosofarse, por supuesto, no es cerrado, sino que es inagotable, siempre es continuo cambio y reconstrucción de sentido en base a su libertad como humano, pues ello permite conocerse y conocer a los demás, a esos otros que integran el “nosotros”.

Este libro, breve, pero con gran contenido, este canto esperanzador evoca la alocución magna de la filosofía, el *sapere aude* que, en nuestra profesión, afición, devoción, que es el filosofar sirve para atreverse a decir quién es cada uno en su singularidad y cómo ésta trasciende a los demás. Un libro de un autor joven, como joven es su pensamiento, con pretensiones reformistas de una antropología filosófica para tornarla halagüeña, algo necesario en estos tiempos de crisis.

Fernando Gilabert (fgilabert@us.es)

Universidad de Sevilla

DOI: <https://doi.org/10.15581/009.58.2.014>

OYA, ALBERTO

The Metaphysical Anthropology of Julián Marías, Palgrave Macmillan, Cham, 2024, 148 pp.

La filosofía española del siglo pasado se vio marcada por el protagonismo de diversas figuras como Unamuno, Ortega y Gasset y Zubiri, cuyo pensamiento sigue siendo foco de interés para los estudiosos contemporáneos. En este sentido, Alberto Oya, quien ya ha hecho trabajos especializados en estos pensadores, nos presenta un nuevo texto para abordar a uno de los autores más interesantes de la filosofía hispana del siglo XX, Julián Marías.

Así, *The Metaphysical Anthropology of Julián Marías* es una obra breve, pero compleja, cuyo objetivo, descrito desde la introducción por el propio autor, es mostrar la validez de una de las tesis más complejas y originales de este filósofo, según la cual nuestra creencia en la resurrección está racionalmente justificada, pues ella es consecuencia de aceptar conscientemente nuestra propia realidad antropológica (p.1).

Para mostrar esto, el libro se construye a partir de siete capítulos, los cuales van profundizando y explicando la original antropología metafísica de Marías. Así, el primer capítulo del libro funciona como una introducción a la obra en general, mientras que el segundo y el tercero abordan la vida del autor y su particular posición metafísica, para quien hay una estructura analítica de la vida humana, es decir, un conjunto de características que toda vida humana tiene por necesidad, distintas de la vivencia empírica que tenemos de la misma o, en otras palabras, de la forma concreta en que esta vida se da (p.36). Por ello, es posible a nivel analítico o metafísico pensar en una vida humana sin muerte, aunque la vida humana que empíricamente conocemos está marcada por ciertas “instalaciones” (usando el vocabulario de Marías), como la mortalidad, que parecen inseparables de nuestra antropología concreta.

Tras este primer acercamiento, que justifica el término de antropología metafísica, Oya se sumerge en algunos de los argumentos marianos más complejos e interesantes, como la posición, presentada en el cuarto capítulo, de que la vida humana debe asumirse a

sí misma como poseedora de una duración indefinida para poder vivirse con sentido, pues la felicidad conlleva la necesidad de la inmortalidad (p. 70). La consecuencia de este planteamiento, central para la obra y expuesta en el quinto capítulo, es que, entonces, nuestra esperanza en la resurrección y en el Dios cristiano, que da continuidad a nuestra vida después de la muerte, está racionalmente justificada, pues satisface nuestro deseo de una vida de duración ilimitada y personal, la cual incluye aspectos como la corporalidad y la resurrección de los seres amados (p. 84), ya que la resurrección buscada por Marías es la del hombre entero con su cuerpo, sus afectos y el resto de sus circunstancias.

Para acabar, el sexto capítulo contrasta las teorías de Julián Marías con las de Miguel de Unamuno, proponiendo cierta influencia del último sobre el primero, y el séptimo capítulo muestra un resumen general del libro. Así, la escritura clara y matizada de Oya delinea una obra interesante y rica, la cual reconoce ciertas dificultades para probar los argumentos de Marías, incluso aceptando las premisas de este, al tiempo que recalca las fortalezas y ventajas de sus planteamientos. Asimismo, el autor evita el error típico de suponer que las tesis de Marías son pruebas de la existencia de Dios o la inmortalidad, cuando, más bien, demuestran la racionalidad de estas creencias y logra conectarlas con el pensamiento de otros filósofos, como Unamuno y Ortega y Gasset, y con la necesidad de otro tipo de razonamientos de corte histórico y teológico para una mayor profundización.

