

COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Director

Armando Pego Puigbó
Universitat Ramon Llull

Secretari de Redacció

Joan Cabó
Universitat Ramon Llull

Consell de redacció

Mauricio Beuchot
Universidad Nacional Autónoma de México
Miguel García-Baró
Universidad Pontificia de Comillas
Alejandro Llano
Universidad de Navarra
Carles Llinàs
Universitat Ramon Llull
Ignasi Roviró
Universitat Ramon Llull
Joan Albert Vicens
Universitat Ramon Llull
Conrad Vilanou
Universitat de Barcelona

Consell científic

Gabriel Amengual
Universitat de les Illes Balears
Antoni Bosch Veciana
Universitat Ramon Llull
Adela Cortina
Universitat de València
Raúl Fonet-Betancourt
Universität Aachen
Giuseppe Di Giacomo
Università La Sapienza
Francisco J. González
University of Ottawa
Pierre Hadot †
Collège de France
Silvia Magnavacca
Universidad de Buenos Aires
Ulises Moulines
Universität München
Giovanni Reale †
Università San Raffaele
Thomas Robinson
University of Toronto
Salvi Turró
Universitat de Barcelona

Comprendre. Revista catalana de filosofia. Coeditada per Herder Editorial i Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. Els originals per sotmetre a consideració del Consell de redacció cal enviar-los a:

Comprendre. Revista catalana de filosofia
Secretaria de la Facultat de Filosofia
Universitat Ramon Llull
Diputació, 231 - 08007 Barcelona
Tel. 934534338 - Fax 934530957
comprendre@filosofia.url.edu
<http://www.filosofia.url.edu>

Per a subscripcions i comandes

Herder Editorial
Tel. 934762640 - Fax 932073448
revista@herdereditorial.com
<http://www.herdereditorial.com>

Preu exemplar: 12,50 € (IVA inclòs)

Preu de subscripció: 20 € / any (IVA inclòs)

Periodicitat semestral

© Facultat de Filosofia - URL i Herder.

© Dels autors, sota una Llicència d'atribució de Creative Commons.

COMPREDRE està indexada a ERIH Plus, IBZ (Internationale Bibliographie der geistes-und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur), IBR (Internationale Bibliographie der geistes-und sozialwissenschaftlichen Literatur), ISOC (C.S.I.C.), Latindex (UNAM, Mèxic), Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de la philosophie. COMPREDRE ha estat seleccionada per Elsevier a fi de ser indexada a SCOPUS des de desembre de 2015

Maquetació: Fotoletra, SA

Coberta: Michel Tofahrn
Impressió: Fotoletra, SA
Dipòsit legal: B-31.512-2012
ISSN: 1139-9759



COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Vol. 24/1

Any 2022

Editorial

5

Manuel Lázaro Pulido y Antoni Bordoy Fernández

Articles / Articles

- Las raíces medievales de la subjetividad contemporánea
(un estudio muraltiano)** 7
The medieval roots of the contemporary subjectivity (a Muraltian study)
Valentín Fernández Polanco
- Eclosión del sujeto moderno. Epistemicidio del νοητόν,
génesis del νοούμενον** 27
*Hatchling of the modern subject. Epistemicide of νοητόν,
genesis of νοούμενον*
Vicente Llamas Roig
- Creencia, facticidad y libertad en el formalismo ético kantiano** 51
Belief, facticity and freedom in the Kantian ethical formalism
Francesco de Nigris
- Antecedentes metafísicos y raíces antropológicas en el movimiento
transhumanista** 75
*Metaphysic precedents and anthropological roots
in the transhumanist movement*
Francisco Javier Rubio Hípola
- Metafísica, postfeminismo y estructura radical de la persona** 97
Metaphysics, postfeminism and person's radical structure
María Idoya Zorroza Huarte
- La persona como fundamento del sujeto contemporáneo en crisis** 119
The person as the foundation of the contemporary subject in crisis
Manuel Lázaro Pulido

Ressenyes / Reviews

Ignasi Fuster Camp, <i>Persona y bien.</i>	141
Domènec Melé	
Giorgio Agamben, <i>Arqueologia de la política.</i>	145
Constantin Starhemberg	
Heinrich Schlier, <i>Sobre la Ressurrecció de Jesucrist.</i>	149
Isael Pla	
Josep Maria Esquirol, <i>Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita.</i>	152
Ignasi Fuster Camp	

Llibres rebuts / Books received	157
--	------------

Índex anterior / Previous Index	161
--	------------

Normes de publicació / Guideline for contributors	163
--	------------

Manuel LÁZARO PULIDO y Antoni BORDOY FERNÁNDEZ

Corría el año 2018 cuando un grupo de profesores de diferentes universidades españolas firmamos en Madrid un manifiesto programático que suponía un compromiso con la realización de una actividad teórica y práctica en defensa de los valores de humanidad y libertad que representa el pensamiento metafísico, hoy gravemente amenazado por el dominio e iteración de mensajes ideológicos encaminados al control de las comunidades sociales. Nacía así la Escuela Metafísica de Madrid y se iniciaba un itinerario de trabajo que se va haciendo realidad en distintos monográficos en revistas académicas con el fin de impulsar su visibilidad.

Todos los miembros de la Escuela Metafísica de Madrid nos sentimos concernidos en cuanto sujetos de nuestro tiempo. Y como tales, también nos surgió una cuestión sobre nuestro fundamento en tanto que sujetos. De ahí que nos propusimos pensar, en el año 2020, en torno a «los fundamentos metafísicos del sujeto contemporáneo». En este monográfico se publican algunos de los frutos de esta reflexión filosófica.

Efectivamente, fijar la atención en los fundamentos metafísicos de cualquier realidad hoy en día parece una provocación filosófica, más aún cuando nos referimos a un objeto que es, por definición, exterior a cualquier objeto, en tanto que observador originario: el sujeto.

Pensar los fundamentos metafísicos del sujeto contemporáneo supone afrontar un acercamiento no solo de las «cosas mismas», sino de la propia realidad en tanto que lo íntimo de las «cosas mismas» se hace presente en la intención del sujeto, en búsqueda de la categoría de verdad. El sujeto se presenta como un acontecimiento del encuentro en su espacio y con su tiempo. Algunos hallan el fundamento metafísico en el poder interior que deviene de una reflexión sobre la soledad del sujeto; otros reivindicarán un fundamento que ponga solidez a la experiencia psicológica. Se trata de realizar una experiencia de sujeto fundado y fundante olvidado en el instante presente a partir de lo que el profesor Valentín Polanco ha designado, en el primer estudio del monográfico, como giro materialista, acaecido a mediados del siglo XIX. Siguiendo las investigaciones de André de Muralt, rastrea la vinculación de ese giro materialista con la revolución doctrinal operada en la escolástica tardía con la obra de Duns Escoto.

La matriz material de la construcción filosófica del sujeto contemporáneo no escapa al olvido del *nous* y termina hundiendo sus raíces en el abandono psíquico al *ello*, que constituye una auténtica raza de esclavos movidos por la (a)lógica de la emoción. El profesor Vicente Llamas declama y reclama la comunicación transcendental para sacar al sujeto contemporáneo de la orfandad de ideal transcendente característica de la era

orgánica del *ello*, la tabla de salvación ante el naufragio de la inmanencia, acaso un síntoma más de la materialidad exclusiva de la que hablara el profesor Polanco.

Dicha comunicación transcendental ¿puede ser un reflejo de la libertad expresada en la razón práctica? Dicho ejercicio aparece como fundamento de creencia en la humanidad de sujeto. Francisco de Nigris observa el ideal de libertad en Kant como origen de la práctica de la razón, «lo que significa un proyecto fáctico, infinito, de humanidad que se alimenta de finitud fenoménica, pues se expresa en ese titubeo creencial entre la fe racional y el deseo que puede impulsar al hombre hacia lo suprasensible –incluso de la fe religiosa– o a lo sensible, infrahumano... La humanidad en mí significaría una razón como experiencia intersubjetiva de la libertad».

Estos antecedentes presentes como realidades y como cuestiones se presentan en tanto que fundamentos olvidados o transformados del sujeto contemporáneo e, incluso, nos hacen preguntarnos por el propio sentido de la metafísica como cuestionamiento. El profesor Francisco Javier Rubio Hípola constata este hecho en el transhumanismo. A partir de los mismos intelectuales del movimiento, especialmente M. More, presenta el patrimonio que sustenta esta nueva filosofía de lo humano desde la modernidad hasta las grandes corrientes de mediados del siglo XX.