Así, una estructura en la que cada capítulo se presenta con el formato de un artículo de investigación permite una lectura ordenada y específica del libro, donde lectores principiantes y especializados pueden encontrar temas de interés por igual. Los primeros, porque la excelente contextualización hecha por Oya les permite adentrarse y comprender la historia de España y de su filosofía del siglo pasado, así como la teoría general de uno de los autores más interesantes de ese periodo, Julián Marías. Los segundos, ya que, al analizar a fondo la filosofía de este pensador, pueden acceder a lo que él mismo consideraba su obra más importante y comprender las sutilezas argumentativas y presupuestos que conlleva su antropología

metafísica, a la vez que la originalidad y profundidad de esta.

De este modo, *The Metaphysical Anthropology of Julián Marías*, publicado en 2024 por la editorial de Palgrave Macmillan se presenta como una oportunidad para profundizar en la antropología desde una de las perspectivas más innovadoras de la filosofía hispana del siglo pasado y de la cual queda todavía mucho por aprender.

Jorge Alberto Castro de Dios

Universidad Autónoma de Guadalajara

j.castro@edu.uag.mx

DOI: <https://doi.org/10.15581/009.58.2.013>

PÉREZ CHICO, DAVID

Cuestiones de la Filosofía del lenguaje ordinario, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2023, 181 pp.

Cuestiones de la Filosofía del lenguaje ordinario es el último título de una colección de cuatro libros que, en palabras del autor, busca “crear un recurso para la enseñanza de la filosofía del lenguaje en los países de habla hispana” (p. 9). Este esfuerzo editorial concentrado a lo largo de los últimos diez años concluye con un compendio de artículos que trabajan una de las corrientes menos hegemónica dentro de la filosofía del lenguaje: la filosofía del lenguaje ordinario.

Este enfoque menos matemático para el estudio del lenguaje surge en la primera mitad del siglo XX, de la convergencia entre el pensamiento de J. L. Austin en Oxford y el del segundo Wittgenstein en Cambridge. Aunque existen múltiples razones por las que no se puede incluir a Wittgenstein y a Austin en una sola filosofía, lo que se pretende aquí es resaltar que “cada uno de ellos a su manera pone de manifiesto que nuestras palabras cobran vida en situaciones concretas, de tal suerte que las circunstancias (...) son tan importantes como el significado de las palabras que pronunciamos” (p. 15). Acompañados por los trabajos de autores como P. Grice, G. Ryle o P. Strawson, G. E. Moore y E. Anscombe, respectivamente, el estudio del lenguaje recuperó su dimensión mundana en tanto

comunicación y acción de los seres humanos. Este cambio de foco permite analizar “lo que siempre ha estado delante de nuestros ojos, pero cuya importancia hemos dejado de reconocer” (p. 14-15): que el objetivo es la comprensión de los seres humanos como criaturas dotadas de lenguaje.

La pertinencia de este libro, señala Pérez Chico en su introducción, radica en que la enseñanza de la filosofía del lenguaje se sigue concentrando en los trabajos y autores del positivismo lógico. De este modo no solo se reducen las posibilidades de estudio del lenguaje, sino que se alimenta una desconfianza implícita hacia el estudio del lenguaje ordinario. La alternativa de acotar el estudio del lenguaje ordinario dentro de los métodos más ortodoxos no es más un *lecho de Procasto* que prescinde de la riqueza propia del estudio del lenguaje como actividad humana. Dentro de la filosofía del lenguaje ordinario, el interés central no se restringe a los significados de nociones abstractas, sino al “uso adecuado del lenguaje en un determinado contexto. Esto es, tiene nociones de verdad divergentes” (p. 103)

Aunque el alegato a favor de la filosofía del lenguaje ordinario parte de los autores ya mencionados, la mayor parte de los artículos que conforman esta obra se centran en los trabajos más recientes, específicamente en los trabajos de Stanley Cavell —a quien incluso se dedica una de las tres partes que constituyen este libro. A lo largo de los 11 capítulos más la introducción de Pérez Chico, se articulan los pensamientos de varios autores y épocas entre los que Cavell posee un protagonismo indiscutible. Puede que sea ese esfuerzo por “devolver la voz humana a la filosofía” (p. 171) lo que es especialmente socorrido a la hora de defender el estudio del lenguaje ordinario o puede que la diversidad de su pensamiento permita una fácil reconexión con las, también diversas, posibilidades dentro del lenguaje ordinario. Desde el lenguaje mismo hasta sus implicaciones estéticas y lúdicas, Cavell se convierte en un autor trasversal de este libro que sirve de recurso común a los autores de cada capítulo y las diferentes temáticas que abordan.

En torno a la recuperación y exaltación de la filosofía del lenguaje ordinario, el libro trata diversos temas que van desde la exposición de su desarrollo histórico hasta el humor y lo cómico, la

relatividad lingüística, el lenguaje inclusivo, la idea de “alabanza” y de “voz propia”. Estos temas, a su vez, terminan por (re)conectar el estudio del lenguaje con otras áreas del pensamiento filosófico como lo son la estética, la fenomenología, y hasta la metafísica, expandiendo exponencialmente la variedad de los temas que alcanza. De modo que “la filosofía del lenguaje ordinario no es una filosofía superficial. Su idea de que todo ha de estar en la superficie tiene consecuencias profundas” (p. 249).

A través del compendio de artículos recogidos por Pérez Chico, *Cuestiones de la filosofía del lenguaje ordinario* constituye un alegato a favor del estudio del lenguaje ordinario frente a las corrientes que abogan por el lenguaje ideal, tanto dentro del estudio del lenguaje en sí mismo como en su relación con otras corrientes de la filosofía. La premisa común acerca de la importancia del lenguaje ordinario —entendiendo ordinario como “el conjunto de distinciones y conexiones en el lenguaje que una comunidad ha ido estableciendo a lo largo del tiempo” (p. 18)— constituye un eje común en torno al cual se exploran distintas perspectivas y que concluyen con cierta uniformidad en el reclamo de una dimensión más humana, liberada de algunos de sus más famosas estructuras matemáticas, de la filosofía del lenguaje.

Deborah Rodríguez R. (Universidad de Navarra)

drodriguezro@unav.es

DOI: <https://doi.org/10.15581/009.58.2.015>

PRIETO, LUCAS P.

La conservación del universo según santo Tomás de Aquino, Prefacio de Serge-Thomas Bonino, Ediciones Cor Iesu, Toledo, 2023, 366 pp.

Pese a que este volumen representa la tesis doctoral en teología de Lucas Prieto, se ha de advertir, antes de nada, que manifiesta una madurez intelectual poco común en este tipo de obra literaria. El autor hace gala de un dominio de la indagación científica propio de un investigador avanzado, proporcionando un verdadero impulso a

nuestro conocimiento del pensamiento de Tomás de Aquino. Además, este trabajo no sólo tiene en cuenta su aspecto más estrictamente teológico, sino que Prieto exhibe también un considerable dominio de su dimensión filosófica, brindándonos una visión penetrante de las aportaciones especulativas del Doctor Angélico.

El tema de esta obra es la conservación divina del cosmos, un aspecto algo desatendido por los estudiosos. Es evidente la gran importancia conceptual de la noción de creación para adentrarse en la ontología, pero la conservación suele ser relegada a una suerte de apéndice al estudio de ésta. Sin embargo, Prieto revela cómo también la conservación permite un importante acceso a la metafísica del ser y al modo preciso de intervención divina en el mundo apuntado por el Aquinate. Según afirma, “el modelo más adecuado para pensar la acción divina eficiente no es la creación, sino la conservación” (p. 155), pues en ella se percibe más claramente la condición de la creatura como realidad dependiente de Dios. El libro también subraya la peculiar perspectiva de Tomás, que no puede ser identificada con otras corrientes medievales, en especial la franciscana, ni con la concepción de conservación en la Edad Moderna. Prieto insiste en cómo la conservación se enmarca dentro de la providencia divina y refleja bien el sutil equilibrio del pensamiento tomasiano entre la consistencia de lo creado y su dependencia respecto del creador.