La presencia de la metafísica reclama la profesora Idoya Zorroza ante el problema de los nuevos feminismos, autojustificados al asumir paradigmas de filosofías. La autora, de la mano de la metafísica de Xavier Zubiri, articula el fundamento metafísico de una estructura del sujeto desde lo femenino en tanto que sustantividad, frente a un feminismo de la igualdad que renuncia a hablar de naturaleza.

El sujeto actual parece definirse por el olvido de sí mismo como posibilidad de ser, más allá de la construcción de su propia definición. Las reducciones del materialismo, del olvido de lo trascendente, de la posibilidad de fundamentación en la intimidad de la naturaleza o del travestismo ideológico han provocado que el hombre actual sea un sujeto insatisfecho, en búsqueda de sí mismo en lugares donde nunca podrá ser él mismo, en la alienación digital, en el avatar como la imagen sin posibilidad de semántica ontológica y profundización metafísica. La emergencia del presente como espacio de fuga del fundamento metafísico del sujeto contemporáneo reclama el encuentro con el epicentro del sujeto en cuanto ser humano: la persona, un concepto construido en la tradición cristiana, tal como reclama el artículo de Manuel Lázaro.

El sujeto siempre será «contemporáneo» y siempre «será», y, por lo tanto, reclamará la conjunción de la metafísica del ser con la metafísica del estar, un reflejo de la relación metafísico-ontológica que en la teología significa el paso del Antiguo Testamento («Yo soy el que soy») al Nuevo Testamento («Sabed que *yo estoy* con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo»).

Manuel LÁZARO PULIDO
Antoni BORDOY FERNÁNDEZ

Valentín FERNÁNDEZ POLANCO

Universidad Complutense de Madrid

vjfernán@ucm.es

N.º ORCID: 0000-0003-1097-2244

DOI: 10.34810/comprendrev24n1id399134

Article rebut: 09/11/2021

Article aprovat: 07/02/2022

Resumen

A mediados del siglo XIX tuvo lugar en el pensamiento europeo lo que podríamos llamar el *giro materialista*. Si hasta entonces la historia de la filosofía se había desarrollado bajo el predominio de una actitud formalista, a partir de entonces se adentrará en la dirección del materialismo metafísico más estricto. Siguiendo las investigaciones de André de Muralt, este artículo rastrea la vinculación de ese *giro materialista* con la revolución doctrinal operada en la escolástica tardía con la obra de Duns Escoto.

Palabras clave: materialismo, distinción formal *ex natura rei*, filosofía contemporánea, subjetividad.

The medieval roots of the contemporary subjectivity (a Muraltian study)

Abstract

In the middle of 19th century took place in the European though what we could name the *materialistic turn*. If until then the history of philosophy had developed itself under the predominance of a formalist attitude, since then it will go deep into the strictest metaphysical materialism. Following André de Muralt's investigations, this paper tracks the link between this *materialistic turn* and the doctrinal revolution occurred in the late scholastic thought with Duns Scotus' work.

Key words: materialism, formal distinction *ex natura rei*, contemporary philosophy, subjectivity.

1. El naturalismo antiguo y medieval¹

Una de las principales contribuciones de André de Muralt a nuestra comprensión de la evolución del pensamiento occidental la constituye el haber señalado el papel determinante jugado por la distinción formal *ex natura rei* de Duns Escoto en el desarrollo posterior de dicho pensamiento.¹ Tan grande es la importancia que Muralt le concede a esta herramienta analítica que, de aceptarse su diagnóstico, cabría discernir en la evolución histórica de la filosofía un antes y un después de tal distinción.² El pensamiento anterior a Duns Escoto se presentaría, desde esa perspectiva, como compartiendo, no obstante las enormes diferencias entre las doctrinas que lo integran, al menos un rasgo común: la presencia constante de un irreductible *naturalismo* en el seno de sus explicaciones teóricas. Por *naturalismo* debe entenderse aquí no solo el recurso al concepto de «naturaleza» como el principio metafísico que explica el dinamismo de lo real, sino también el empleo de un peculiar modo de pensar o de una lógica característica que permite a la inteligencia humana dar razón de ese dinamismo. Las doctrinas antiguas y sus continuadoras medievales contemplan todas ellas el mundo físico como dotado de una actividad viva que se deja aprehender racionalmente según una lógica peculiar. Ciertamente, fue Aristóteles quien asentó los cimientos del análisis metafísico de ese dinamismo y del análisis crítico de las herramientas discursivas capaces de expresarlo en el lenguaje humano.³ Posteriormente, tanto el neoplatonismo pagano antiguo como su cristianización medieval iban a perpetuar esa visión de la naturaleza y la integrarían sin dificultad en su espiritualismo metafísico, pues incluso el mecanicismo griego se presenta, a diferencia del moderno, atemperado por ese cierto hiloziísmo que nunca dejó de acompañar a las doctrinas de los antiguos.

De este modo, la reflexión medieval cristiana desarrolló una notable variedad de concepciones teológicas caracterizadas todas ellas por articular diversamente, en distintas variantes de una misma matriz conceptual neoplatónica, la herencia recibida de la tradición antigua, integrada, como sabemos, por una combinación de elementos principalmente platónicos, aristotélicos y cínico-estoicos. La evolución del pensamiento

¹ A. DE MURALT, «La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne, I-II», *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 112, n.º 2-3, 1980, pp. 113-132 y 217-240.

² «L'invention de la distinction formelle *ex natura rei* est certainement l'étape capitale du devenir de la philosophie occidentale». A. DE MURALT, «La pensée médiévale et les problématiques contemporaines», *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, 2.ª parte, 2.ª sección. París: PUF, 1998, p. 1399.

³ A esta visión de la naturaleza como principio del dinamismo de lo real le corresponde, en las elaboraciones críticas antiguas y medievales que dan razón de su apropiación por parte de la inteligencia humana, el empleo de herramientas discursivo-analíticas proporcionadas, de tal modo que las diversas doctrinas que componen el conjunto del saber antiguo y medieval desarrollarán visiones conceptuales y del análisis causal muy distintas entre sí, pero que comparten todas ellas el denominador común de considerar los instrumentos lógicos y analíticos en relación con el objeto al que tratan de aprehender y analizar, lo que tiene como consecuencia que la realidad aprehendida o conocida se constituya en medida de la aprehensión o el conocimiento que la inteligencia humana tiene de ella.

cristiano en los siglos XI, XII y XIII permite apreciar el esfuerzo por integrar en construcciones teóricas coherentes el bagaje recibido de la antigüedad. Todas estas construcciones presentan por ello el inevitable sincretismo a que les aboca su respeto a las fuentes antiguas en su conjunto, dando lugar a síntesis conceptuales como las que concibieron Buenaventura, Alberto Magno o Tomás de Aquino. En estas grandes síntesis, y singularmente en la de Tomás de Aquino, es perceptible la pervivencia del naturalismo antiguo, integrado en la fe cristiana merced al concepto de *participación* como relación que vincula el mundo creado con su creador sobrenatural.⁴ La articulación del binomio conceptual «natural-sobrenatural»⁵ permitirá así a la teología medieval concebir la trascendencia de un modo que no violenta el dinamismo interno propio de la naturaleza, estableciendo un vínculo de continuidad entre ambas esferas mediante la noción de participación. El término «sobrenatural», en efecto, supone que se mantiene una relación de afinidad entre la naturaleza finita y su fuente infinita, por más que la distancia entre ellas sea efectivamente infinita. Desde esta perspectiva, la trascendencia, sin dejar de situarse absolutamente más allá de la naturaleza, no se piensa sin embargo como absolutamente exterior a ella –no se piensa como absolutamente ajena a la naturaleza–, sino más bien como la naturaleza misma *elevada al infinito*.

El hecho de que Tomás de Aquino haya recurrido a una prueba de tipo cosmológico para fundamentar el acceso racional a la divinidad es particularmente indicativo de este modo de pensar,⁶ pues lo que la razón humana puede atisbar de la trascendencia son, desde esta perspectiva, únicamente aquellos rasgos susceptibles de ser determinados a partir de su obra creadora. La imagen que la inteligencia humana puede hacerse de Dios es, pues, únicamente una visión en filigrana obtenida a partir de la consideración del dinamismo del mundo. Y esa visión ofrecerá la imagen de una realidad trascendente a la naturaleza que la propia naturaleza nos invita a ver como motor, eficiente, necesaria, perfectísima y providente, en función de la perspectiva causal desde la que la consideremos. El análisis causal se nos presenta, pues, bajo esta luz, como el modo en

⁴ André DE MURALT se ha ocupado de este concepto clave en *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*. París: Vrin, 1995. Sobre la importantísima noción de concurso, vinculada a la de participación, cfr. «Providence et liberté», *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 25, n.º 2, 1975, pp. 129-168.