El libro está distribuido en tres partes, divididas a su vez en tres capítulos, los cuales están precedidos de una introducción y seguidos de una conclusión general, con su bibliografía. Se ha de elogiar la inclusión de un índice onomástico y otro analítico al final. La primera parte representa una introducción a la historia doctrinal de la conservación. En el primer capítulo se nos da a conocer cómo fue planteada esta idea teológica en la Escritura y la tradición cristiana antigua y medieval. Se tiene en cuenta también el marco filosófico aristotélico y neoplatónico, incluyendo a Avicena y Maimónides, sin omitir la escolástica precedente a Tomás. En el capítulo segundo se nos introduce en su exposición de la conservación de manera histórica, mientras que el capítulo tercero goza de gran interés, puesto que nos ofrece una ojeada a la recepción posterior de la doctrina del

Aquinate, tanto entre sus críticos como entre sus seguidores. Ahí hacen aparición los grandes tomistas italianos y españoles del Renacimiento, seguidos de Suárez y los racionalistas modernos. Prieto pone de manifiesto las aportaciones de estos pensadores sin soslayar sus limitaciones.

El capítulo cuarto abre la segunda parte, en que se trata sistemáticamente del concepto tomasiano de conservación. Para ello, Prieto despliega un amplio conocimiento de la obra del Aquinate, tocando diferentes puntos doctrinales íntimamente ligados con la conservación. Habla, así, de la causalidad divina, la eternidad, la subordinación causal, la omnipresencia divina... El gobierno divino merece atención especial y por ello se le dedica el capítulo quinto, mientras que el capítulo sexto desarrolla la parte del gobierno divino ligada con la cosmovisión física de Tomás de Aquino. Aunque Prieto se excusa en repetidas ocasiones por dedicar tanto espacio a la obsoleta física tolemaica integrada por el doctor medieval, este capítulo tiene crucial importancia para alcanzar una íntegra comprensión de la filosofía del Aquinate. Aprovecho para comentar que el autor hace, de pasada, una interesante sugerencia sobre cómo cabría hablar de evolución dentro del paradigma filosófico de Tomás de Aquino (p. 225 nota 44).

Por último, en la tercera parte, el libro considera las consecuencias metafísicas de la conservación. Así, en primer lugar, enfrenta la doctrina de la conservación con la contemporánea idea de una “inercia existencial” que la haría innecesaria. De este modo se hace patente la actualidad de la metafísica tomasiana. El capítulo octavo relaciona la conservación divina con otras formas de conservación creada: Dios es el *primer* conservador del ser de las criaturas, aunque no sea el único. El capítulo noveno se detiene a la postre en la aniquilación, una “posibilidad nunca realizada” (p. 315) que, no obstante, nos permite una inteligencia cabal de la causalidad divina ejercida en la conservación.

El único comentario que me permito hacer al libro es una defensa de las palabras de Báñez sobre la conservación, a las cuales se refiere Prieto (pp. 104-106). El teólogo español, al comentar *S.Th.*, I, q. 104, a. 3, distingue en el *esse existentiae* entre el *esse*

absolute que sólo puede ser creado por Dios y el *esse hoc vel tale*, que se debe a la intervención de la causa creada. Esta distinción no es una invención del Mondragonense sino que la toma del Aquinate: “Producere autem esse *absolute*, non in quantum est *hoc vel tale*, pertinet ad rationem creationis” (*S.Th.*, I, q. 45, a. 5, co.). Según entiende Báñez, no es prerrogativa divina sólo poder originar el ser de la nada, sin educirlo de otro ente; cree que, además, en cualquier producción finita, en que realmente la criatura es causal y provoca cierto ser, está implicada la causalidad divina. La causación creada es finita y sólo afecta limitadamente al ser del efecto (en cuanto *hoc vel tale*) mientras que la causación divina es infinita y lo afecta bajo todos los aspectos (*absolute*), de manera que en cualquier causación finita está presente la causa primera. Esto mismo es aplicable a la conservación finita. Sin embargo, Prieto escribe: “Por una parte, como *esse absolute* [el ser creado] depende inmediatamente de Dios, pero como *esse hoc vel tale*, depende de la causalidad creada. No se ve claro, sin embargo, cómo una distinción de razón puede fundar dos dependencias reales diversas del ente con respecto a su causa...” (p. 291). Sin duda, ninguna distinción de razón puede fundar nada, pero eso no es lo que pretende Báñez; más bien busca que dicha distinción esté fundada y lo esté realmente. Pongamos un ejemplo análogo: una pared iluminada por una vidriera roja. Que la pared esté iluminada se debe al foco de luz que atraviesa la vidriera, que esté teñida de rojo se debe a la vidriera. La realidad es una y la misma: la luz roja proyectada sobre la pared. No obstante, intervienen dos causas reales, la fuente de la luz y la vidriera que modifica el espectro de luz blanca, suministrándole coloración roja. Aunque el resultado sea uno solo, obedece a un análisis exacto de la causación en juego distinguir la diferente implicación de la causa principal y de la subordinada. Un solo efecto depende *realmente* de dos causas y, por tanto, la distinción de razón de la luz roja, en cuanto efecto de la luz blanca y en cuanto efecto de la vidriera roja, tiene sendos fundamentos reales. Eso es lo que Báñez pretende explicar ahí y no parece estar añadiendo ninguna enseñanza exótica a Tomás.

En resumen, como decíamos al inicio, el libro representa una

mirada ágil y perspicaz a una parte considerable de la teología filosófica y la metafísica de Tomás de Aquino. Está repleto de lúcidas explicaciones de multitud de aspectos de su doctrina, de los que obtendrán provecho tanto los medievalistas como los interesados en cuestiones de metafísica, sin que por ello sus páginas resulten inasequibles para lectores menos expertos.

David Torrijos Castrillejo (dtorrijos@sandamaso.es)

Universidad San Dámaso

DOI: <https://doi.org/10.15581/009.58.2.016>

ZWOLINSKI, MATT; TOMASI, JOHN

The Individualists. Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2023, 416 pp.

En *La rebelión de las masas*, Ortega advertía del peligro que representa el estatismo para la sociedad moderna. La hipertrofia del Estado ocurrida desde entonces ha confirmado y aun sobrepasado los temores de este filósofo. Ella se ha observado no sólo en los regímenes socialistas y fascistas, donde era de esperarse, sino incluso en las actuales democracias liberales.

A causa de ello, desde el siglo XIX se desarrolló una tradición de pensamiento que, partiendo del liberalismo clásico, desarrolló sus postulados más radicales. Tomasi y Zwolinski ofrecen en este libro la primera historia general del pensamiento libertario desde sus orígenes hasta la actualidad. El trabajo se estructura en torno a seis aspectos de la realidad social que las corrientes libertarias han promovido: la propiedad privada, el escepticismo hacia la autoridad, los mercados libres, el orden espontáneo, el individualismo y la libertad negativa. Esta última se entiende como *libertad de o respecto de algo* (*freedom from*), es decir, como ausencia de constricciones o coacciones externas, más que como *libertad para algo* (*freedom to*) (p. 30). La última sería una libertad positiva. Los autores ilustran el punto con una cita de Loren Lomasky y Fernando Tesón relativa a las relaciones internacionales: “What is primarily owed to others is

to *leave them alone*” (p. 257, subrayado en el original).

Los autores reconocen dos grandes tendencias en el pensamiento libertario: una, de corte más racionalista y dogmático, inspirada en Locke y otra, de carácter más bien empírico y consecuencialista, que parte de Hume. Por lo demás, Tomasi y Zwolinski rastrean el origen remoto del libertarianismo hasta la Escuela de Salamanca, ubicándolo puntualmente en la noción de “dominio” (*dominium*) que emplea Francisco de Vitoria en su Relección *De indis*, de 1539.

El pensamiento libertario —propriadamente dicho— ha pasado por tres grandes etapas: (1) el libertarianismo originario, surgido en torno a 1850 de la pluma de autores como Gustave de Molinari, Frédéric Bastiat y Herbert Spencer; (2) el libertarianismo de la Guerra Fría, representado por autores como Ayn Rand, Robert Nozick y Ludwig von Mises, y (3) el libertarianismo de la tercera ola, de 1989 en adelante. Cada etapa y corriente ha sido condicionada por las amenazas más patentes contra la libertad individual detectadas en su contexto. Así, en la Europa del siglo XIX, el pensamiento libertario se definió en su lucha contra el socialismo, mientras que el proyecto predilecto de los libertarios norteamericanos decimonónicos fue el abolicionismo. Durante la Guerra Fría, por su parte, el pensamiento libertario se caracterizó por su pugna contra el comunismo soviético y el intervencionismo del *New Deal*.