⁵ En TOMÁS DE AQUINO, el mundo creado se integra armónicamente en la visión de un Creador trascendente merced a ese binomio conceptual, de tal modo que el mundo creado, el mundo natural, posee un dinamismo propio conferido por su Creador y cuya descripción y funcionamiento ya llevaron a cabo los griegos, singularmente Aristóteles, con la sola ayuda de la razón natural. Lo cual no menoscaba su dependencia total respecto de su Creador sobrenatural, el cual, por su parte, se concibe como aquel primero del que la naturaleza misma participa, lo que exige pensarlo precisamente como «sobrenatural». Sobre la relación natural-sobrenatural, cfr. el estudio ya clásico de H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, París: Aubier, 1946. Nosotros hemos abordado esta cuestión en «La elaboración de la noción de “estado de naturaleza pura” en el *Tractatus de gratia* de Francisco Suárez. La perspectiva de André de Muralt». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 53, 2020, pp. 209-224.

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, Parte I, Cuestión 2, Art. 3. Madrid: BAC, 1988, pp. 110-113.

que la inteligencia filosófica escolástica inspirada en Aristóteles se representa el dinamismo vivo de la naturaleza como la unidad integral de las cinco perspectivas posibles bajo las que la inteligencia humana puede concebirlo.

Es, en efecto, sumamente significativo de la pervivencia del naturalismo antiguo —y del sincretismo característico de lo acompaña— el modo en que Tomás de Aquino elabora el acceso cosmológico a la divinidad conjugando simultáneamente las diversas modalidades de causalidad que ha recibido de la tradición: las cuatro causas naturales definidas por Aristóteles⁷ y la causalidad ejemplar de origen platónico pero que Aristóteles no deja de integrar en su metafísica.⁸ Así, la causalidad formal, que es la causalidad propia de los motores, le servirá al aquinatense para fundar en ella la primera de las vías, la que conduce a Dios como principio formal de toda actividad posible en tanto que motor absolutamente primero. La causalidad eficiente funda, por su parte, la segunda vía, que conduce a Dios como agente primero, esto es, como primer principio de toda acción. La causalidad material le sirve para edificar sobre ella la tercera vía, en la que la contingencia consustancial a la materia reclama como principio una sustancia necesaria. En la cuarta vía, la causalidad ejemplar propia de toda relación de participación reclama a Dios como modelo o arquetipo absolutamente primero. Y la causalidad final, por último, conduce a Dios en la quinta vía como principio racional del orden del mundo.

En la prueba cosmológica de Tomás de Aquino hay además un aspecto sumamente relevante que puede no apreciarse a primera vista, y es el modo en que las cinco modalidades de causalidad natural en ella distinguidas se articulan entre sí, de tal manera que la acción causal en el seno de la naturaleza es concebida allí como el efecto común de cinco causas totales que concurren recíprocamente en la producción de la actividad viva propia de la naturaleza.⁹ Materia, forma, potencia, acto y modelo ejemplar son, cada uno de ellos, causa total de su efecto común, la vida natural, que es, por su parte, expresión y resultado del concurso recíproco e inseparable de todos ellos en su ejercicio conjunto. Esta concepción de la causalidad permite entonces representarse la actividad de la naturaleza como una acción total que es una por sí desde el punto de vista del ejercicio, por más que la inteligencia abstractiva humana pueda distinguir analíticamente la quiddidad propia de cada una de las modalidades causales implicadas en ese

⁷ ARISTÓTELES, *Física*, Libro II, cap. 3, 194 b 16-195 a 3. Madrid: Gredos, 1995, pp. 140-142.

⁸ El origen platónico de la causalidad ejemplar no excluye que este tipo específico de causa, y con ella toda una metafísica de la participación, estén presentes en la concepción aristotélica de la causalidad, como atestigua el libro I de la *Metafísica*, aun cuando dicha concepción difiera sustancialmente de la platónica. Cfr. ARISTOTE, *Les métaphysiques, Traduction analytique d'André de Muralt*. París: Les Belles Lettres, 2020, Introduction, p. 61, n. 74, pp. 48 y ss. Cfr., asimismo, la obra ya citada de A. DE MURALT *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, especialmente pp. 103 y ss.

⁹ Cfr. A. DE MURALT, «La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste». *Dialectica*, n. 47, 1993, n. 2-3, pp. 123-124, así como ARISTOTE, *Les métaphysiques, Traduction analytique d'André de Muralt*, p. 48.

ejercicio conjunto.¹⁰ Lo propio de este modo de considerar la acción causal es, por tanto, que permite concebir el dinamismo de la naturaleza como una actividad que tiene su principio y su fin en sí misma –sin perjuicio de su completa dependencia del concurso causal que como tal mantiene con su causa primera–.¹¹

Puede comprenderse sin dificultad, tras cuanto acaba de exponerse, que la categoría metafísica fundamental capaz de dar razón del dinamismo vivo de la naturaleza sea la categoría de *relación*. Pues, en el seno de la naturaleza, aquellas formalidades metafísicas que la razón considera realmente distintas, aunque solo analíticamente separables, según la quiddidad, son, sin embargo, actualmente relativas y, por tanto, constitutivamente unas, según el ejercicio.¹² De hecho, la actividad viva de la naturaleza o, si se prefiere, la naturaleza misma entendida en términos aristotélicos como «principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente»,¹³ muy bien podría definirse como *relación trascendental* –esto es, como relación recíprocamente constitutiva– de la materia y la forma desde el punto de vista de la realidad sustancial, de la potencia y el acto desde el punto de vista de la existencia actual, y de la quiddidad y el ejercicio desde el punto de vista de la unidad absoluta del ser. Lo propio del tipo de relación que la tradición escolástica denominará *trascendental*, y que hunde sus raíces en el naturalismo aristotélico, es, en efecto, la constitución recíproca de los relativos en el ejercicio común de la relación misma, de tal modo que no se trata en este caso de dos absolutos que de manera accidental mantengan una relación, sino de un tipo de relación en el que es la relación misma la que constituye a los relativos en el ejercicio recíproco de la participación de uno de ellos en el otro.¹⁴

La explicación racional de una situación semejante requiere, obviamente, el empleo de instrumentos analíticos capaces de producir una comprensión adecuada del objeto

¹⁰ La clave de bóveda del pensamiento naturalista aristotélico es, en efecto, según André DE MURALT, la distinción entre la quiddidad y el ejercicio; cfr. *ibíd.*, p. 74.

¹¹ Como cabe suponer, para el pensamiento medieval tuvo extraordinaria importancia el esclarecimiento de la relación causal que la naturaleza mantiene con su creador sobrenatural, lo que llevó a la determinación de las diversas modalidades de concurso entre ambas; cfr. F. LEÓN FLORIDO y V. FERNÁNDEZ POLANCO, *Diccionario de conceptos de la filosofía medieval*. Madrid: Escolar y Mayo, 2017, pp. 26-27.

¹² Tal es el modo que tiene la metafísica aristotélica de explicar el dinamismo de la naturaleza, o, lo que es lo mismo, de evitar una explicación de la naturaleza que la condene al estatismo y a la pasividad. La teoría de las Ideas de Platón intentará lo mismo mediante el recurso a la dialéctica de los cinco géneros del *Sofista*, mientras Plotino, por su parte, no podrá evitar condenar la naturaleza a la pasividad ontológica al residenciar toda fuente de actividad en el Uno. Cfr. A. DE MURALT, «De la participation dans le *Sophiste* de Platon», *Studia philosophica*, 1957, pp. 101-120, así como *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, cap. II, pp. 57-76.

¹³ ARISTÓTELES, *Física*, Libro II, cap. 1, 192 b 21-24, p. 129.

¹⁴ Cfr. A. DE MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, pp. 110-119.

analizado –en este caso, la naturaleza– sin echar a perder, en su aprehensión intelectual por parte de la inteligencia, su virtualidad más genuina –en este caso su actividad viva–. Así, la tradición medieval cristiana iba a servirse del acervo de distinciones clásicas, fundamentalmente las aristotélicas, a la hora de fundamentar críticamente su análisis metafísico del mundo natural, y ello no solo considerando ese mundo en sí mismo, sino también considerándolo en su relación con su creador sobrenatural. La escolástica del siglo XIII retomará así las distinciones aristotélicas a fin de explicar la relación entre el mundo natural y su principio sobrenatural sin comprometer, por ello, ni la autonomía propia del dinamismo vivo de la naturaleza ni la entera dependencia de esta última respecto de su principio sobrenatural.