A partir de 1989, el movimiento se escindió en (1) el paleo-libertarianismo, (2) la corriente de los *Bleeding Heart Libertarians* y (3) el libertarianismo de izquierdas. El primero, del cual formaron parte Llewellyn Rockwell y Murray Rothbard, urgió a superar el relativismo moral de los años sesenta promoviendo los valores de la tradición judeocristiana e instituciones sociales como la familia, la iglesia y la comunidad. Para los paleo-libertarios, estas instituciones, junto con los valores de la cultura occidental, proporcionan el sustento y el marco adecuado para el ejercicio de la libertad personal. La segunda corriente (*Bleeding Heart Libertarians*), representada, entre otros, por los autores de este libro, buscará integrar algunas propuestas libertarias clásicas, como el libre mercado, con el igualitarismo liberal de John Rawls. Por su parte, los libertarios de izquierdas —Roderick

Long y Gary Chartier, por ejemplo— tenderán al anarquismo y, sin rechazar los mercados, denunciarán la colusión entre las empresas privadas y el Estado.

Después de un capítulo introductorio y otro de exposición histórica general, Tomasi y Zwolinski dedican un capítulo a cada uno de los seis componentes del pensamiento libertario mencionados arriba. Sus títulos son: “La tierra, el trabajo y la propiedad”, “La desmitificación del Estado”, “Las grandes empresas y los mercados libres”, “La pobreza y el orden espontáneo”, “La justicia racial y el individualismo” y “La justicia global y la no-intervención” (la traducción es mía). En cada capítulo, los autores recogen los debates que se dieron en el seno del movimiento libertario desde sus orígenes decimonónicos hasta la actualidad. Así, aunque la estructura del libro es temática, la exposición dentro de cada capítulo es histórica.

Ésta es bien lograda. El tratamiento de cada tema es erudito y, en general, equilibrado. Los autores hacen justicia a todas las partes del debate con sus diferentes argumentos, por lo que la exposición resulta imparcial y ponderada. En este sentido, el contenido del libro es más rico y sofisticado de lo que sugiere su título. Los libertarismos no niegan la naturaleza social del ser humano. Buscan, en cambio, limitar al máximo las relaciones de carácter coercitivo—como lo son las relaciones con el Estado—, sentando la vida en comunidad, hasta donde sea posible, sobre la base de la cooperación, la asociación libre y las transacciones voluntarias.

Las discusiones sobre la importancia de los mercados y la eficacia del orden espontáneo para remediar la pobreza—sustituyendo a la intervención gubernamental, siempre coactiva— son especialmente iluminadoras. El capítulo sobre la justicia racial resulta un poco más flojo, al hallarse algo tarado por los condicionamientos ideológicos de los autores. Estos condicionamientos son, por lo demás, casi imperceptibles en el resto del libro.

En conjunto, este trabajo de Tomasi y Zwolinski constituye una aportación única y sin precedente a la historiografía del pensamiento libertario. El libro se centra en la tradición anglosajona, lo cual es comprensible dado que, a partir del siglo XX, el pensamiento libertario se ha desarrollado principalmente en el mundo

anglófono. Por ello, *The Individualists* puede considerarse una invitación al investigador que desee, ya ahondar en cualquiera de los autores y temas que se discuten en el libro, ya investigar las posibles ramificaciones de la tradición libertaria en el mundo hispánico. Por su lectura fluida y su visión panorámica —amén de su gran interés—, el libro también puede usarse con fruto como bibliografía en asignaturas de historia del pensamiento político e historia del pensamiento contemporáneo.

Frente a la realidad de un Estado proveedor, hiper-vigilante, omnipresente y controlador, resulta cada vez más relevante el estudio y la puesta al día de una tradición que, casi desde los orígenes de la era industrial, se mostró escéptica y crítica ante el acaparamiento de funciones y prerrogativas por parte del Estado. A ello hay que sumar el creciente poder de organismos supraestatales como el Foro Económico Mundial, la Organización de las Naciones Unidas y la Unión Europea, cuyos programas y agendas, además de ser antidemocráticos, con frecuencia atentan contra los derechos fundamentales a la vida, la libertad y la propiedad de las personas. Se impone, en vista de ello, replantearse una filosofía de la libertad y la responsabilidad personales. Como reconoce este libro, el pensamiento español ya supo, desde el siglo XVI, sentar las bases de tal filosofía en figuras como Vitoria, Martín de Azpilcueta y Juan de Mariana. Quizá este sea un momento oportuno para reavivar la llama libertaria latente en el pensamiento hispánico.

Víctor Zorrilla Garza (Universidad de Monterrey)

victorzorrillagarza@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15581/009.58.2.017>

ESTADÍSTICA DE ACEPTACIÓN 2025

STATISTICS 2025

Anuario Filosófico publica en estos momentos dos números al año, uno de carácter monográfico (con un Editor Asociado) y otro misceláneo. En los números misceláneos se publican artículos que la revista recibe por iniciativa de sus autores, después de superar el proceso de evaluación. En los números monográficos los artículos llegan a la revista por petición del Editor Asociado, pero son sometidos al mismo proceso de evaluación que los de los números misceláneos.

En la tabla se muestran los datos relativos a los artículos que han sido aceptados o rechazados entre el 1 de abril de 2024 y el 31 de marzo de 2025:

		TASA DE ACEPTACIÓN/RECHAZO
ARTÍCULOS RECIBIDOS	43	
ARTÍCULOS ACEPTADOS	21	48,84%
ARTÍCULOS RECHAZADOS	22	51,16%

ÍNDICE ALFABÉTICO DEL VOLUMEN 58

INDEX OF VOLUME 58

EL PODER TRANSFORMADOR DE LA ESTÉTICA DE LO COTIDIANO
Raquel Cascales, M^a Jesús Godoy Domínguez (Editoras asociadas)

Presentación 9-18

ESTUDIOS / ARTICLES

FERNANDO INFANTE DEL ROSAL

Gillo Dorfles, *An Everyday Aesthetician* 99-120

Gillo Dorfles, estetólogo de lo cotidiano

ROSA FERNÁNDEZ GÓMEZ

Estética de lo cotidiano y transculturalidad.

Por los caminos de Asia Oriental 121-140

Everyday Aesthetics and Transculturality. Through East Asian Ways

CONSTANZA GIMÉNEZ

La hermenéutica del mito y la experiencia religiosa de

Luigi Pareyson: su diálogo con Dostoievski acerca del

cristianismo trágico y del nihilismo 251-282

The hermeneutics of myth and religious experience of

Luigi Pareyson: his dialogue with Dostoevsky about tragic

Christianity and nihilism

CRISTINA GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

El impulso originario de Eros en la teoría del deseo de

Jacques Lacan

353-367

The originary impulse of Eros in Jacques Lacan's theory of desire

ANNELIESE MEIS

La noción de “deseo” en san Agustín, repensada por Edith Stein

en su obra *Ser finito y Ser eterno. Intento de un ascenso al*

sentido del ser 283-303

The notion of “desire” in Augustine, rethought by Edith Stein in

her work *Finite and Eternal Being. An Attempt to Ascend to the Meaning*

of Being

MARÍA DEL CARMEN MOLINA BAREA Una ontología indiferenciada: la Estética Cotidiana entre Oriente y Occidente <i>Undifferentiated Ontology: Everyday Aesthetics between East and West</i>	141-166
NATXO NAVARRO RENALIAS ¿Qué es la <i>estética</i> cotidiana? <i>What is Everyday Aesthetics?</i>	21-50
ADRIÁN PRADIER La estética de lo cotidiano y la paradoja de la cotidianidad <i>Everyday Aesthetics and the Paradox of Everydayness</i>	51-76
NICOLAS QUÉRINI From self-knowledge to becoming-self. Is Nietzsche anti-platonic in this respect? <i>Del autoconocimiento al devenir uno mismo. ¿Es Nietzsche antiplatónico a este respecto?</i>	305-323
ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ La relevancia del <i>Deus veracissimus</i> en la filosofía cartesiana, y su influencia en la filosofía moderna <i>The Relevance of the Deus veracissimus in Cartesian Philosophy</i>	325-352
YURIKO SAITO Cleaning: Practicing Everyday Aesthetics and Care <i>Limpieza: Practicando la Estética de lo cotidiano y el cuidado</i>	167-193
ELISABETTA DI STEFANO A Brief Inquiry into the History of Everyday Aesthetic Ideas. Care of the Home in the Thought of Socrates and Xenophon <i>Una breve indagación sobre la historia de las ideas estéticas cotidianas. El cuidado del hogar en el pensamiento de Sócrates y Jenofonte</i>	77-98