Explicar metafísicamente el dinamismo interno de la naturaleza tal como lo concibió la filosofía griega clásica y tal como lo explicitaría la filosofía medieval cristiana hasta el siglo XIV no es, pues, tarea sencilla. Requiere, en efecto, el empleo de herramientas lógicas y críticas de una cierta complejidad y una importante finura: una concepción de la causalidad que entienda que esta se dice *de muchas maneras* –material, formal, eficiente, final y ejemplar– y que entienda que todas ellas concurren de manera recíproca y total en la producción del efecto; una concepción de las categorías que subraye la importancia de la categoría de relación como elemento metafísico real, y que sea capaz de concebir, singularmente, el tipo de relación llamado *trascendental* como relación recíprocamente constitutiva según el ejercicio entre dos principios metafísicos quiditativamente diferentes; una concepción del análisis intelectual que permita articular, entre otras, la distinción real sin separación posible entre dos constitutivos metafísicos como la materia y la forma en el seno de la unidad sustancial o la distinción de razón racionante entre el alma y cada una de sus potencias en el seno de la unidad del viviente; una concepción de la abstracción, por último, que sea capaz de desarrollar una forma de universalidad lógica característica de los conceptos metafísicos que permita elaborar una metafísica diferenciada del conocimiento científico, aun cuando sea al precio de reconocer el carácter inevitablemente confuso del saber metafísico como frontera irrebasable del conocimiento humano.

Las grandes síntesis filosófico-teológicas del siglo XIII, y singularmente la de Tomás de Aquino, integran de este modo los distintos aspectos recién descritos en visiones de la realidad que concilian la plena autonomía del dinamismo vivo de la naturaleza, tal como la concibió la antigüedad clásica, con su total dependencia respecto del principio creador propio de la fe cristiana. Pero todas estas síntesis, y con ellas la visión clásica de la naturaleza que las animaba, iban a desaparecer –según André de Muralt– como consecuencia de la entrada en escena, a principios del siglo XIV, de las distinciones escotistas, real y formal *ex natura rei*.

Tales distinciones imponen una estricta univocidad lógica en el análisis metafísico, cuyos conceptos adquieren entonces la precisión formal propia de su definición unívoca, pero pierden a cambio aquella relativa confusión propia de la universalidad analó-

gica que, en el caso de la noción de *causalidad*, como en el de cualquier otro concepto metafísico, permitía concebir al mismo tiempo la unidad en ejercicio de sus diversas modalidades y la irreductible especificidad de cada una de ellas. Al concebir las nociones metafísicas de manera unívoca, se vuelve, en efecto, imposible universalizar cualquier concepto desde la confusión de sus diversas perspectivas. Y ello, en lo que afecta a la noción metafísica más universal, el concepto de ser, impide su consideración desde la doble perspectiva de lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio, obligando a pensar el ejercicio –cosa que hará toda la filosofía posterior a Duns Escoto– como un accidente de la quiddidad. A partir de este momento ya no será posible definir la naturaleza como relación recíprocamente constitutiva entre los diversos principios que la integran, pues, no pudiendo distinguir en el seno de la noción de «ser» la doble perspectiva de lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio, ya no es posible conciliar la alteridad quiditativa de tales principios con su identidad en ejercicio.

Es, pues, toda una manera de pensar la realidad la que se modifica con la entrada en escena de las distinciones escotistas y de su raíz crítica, la univocidad lógica. La concepción metafísica de la realidad nunca volverá a ser la misma. La lógica de la universalidad analógica de los conceptos, la crítica de la inevitable confusión del conocimiento metafísico, la analítica de la relación recíprocamente constitutiva de los principios metafísicos, la cosmología de la naturaleza como principio dinámico de su propia actividad, la psicología de la unidad en ejercicio de las potencias vivas y de sus objetos respectivos, en una palabra, la cosmovisión entera del naturalismo antiguo se viene abajo bajo el efecto desintegrador de las distinciones escotistas. A partir de este momento será la lógica de la univocidad la que se imponga, dando lugar a una crítica de la idea clara y distinta, a una metafísica de la independencia absoluta de cada sustancia, a una cosmología de la naturaleza inerte, a una psicología mecanicista; en una palabra, a la concepción moderna –y su prolongación contemporánea– de la realidad.

En palabras de Muralt, es toda una *estructura de pensamiento* la que cambia y, con ella, la concepción entera de la realidad. Por un lado, tenemos la estructura de pensamiento aristotélica, esto es, la estructura de pensamiento propia del naturalismo antiguo; por otro, la estructura de pensamiento escotista, que es la estructura de pensamiento dominante desde el siglo XIV: la que rige la filosofía moderna, la filosofía contemporánea y la filosofía actual. Si la primera se caracteriza por emplear una inteligibilidad analógica y por lo que aquí hemos llamado su *naturalismo*, esto es, por una concepción del ser como realidad común según la cual todo tiene que ver con todo, la segunda se caracteriza por emplear una lógica de la univocidad en la que nada tiene que ver con nada y donde la diversidad real se explica de maneras tan variadas como las que atestiguan el desarrollo histórico de la filosofía moderna y contemporánea.

2. Las distinciones escotistas

Las distinciones escotistas, real y formal *ex natura rei*, son las responsables de los análisis de la realidad que se llevarán a cabo en la Edad Moderna y Contemporánea, configurando así el panorama intelectual posterior a Duns Escoto con arreglo a una misma estructura de pensamiento.¹⁵ Son ellas las que dan pie a una concepción de la realidad en la que nada tiene que ver con nada, en la que cada entidad, cada ser, cada sustancia, cada accidente, cada formalidad específica o genérica es absolutamente independiente de cualquier otra. En consecuencia, cualquier relación que se pueda establecer entre ellas será puramente extrínseca y accidental, y exigirá, en primer lugar, la mediación de una formalidad tercera que posibilite el contacto entre las que vayan a relacionarse, y, en segundo lugar, la intervención de una potencia extrínseca que actúe la relación entre instancias que, de suyo, carecen de intencionalidad alguna que las mueva a relacionarse.

La univocidad lógica que pone en práctica Duns Escoto le impide distinguir, en el seno de la noción del ser, como hemos dicho, lo que es en tanto que sustancia y quiddidad y lo que es en tanto que acto y ejercicio. Solo hay, pues, un único modo de ser, el ser formal o quiditativo, es decir, la esencia, en la cual pueden identificarse pensamiento y realidad, y a la cual deberán reducirse todas las determinaciones existenciales. *Cuilibet entitati formali correspondet adaequate aliquod ens*: a toda entidad formalmente distinta le corresponde adecuadamente algún ser real; así reza la definición escotista de la distinción formal *ex natura rei*. Las formalidades específicas y genéricas que la razón distingue en el seno de la sustancia individual son por tanto ya distintas por sí, por su propia naturaleza, *ex natura rei*, anteriormente a cualquier actualización analítica que la razón pueda llevar a cabo.¹⁶ No es, pues, que el análisis actualice una diferencia que, en la unidad eminente de la sustancia, sea meramente virtual antes de su abstracción por la inteligencia, como hace la distinción de razón racionada de la tradición aristotélica,¹⁷ sino que la razón aprehende una diferencia dotada ya de una realidad objetiva en la cosa conocida, siendo precisamente este tipo de realidad lo que permite su conocimiento racional. La distinción formal de Duns Escoto se presenta así como una distinción intermedia entre la distinción real (distinción de existencias diversas) y la distinción de razón (distinción operada por la inteligencia), inaugurando con ello

¹⁵ Tal es la tesis que defiende MURALT en varios de sus estudios, singularmente en *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leiden: Brill, 1991 (2.^a ed. 1993) y en *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*. París: Vrin, 2002. De hecho, este último estudio está enfocado en su totalidad a demostrar la verdad de esa afirmación.

¹⁶ Cabría decir: las formalidades específicas y genéricas son ya distintas *actualmente, absolutamente*.