BIBLIOGRAFÍA / BIBLIOGRAPHY
NOTA BIBLIOGRÁFICA / BIBLIOGRAPHIC NOTE

Pommier, Éric, <i>La condition sensible</i> (Bryan Francisco Zúñiga Iturra y Francisco Javier Parra Bernal)	197-204
--	---------

BIBLIOGRAFÍA / BIBLIOGRAPHY
RESEÑAS DE LIBROS / BOOK REVIEWS

- Aspiunza, J. (Ed.), Nietzsche, F., *De la genealogía de la moral*
(María Guibert-Elizalde) 369-371
- Barrena, S. (Ed.), Peirce, C. S., *Claves Semióticas*
(Paniel Reyes Cárdenas) 371-375
- Caballero Bono, J. L., *La lógica y la imagen*
(María del Carmen Dolby Múgica) 375-378
- Clusa, J., *Kant y la tierra de la verdad. Comentario a la*
Analítica de los principios (Juan A. García González) 378-380
- Cobrerros, P., *Una oda a los árboles* (Javier Viñeta) 380-384
- Galán, I., *Filosofías desde la literatura. De Hildegard Von*
Bingen a Tranströmer (Raquel Cascales) 384-386
- Grande, P. (Ed.), García Morente, M., *Escritos sobre*
la hispanidad (Mariano Crespo) 387-389
- González, Ana Marta, *Trabajo, sentido y desarrollo.*
Inflexiones de la cultura moderna
(María Luisa Pro Velasco) 205-207
- Guerra, Jennifer, *El capital amoroso. Manifiesto por*
un eros político y revolucionario (María Medina-Vincent) 207-210
- León Florido, Francisco; López Salamanca, María,
Introducción a la lógica medieval (Rafael Ramis) 210-214
- Muller, Felipe, *Nadie habla. Inteligencia artificial y*
muerte del hombre (Herrero, Montserrat) 214-216
- Ortigosa, A., *Filosofía del Nosotros. Yo, el Otro, la Humanidad*
(Fernando Gilabert) 389-392
- Oya, A. *The Metaphysical Anthropology of Julián Marías*
(Jorge Alberto Castro de Dios) 393-395
- Pérez Chico, D., *Cuestiones de la Filosofía del lenguaje ordinario*
(Deborah Rodríguez R.) 395-397
- Prieto, L., *La conservación del universo según santo Tomás*
de Aquino (David Torrijos Castrillejo) 397-401

Restrepo, Mariluz, <i>The Postcards Radical Openness: A Philosophical Perspective of its Inception, Impact, and Traits</i> (Jaime Nubiola)	216-217
Rosa, Harmut, <i>Demokratie braucht Religion</i> (Mario Donoso)	217-219
Sada, Alejandro; Albino de Assunção, Rudy; Rowland, Tracey, <i>Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo</i> , (Mariano Crespo)	220-222
Sáez Cruz, Jesús, <i>Sobre el problema de la realidad divina. Una aproximación filosófica al misterio de Dios</i> (Luis Onrubia)	222-226
Sellés Dauder, Juan Fernando, <i>El ayer y hoy de la ética: revisión de su historia según Leonardo Polo</i> (Andrés Lucas Jaramillo)	227-229
Skarica, Mirko, <i>El juicio en De interpretatione de Aristóteles. Sus comentaristas y su recepción contemporánea</i> (Jan M. Podhorski)	229-232
Sowell, Thomas, <i>Social Justice Fallacies</i> (Víctor Zorrilla)	233-236
Stein, Edith, <i>Ser eterno y ser finito</i> (Pedro Grande)	236-239
Zwolinski, M.; Tomasi, J., <i>The Individualists. Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism</i> (Víctor Zorrilla Garza)	401-404

ANUARIO FILOSÓFICO

REVISTA FUNDADA EN 1968

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

PAMPLONA / ESPAÑA

ISSN: 0066-5215

ISSN-e: 2173-6111