¹⁷ Por ello, la distinción *τόν λόγον ο τῶν λόγων* de origen aristotélico expresa una distinción que, sin ser real, sí tiene, en cambio, fundamento en la realidad; cfr. A. DE MURALT, «La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne, I», pp. 118 y ss.

una dimensión ontológica igualmente intermedia entre la esencia y la existencia: la dimensión de la realidad objetiva, dimensión que definirá la realidad propia del objeto conocido desde el *esse obiectivum* de la escuela escotista hasta el *Drittes Reich der Gedanken* de Frege, pasando por la *realitas obiectiva* de la idea cartesiana o la *objetividad* del fenómeno kantiano.¹⁸

Sobre estas premisas, puede comprenderse fácilmente que numerosos autores bajo influencia escotista sostengan que cada una de esas formalidades objetivamente distintas *ex natura rei* es susceptible de separación, al menos *de potentia absoluta dei*, respecto de la esencia en la que se integra,¹⁹ la cual ya no se considera una por sí, al modo aristotélico, sino como constituida por una serie de formalidades superpuestas (denominadas *grados metafísicos*) unificadas por una forma unitiva.²⁰ Ahora bien, si la separación de estas formalidades quiditativas que constituyen la esencia de la cosa se concibe como posible, al menos *de potentia absoluta dei*, es evidente que con mucho más motivo se considerará posible desde esta perspectiva la separación de los elementos que sean, no solo formal, sino realmente distintos, como es el caso de los constitutivos metafísicos de la sustancia individual, la materia y la forma, que la tradición aristotélica había considerado distintos realmente, aunque no separables. La distinción real, al modo escotista, interpreta por tanto que las cosas afectadas por este tipo de distinción son actual y absolutamente distintas la una de la otra, y eso incluye entidades como la materia y la forma, que según Duns Escoto son actual y absolutamente distintas la una de la otra y, por tanto, separables si Dios así lo quisiera *de potentia absoluta*. Lo cual significa que la materia, que Dios habría creado separadamente, es ya por sí, en acto, materia, antes de ser acto formal o informado.²¹

Así es como las distinciones escotistas, real y formal *ex natura rei*, expresión analítica de la más estricta univocidad lógica, operan la desintegración metafísica de las realidades que analizan. Tal es el caso del dinamismo causal de la naturaleza, que pierde a partir de ese momento la unidad viva con que lo había concebido el pensamiento

¹⁸ Así es como la distinción formal *ex natura rei* de DUNS ESCOTO inaugura la extensa problemática típicamente moderna y contemporánea de la objetividad del conocimiento. La tradición empirista anglosajona no dejará de combatir, desde el siglo XIV hasta nuestros días, la innecesaria postulación de esa realidad intermedia entre el sujeto y el objeto en la explicación del acto de conocimiento, en lo que coincide con la tradición aristotélica, para la que la realidad del sujeto y del objeto es suficiente para dar razón de ese acto.

¹⁹ Así, DESCARTES: «parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu; et il n'importe pas par quelle puissance cette séparation se fasse, pour m'obliger à les juger différentes»; *Sixième méditation*. Ed. Adam-Tannery. Paris: Léopold Cerf, 1904, IX, p. 62.

²⁰ Cfr. A. DE MURALT, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, p. 15.

²¹ *Ibid.*

griego para pasar a concebirse como la mera yuxtaposición de una serie de causas parciales, distintas e independientes, cuya unidad se reduce a la mera adición de todas ellas. Otro tanto cabe decir de la unidad de la sustancia, que deja de ser relación trascendental de la materia y la forma para pasar a concebirse como la simple yuxtaposición de dos realidades metafísicas absolutas cada una de las cuales es una por sí antes de su relación con la otra. Este último aspecto es de una importancia crucial, pues abre un nuevo horizonte a la reflexión metafísica posterior al permitir elaborar una metafísica basada en la materia del mismo modo que anteriormente se había elaborado una metafísica basada en la forma.²²

De hecho, según André de Muralt, este será el hito que marcará temáticamente la evolución histórica de la filosofía posterior, estructuralmente determinada por la afirmación metafísica de la actualidad por sí de la materia.²³ Esto significa que la filosofía moderna y contemporánea se verá abocada a pensar la relación entre la materia y la forma sobre unas bases diametralmente opuestas a aquellas sobre las que lo había hecho el pensamiento anterior. Al poder pensarse como actual por sí, es decir, como siendo en acto materia antes de su información por la forma, la materia ya no depende en absoluto de esta última y puede servir de principio explicativo único del devenir de la realidad al mismo título y con la misma legitimidad con que lo había sido la forma en la tradición platónica y neoplatónica anterior. En este sentido, Muralt subraya cómo la filosofía inmediatamente posterior a Duns Escoto y la filosofía de la Edad Moderna intentarán conjurar el riesgo de irracionalidad implícito en la autonomía ontológica de la materia sometiénola, en un primer momento, a un *a priori* trascendente impuesto

²² No olvidemos, en efecto, que la idea de una causalidad no recíproca de causas parciales en la producción de un mismo efecto permite, si es que no conduce necesariamente a ello, considerar como prescindible cualquiera de las causas que concurren en beneficio de una sola de ellas: «Car deux causes non réciproques concourant partiellement au même effet tiers et commun ne peuvent être que de même ordre, et leur concours ne peut être qu'accidental, l'une des deux étant donc superflue par soi, comme encore une fois l'exemple des deux chevaux le manifeste bien.» A. DE MURALT, «La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste», p. 125. «Car, si l'ordre essentiel des causes se définit comme le concours de causes partielles s'exerçant par soi, et non par l'effet de la causalité de leur réciproque, il semble bien que l'une ou l'autre apparaisse à l'occasion comme inutile. [...] Deux causes partielles non réciproques ni subordonnées sont évidemment de même ordre causal, en l'occurrence de même ordre causal efficient. Ce qui implique que l'une d'entre elles est inutile, ou du moins son concours accidentel [...]» A. DE MURALT, «La pensée médiévale et les problématiques contemporaines», pp. 1403, 1409.

²³ «Ainsi, il suffit de constater *in esse objectivo* que la représentation de la matière est distincte de celle de la forme, [...] c'est-à-dire que l'une est pensée absolument de l'autre, "qu'elle est abstraite de tout ce qui est hors de sa notion formelle", pour être certain de la distinction, sinon de la séparation de ce qu'elle représente hors de l'intellect, *in esse subjectivo*, c'est-à-dire *in esse reali*. C'est ainsi que Duns Scot peut conclure que la matière est par soi un acte entitatif, avant même d'être déterminée par une forme substantielle, parce que la puissance, en tant qu'elle est pensée dans sa représentation objective, *in esse objectivo*, "en dehors de tout ce qui est hors de sa notion formelle", est, en acte, puissance, étant "précisément ce qu'elle est elle-même", et qu'à ce titre elle peut être créée comme telle *de potentia absoluta dei*. Elle est ainsi douée d'un *esse essentialae* qui, pour être un *esse*, n'a pas besoin d'être un *esse existentiae*, mais peut se contenter d'être un *esse possibile*». A. DE MURALT, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, p. 73. Los textos entrecomillados por MURALT pertenecen a DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, 1, dist. 5, pars 1, q. un., nn. 24 y 19, Vat., iv, pp. 22-23 y 18-19.

por la voluntad omnipotente de Dios (Ockham), posteriormente a un *a priori* inmanente concebido como una legislación natural que Dios habría impreso en la materia al crearla (Descartes), y por último a un *a priori* suscitado por su dinamismo interno, al que se considerará dotado de la capacidad de suscitar, por sí mismo, los *a priori* con que autorregularse (Kant).²⁴

En otras palabras, la filosofía moderna se presenta como una filosofía del *a priori* en la medida en que, sobre la base de la afirmación de la actualidad por sí de la materia, los filósofos de esa época no vieron otro modo de conjurar el riesgo de escepticismo gnoseológico, de desorden moral y de anarquía política implícito en ese presupuesto que imponerle a la materia una norma que garantizara la verdad filosófica, la rectitud moral y la legitimidad política.²⁵ La filosofía de la época contemporánea, sin embargo, liberará a la materia de la imposición de cualesquiera *a priori*, trascendentes, inmanentes o autoconstituidos, y abrirá así un horizonte doctrinal en el que el materialismo filosófico más radical acabará por hacer valer sus pretensiones.

3. El camino hacia la emancipación de la materia

La primera etapa en ese proceso la constituye la dialéctica hegeliana, que concibe la realidad como una teleología autoconstituyente mediante la cual el espíritu absoluto se despliega en la historia. Desde esta perspectiva, la materia actual por sí es solamente un momento dialéctico de esa teleología, aquel en el que el espíritu se exterioriza alienándose respecto de sí mismo y que como tal está destinado a ser superado en un movimiento de reidentificación definitivo. La dialéctica hegeliana incorpora de ese modo a la materia actual por sí en el proceso de autocreación del espíritu absoluto, lo que no deja de suponer su subsunción en un marco metafísico de tipo idealista. De hecho, la dialéctica hegeliana concibe la historia como un devenir que suscita por sí mismo la sucesión de aquella jerarquía de formas distintas *ex natura rei* que Duns Escoto había

²⁴ *Ibid.*, pp. 83-87.

²⁵ A decir verdad, esta afirmación muraltiana solo cabe referirla a aquella rama de la filosofía moderna que se propuso hallar un fundamento metafísico para la verdad científica, para el bien moral y para la soberanía política, esto es, a aquella rama de la filosofía moderna que, tratando de edificar una metafísica sobre bases escotistas, se desarrolló en el continente europeo en una línea de carácter idealista que conduce de Suárez a Kant. Paralela a esta corriente discurre a todo lo largo de la Edad Moderna –y de la Edad Contemporánea hasta nuestros días– una línea de pensamiento que renuncia abiertamente a la búsqueda de cualquier explicación metafísica y se contenta con aceptar los hechos como algo dado. Se trata de la línea positivista que tiene su inicio en la interpretación ockhamista de las enseñanzas de Escoto y que alimenta la tradición filosófica anglosajona desde entonces hasta hoy. Esta tradición netamente ockhamista se caracteriza, según MURALT, por yuxtaponer un nominalismo, un psicologismo y un empirismo estrictos, sin sentir de la necesidad de unificar estos enfoques en unidad doctrinal articulada. Cfr. «La critique de la notion scotiste d'*esse objectivum*, le "psychologisme" et le "nominalisme" occamiens». «Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Mural», *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, n.º 20, 1999, pp. 113-148. Nos referiremos brevemente a esta línea de pensamiento en la parte final de este estudio.

considerado como configurando la unidad de orden por sí que caracterizaba el ser de toda sustancia.²⁶ Lo que en Escoto era, en efecto, una jerarquía ontológica de grados formales metafísicos que iba desde la máxima generalidad formal hasta la concreción última de la *hacceitas* individualizante, en Hegel se convierte en un movimiento que conduce desde la vacuidad máxima del concepto hasta la realización plena de la idea, en un proceso histórico de emanación cuasiplotiniana cuyas hipóstasis son ahora las formalidades escotistas.²⁷

No obstante el idealismo del modelo hegeliano, el hecho de considerar cualquier realidad como el resultado de su propia autocreación hará que Hegel le proporcione a la filosofía contemporánea la que estaba llamada a ser su herramienta teórica fundamental: la dialéctica, entendida como un modelo explicativo que permite concebir cualquier proceso histórico o cualquier prestación humana como una teleología autoconstituyente que se pre-escribe a sí misma de manera ejemplar. Esto se puede apreciar singularmente en la obra de Marx, quien concibe la historia como el proceso mediante el cual el hombre alcanza su humanidad en su interacción con la naturaleza, y también en la de Husserl, quien se sirve universalmente de este modelo para explicar las operaciones de la conciencia —desde la percepción sensible de un objeto concreto hasta el desarrollo histórico del saber científico—, e igualmente en los desarrollos llevados a cabo en distintos contextos temáticos bajo el influjo de la fenomenología husserliana, como es el caso de la antropología de Sartre, de la ética de Merleau-Ponty, de la estética de Dufrenne, de la escatología de Teilhard de Chardin, e incluso, con importantes diferencias, de la ontología de Heidegger.²⁸ La dialéctica le proporciona de este modo a la filosofía contemporánea la herramienta conceptual que le permite pensar la unidad de lo real no en términos de causalidad formal, como lo había pretendido la filosofía an-

²⁶ «Scot [...] anticipe sur la dialectique hégélienne, qui est elle aussi une gnôse univoque, à cette différence près qu'il n'y a pas en elle trois moments (absolu de l'intellection de Dieu par lui-même, production des idées *in esse intelligibili*, création des choses *in esse reali*), mais deux seulement (conscience abstraite du sujet en soi, objectivation du sujet pour soi, c'est-à-dire conscience du sujet dans la réalité), l'*esse intelligibile* (ou *intellectum*) et l'*esse reale*, bien distingué dans le modèle scotiste, s'identifiant finalement, téléologiquement, dans la manifestation historique du sujet.» A. DE MURALT, «La métaphysique occamienne de l'idée. La critique terministe d'une question disputée», en: O. HÖFFE y R. IMBACH (eds.), *Paradigmes de théologie philosophique*. Friburgo: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1983, p. 226, n. 283.

²⁷ «[La] procession [scotiste] des idées divines, objectivation actuelle distincte formellement *ex natura rei* de la représentation intelligible qu'est l'essence divine, est le modèle structurel de la dialectique hégélienne, qui elle aussi objective le contenu abstrait du concept en soi en le constituant autre que lui-même et tout à la fois conforme à lui-même, c'est-à-dire vrai, dans l'unité de son devenir substantiel subjectif.» *Ibid.*, p. 208, n. 199.

²⁸ MURALT se da cuenta de esa comunidad de modelo explicativo desde su primer estudio sobre la fenomenología, donde utilizará precisamente la noción de *estructura de pensamiento* por primera vez para caracterizar el empleo sistemático del modelo dialéctico por parte de Husserl y de aquellos filósofos a los que cabe inscribir en su estela, como Merleau-Ponty, Dufrenne y Sartre. Cfr. *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*. París: PUF, 1958, § 60. Más adelante, MURALT ampliará su análisis del papel central que juega la estructura dialéctica de pensamiento en la filosofía contemporánea en su estudio titulado *Die Einheit der heutigen Philosophie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966.

terior, sino en términos de causalidad final. Ello significa que un *telos* inmanente preside la sucesión de formas que se generan unas a partir de otras en un orden preescrito ejemplarmente en la aparición originaria de lo real. La desintegración de los componentes metafísicos de la realidad a que conducía la distinción formal escotista se resuelve así con el recurso a un designio finalizante que le confiere unidad y sentido al devenir universal.

La nueva herramienta conceptual será inmediatamente puesta por Marx al servicio del presupuesto metafísico escotista de la actualidad por sí de la materia, y Marx renunciará al idealismo hegeliano para reivindicar la capacidad de la materia de ser ella misma quien suscite las distintas configuraciones formales que le permitan autorregularse, dando lugar a una concepción de la historia como el proceso mediante el cual la materia actual por sí va generando a partir de sí misma una sucesión de formas autorreguladoras destinadas todas ellas a ser reabsorbidas, una tras otra, en el seno del mismo dinamismo que las suscitó. El materialismo contemporáneo se abrirá camino así en filosofía a partir del marxismo, pero no descansará hasta haber explicitado plenamente todas y cada una de las consecuencias contenidas en el presupuesto metafísico de la autosuficiencia ontológica de la materia, y no tardará en renunciar al idealismo implícito en la sujeción del dinamismo interno de la materia a la causalidad final de una forma ejemplar que se le impone como un fin necesario.²⁹ Considerar, en efecto, a la manera hegeliana, que el devenir de cualquier realidad consiste en la materialización en el tiempo de una forma germinal que pre-escribe ejemplarmente su despliegue histórico no deja de ser otra manera de someter a la materia al designio de una causa ejemplar que, si bien ya no se le impone *a priori*, no por ello deja de violentar la autonomía absoluta implícita en el planteamiento escotista.³⁰

El pensamiento filosófico posterior se desarrollará en consecuencia como una profundización en las implicaciones teóricas del materialismo sobre el supuesto de que la materia es el único principio constitutivo de la realidad, con exclusión de cualquier formalidad, impuesta o autogenerada, y de cualquier finalidad que la determine. Así, el marxismo del siglo XX tenderá a abandonar la pretensión de presentarse como una teoría sobre el sentido de la historia y preferirá hacerlo como una teoría sobre el origen material de las estructuras que rigen la vida social y política, enfatizando la dependencia de tales estructuras, y de las producciones humanas que de ellas dependen, de las condiciones materiales en que se desenvuelve la existencia humana. El psicoanálisis emprenderá una tarea análoga en lo referente a la vida psíquica, cuya energía afirma

²⁹ Cfr. el alegato antihistoricista de F. NIETZSCHE en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

³⁰ La evolución del pensamiento fenomenológico es ilustrativa de este desarrollo, pues si bien la fenomenología husserliana responde a esta concepción dialéctica que hace intervenir la causalidad final, pronto los herederos de Husserl antes mencionados (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Dufrenne) abandonarán esos planteamientos.

proceder de las más oscuras profundidades de la materia. Marxismo contemporáneo y psicoanálisis responden así a un mismo intento de explicar la vida humana, social y psíquica, al margen de cualquier origen formal y de cualquier determinación final. En consecuencia, el estudio de la realidad humana ya no compete a la antropología filosófica, pues ya no hay nada parecido a una formalidad humana, sino que le corresponderá a la sociología y la psicología, disciplinas que van a revestir el carácter de praxis científicas que las sitúa a medio camino entre la reflexión teórica y la acción técnica, y que les permite reivindicar para sí, al mismo tiempo, la validez fáctica de las ciencias empíricas y la dimensión transformadora del pensamiento crítico.³¹

A la luz de la evolución del pensamiento contemporáneo es preciso reconocer, pues, que quien sin duda ha llevado hasta sus últimas consecuencias los presupuestos implícitos en la afirmación de la autosuficiencia ontológica de la materia es Friedrich Nietzsche, cuya obra estaba llamada a ser la principal referencia del pensamiento filosófico del siglo XX en la Europa continental. Y es que si la materia es actual por sí, si es, por sí misma, materia, sin necesidad de forma alguna que la determine, entonces hay que admitir que la materia, como tal, solo puede consistir en pura potencia actual por sí, en pura indeterminación, esto es, en pura energía caótica sin ley que la rija, sin forma que la regule ni fin que la oriente, esto es, en puro poder, o, más aún, en pura voluntad de poder inevitablemente condenada a un devenir eterno y sin sentido. La obra entera de Nietzsche puede interpretarse por tanto como el despliegue pormenorizado de las consecuencias teóricas de la asunción de esta visión radical de la realidad. Pues si el único fundamento metafísico de lo real es la materia, entonces la racionalidad queda abolida, el conocimiento reducido a instinto de dominación, el lenguaje, privado de logos, reducido a mera fuente de metáforas sin más validez que la puramente expresiva, todo bien y todo valor, y en general todo límite al poder absoluto de la voluntad se verán denunciados como debilidad de esa misma voluntad. Si Nietzsche tiene razón, en efecto, nada tiene sentido y hay que reinterpretar la historia entera del pensamiento occidental en una clave completamente distinta de la clave racional que supuestamente lo ha venido alimentando desde sus mismos orígenes. Cuanto se creía haber alcanzado mediante la razón hay que darlo por definitivamente engañoso y destruir toda una tradición basada en presupuestos, no solo erróneos, sino falaces.³²

³¹ Desde la perspectiva materialista que adoptan el marxismo y el psicoanálisis, la filosofía tradicional, y en particular la metafísica, en la medida en que ponen en juego, entre otras, una causalidad de tipo formal, se verán expuestas a la acusación de ofrecer una visión idealizante de la realidad, visión que, en la medida que tiene ella misma un origen material, solo puede responder a un interés socioeconómico espurio o a una energía psíquica escindida, lo cual obliga a considerarla como síntoma de una patología social o un conflicto psicológico. Por lo que, en consecuencia, no solo quedará inmediatamente deslegitimada como modo racional de explicación de la realidad, sino que cualquier discurso pretendidamente filosófico será acusado de obedecer a un impulso, tácito o explícito, consciente o inconsciente, contrario al libre desenvolvimiento de las potencialidades propias de la materia.

³² De este modo, el «nihilismo» nietzscheano se muestra como la consecuencia más radical, pero también la más

La vehemente llamada de Nietzsche a la destrucción de la tradición será escuchada principalmente en Alemania y a partir de allí también en Francia, donde la influencia del pensamiento alemán sería creciente en los años de la posguerra, debido, sobre todo, a la recepción de la fenomenología husserliana a través de autores como Sartre o Ricoeur. En Alemania, Heidegger romperá con la línea de su maestro Husserl precisamente en la medida en que asume el presupuesto de Nietzsche sobre el agotamiento de la tradición occidental y la consiguiente necesidad de abrirle un camino radicalmente nuevo al pensamiento desde una nueva actitud existencial. Su filosofía se adentra así en una dirección inexplorada que marcará con su sello la reflexión continental de la segunda mitad del siglo XX. Sobre la base del rechazo a toda la filosofía posterior a los presocráticos, y construida, como quería Nietzsche, a partir de una forma metafórica de expresión, la *ontología* heideggeriana defenderá la necesidad de que el pensador posibilite la revelación del ser cediéndole la palabra y convirtiéndose en el lugar de su manifestación. El hombre debe, pues, olvidar su lenguaje conceptual analítico y abrirse al ser en el silencio de un recogimiento que permita a la palabra del ser resonar en su interior, asumiendo así la responsabilidad de su cuidado. Esta nueva ontología de inspiración cuasimística dará lugar a una línea de pensamiento cuyos principales intérpretes desarrollarán las intuiciones heideggerianas en distintas direcciones, desde el existencialismo de Sartre a la hermenéutica de Gadamer y las filosofías posmodernas, de tal modo que la influencia de Nietzsche a través de Heidegger será perceptible en las principales corrientes del siglo XX y aún perdura en el continente bien entrado el siglo XXI. Por otro lado, también en Alemania la influencia de Nietzsche afectará al pensamiento de inspiración marxista de la Escuela de Frankfurt, que se caracteriza por renunciar a la ortodoxia auspiciada desde los partidos marxistas oficiales para incorporar en su crítica al capitalismo algunos de los elementos de irracionalidad presentes tanto en el nihilismo de Nietzsche como en el psicoanálisis de Freud. De este modo, muchos de los elementos del marxismo original serán objeto de una relectura en clave nietzscheana o psicoanalítica, lo que acentuará la propensión de esa doctrina a interpretar el pensamiento en clave materialista, como ocurre en la fundacional *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, donde la incorporación de elementos nietzscheanos y freudianos es más patente.

En Francia, la llamada de Nietzsche (y de Heidegger) a la destrucción de la filosofía occidental será escuchada especialmente por el grupo de filósofos conocidos como postestructuralistas, quienes comparten el presupuesto metodológico común de reducir toda realidad a texto, y de analizarla, en consecuencia, con los mismos métodos que la nueva ciencia conocida como lingüística aplicaba al análisis del lenguaje. Ello les

coherente, de la afirmación metafísica de la actualidad por sí de la materia, que ya había venido siendo considerada por la tradición platónica y neoplatónica anterior como «casi nada» (*pæne nihil*, cfr. S. AGUSTÍN, *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, libro XII, 8, 8, p. 421).

lleva a considerar –de acuerdo con el principio estructuralista según el cual el sentido de un signo es un efecto de su articulación codificada según su contexto lingüístico, cultural, social e histórico, y carece de toda autonomía respecto al significante que lo vehicula– que tampoco la realidad, entendida como texto, posee sentido alguno por sí misma, lo que explica la necesidad de desenmascarar las falacias que subyacen a toda donación de sentido, ya se trate de falacias vinculadas con el ejercicio del poder (Foucault) o de falacias debidas al carácter inevitablemente equívoco del lenguaje humano (Derrida). No hay para estos pensadores, en consecuencia, fundamento posible para la subjetividad, ya sea porque esta es una construcción que obedece a mecanismos sociales de dominación, ya sea porque es el lenguaje el que, por su propia articulación interna, constituye sus propios significados.

En todos estos casos, tanto en la tradición heideggeriana alemana y las distintas derivaciones que se nutren de ella como también en el postestructuralismo francés, es patente la presencia de un mismo presupuesto metafísico, a saber, el de un materialismo estricto heredero de Nietzsche que no puede evitar hacer aflorar el que cabe considerar como problema fundamental de la filosofía contemporánea, el problema del sentido, y que tampoco puede evitar desembocar en una completa negación de la subjetividad. En efecto, si el principio metafísico de lo real es una materia que, siendo actual por sí, no requiere de forma alguna que la especifique, entonces es evidente que la realidad solo puede considerarse como un magma inestable en el que nada tiene fundamento. Si, además, tenemos en cuenta la analogía que compara la relación entre la materia y la forma con la relación entre la potencia y el acto, entonces es forzoso concluir que, del mismo modo que la materia es, en acto, materia, antes de su información por la forma, también la potencia es, en acto, potencia, sin determinación final alguna, lo que supone que el dinamismo de la realidad es el dinamismo propio de un poder absoluto carente de fin que lo oriente y, por tanto, carente en sí mismo de sentido. El pensamiento contemporáneo se afanará entonces en mostrar, o bien la génesis del sentido como resultado de la actividad interpretadora del hombre, como hace la hermenéutica, o bien su vacuidad semántica, como hace la deconstrucción. En ambos casos el problema fundamental es el mismo, el problema del sentido, que las distintas modalidades de la filosofía contemporánea abordarán de maneras específicamente distintas en función del particular método de análisis del lenguaje que cada una de ellas emplee. Pues un rasgo común a todas las modalidades de la filosofía contemporánea, sea cual sea su orientación, es hacer del lenguaje el objeto propio de la reflexión filosófica y del análisis del lenguaje el método adecuado de esa reflexión.

De ahí que las distintas modalidades de la filosofía contemporánea se distingan unas de otras principalmente por el método de análisis del lenguaje que emplean, ya se trate del análisis formal propio del atomismo lógico (centrado en el aspecto sintáctico del lenguaje), del análisis de los actos de habla propio de la filosofía del lenguaje ordinario (centrado en su aspecto pragmático), del análisis de los significados propio de la her-

menéutica (centrado en el aspecto semántico) o del análisis sociolingüístico y psicoanalítico propio del postestructuralismo (centrado en los dispositivos ocultos que actúan bajo el lenguaje). Todas estas modalidades de la filosofía contemporánea manifiestan por tanto la misma dependencia respecto de una ciencia nacida a principios del siglo XX como resultado de la consideración del lenguaje como una realidad separada del pensamiento, la lingüística (es decir, como una realidad distinta *ex natura rei* respecto del pensamiento), y el mismo presupuesto teórico que les lleva a vincular la reflexión filosófica sobre el problema del sentido con la esfera en la que este problema se plantea paradigmáticamente, esto es, con el lenguaje, que pasará a ser considerado como la manifestación específica, objetiva, propia y observable de la condición humana. El lenguaje es también el terreno en el que se libra la lucha por controlar el pensamiento, como lo muestra la vigente vigilancia política que sobre él se pretende ejercer.

En paralelo a la evolución doctrinal del pensamiento en el continente europeo que acaba de ser sucintamente bosquejada, y de forma relativamente autónoma con respecto a él, el pensamiento filosófico de habla inglesa ha seguido una senda propia y nítidamente diferenciada desde finales de la Edad Media hasta la actualidad, cuyo rasgo diferencial ha sido y sigue siendo la negativa más rotunda a adentrarse en la vía de la metafísica para contentarse con la descripción del estado de cosas tal como es de hecho. Esta actitud positivista y antimetafísica privilegia evidentemente el conocimiento científico por encima del filosófico, al que asigna únicamente la función de proveer a la ciencia –a la que tampoco concede una validez definitiva– del sustento lógico sobre el que mantenerse. El origen de esta actitud se remonta a la interpretación que Guillermo de Ockham hace de los presupuestos metafísicos de su maestro Duns Escoto. Pues el que una doctrina se declare abiertamente antimetafísica no significa que ella misma esté exenta de presupuestos metafísicos o que no esté asentada sobre ellos, aun cuando no los reconozca o los ignore.³³ En este caso se trata de los mismos presupuestos escotistas que han sido expuestos al principio de este estudio, interpretados, eso sí, del modo en que lo hizo el pensamiento ockhamista, esto es, asumiendo desde un punto de vista crítico que la univocidad lógica postulada por Duns Escoto impone una limitación insuperable al conocimiento humano, y asumiendo desde un punto de vista metafísico que el postulado de la actualidad por sí de la materia, sostenido por Escoto y admitido por Ockham, implica su heterogeneidad con respecto a la forma que la determina.

Desde el primer punto de vista, la interpretación ockhamista de la univocidad lógica escotista supone que el conocimiento humano se ve abocado a un minimalismo conceptual consistente en la postulación de la mera coexistencia de una concepción termi-

³³ La participación de todos los productos del pensamiento humano en la metafísica es una de las conclusiones fundamentales del análisis muraltiano de las estructuras de pensamiento; cfr. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, pp. 44-56.

nista del lenguaje y de un psicologismo gnoseológico. El primero de estos aspectos defiende que los términos abstractos consisten en designaciones confusas de seres individuales, y los términos relativos son meros nombres connotativos que no designan ninguna realidad existente, lo cual configura un universo metafísico de individuos independientes sin relación entre sí, esto es, un atomismo metafísico. Y afirma además que la función del lenguaje no es significar el pensamiento, al que se le niega su carácter abstracto, sino sustituir operativamente las cosas por los nombres (*suppositio*) de tal manera que la mente pueda procesar la realidad mediante su actividad calculadora. El segundo aspecto, por su parte, pretende que la actividad racional del hombre se reduce a su actividad psicológica, de tal modo que el pensamiento carece de autonomía con respecto a la mente que lo produce.

Desde el punto de vista metafísico, la asunción ockhamista de la actualidad por sí de la materia se ve acentuada por el uso metodológico que Guillermo de Ockham hace de la hipótesis teológica del poder absoluto de Dios (*potentia absoluta dei*), en virtud de la cual Dios podría haber hecho todo aquello que no encerrase contradicción. Ockham acentúa la heterogeneidad de la materia con respecto a la forma, pues no solo concibe, como Duns Escoto, que la materia es, por sí, materia, previamente a su información por la forma, sino que sostiene que la forma le es impuesta a la materia en virtud del poder absoluto de Dios, sin que haya razón metafísica alguna que oriente la acción divina. En consecuencia, la relación de la materia con la forma es una relación *de facto*, pues no hay ningún fundamento para ella fuera del libre arbitrio de la voluntad divina, y por tanto la única manera de conocerla es tener noticia de ella a través de la experiencia, esto es, adoptando una actitud intelectual estrictamente positivista. Al mismo tiempo y por el mismo motivo, la preponderancia de la causalidad eficiente en detrimento de la causalidad formal se acentúa en el pensamiento ockhamista, como se acentúa, análogamente, la preponderancia de la potencia y de la voluntad en detrimento del acto y de la finalidad.

Los mismos presupuestos metafísicos escotistas operan de este modo bajo el escepticismo ockhamista, configurando una tradición centenaria que se ha mantenido fiel a sus principios desde el siglo XIV a través de figuras como Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Smith, Bentham, Stuart Mill, Russell, Wittgenstein, etc., hasta llegar a la moderna filosofía del lenguaje ordinario. Positivismo, individualismo, escepticismo, nominalismo, psicologismo, son rasgos compartidos por esa tradición que tienen su fundamento en unos presupuestos metafísicos escotistas y ockhamistas que, sin embargo, ninguno de sus representantes admitiría con facilidad.

4. Conclusión

Los elementos doctrinales que acaban de ser sumariamente descritos, y singularmente el hecho de que en la consideración filosófica del ser humano el lenguaje haya susti-

tuido al pensamiento, dibujan un panorama conceptual del que la subjetividad –y con ella la espiritualidad– ha desaparecido completamente, o al menos ha dejado de ser reconocible. Ya sea porque, como pretende la hermenéutica, no es el sujeto quien habla sino lo dicho en el lenguaje, porque, como sostiene el postestructuralismo, la semántica se disuelve en la sintaxis, o porque, como defiende la tradición ockhamista, pensar consiste en operar con palabras en lugar de las cosas, el caso es que la postulación de la subjetividad humana ha dejado de ser teóricamente necesaria y el sujeto se ha visto disuelto en el lenguaje, al que se le reconoce la capacidad de generar de manera autónoma si no automática los sentidos que se articulan en la comunicación.³⁴ La filosofía contemporánea presenta de ese modo las diferentes prestaciones humanas, cognoscitivas, volitivas, etc., como el epifenómeno inevitable de la naturaleza sociolingüística del animal humano, esto es, como un resultado de la actividad comunicativa sin más valor que el de la comunicación misma. La subjetividad se considera, desde ese punto de vista, como un subproducto de la comunicación, pero nunca como su fundamento. La única realidad que subyace a la comunicación y que la acompaña es el carácter reticular de la interacción humana, en una conjunción que explica y alimenta su naturaleza comunicativa. De ahí que el pensamiento, la voluntad y el sentimiento dejen de referirse a una supuesta interioridad y se vean como manifestaciones de la exterioridad misma de la red que los genera. En estas circunstancias no es de extrañar que la obra de uno de los pensadores que probablemente mejor condensa el sentir actual de la filosofía contemporánea haya adoptado como punto de partida precisamente la comunicación en el sentido de la teoría de la acción comunicativa de J. Habermas, y que haya construido sobre ella todo un sistema de justificación formal del conocimiento, de la acción moral, técnica y jurídica, e incluso del hecho religioso.

Bibliografía

- ARISTOTE, *Les métaphysiques, Traduction analytique d'André de Muralt*. París: Les Belles Lettres, 2020.
- ARISTÓTELES, *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- V. FERNÁNDEZ POLANCO, «La elaboración de la noción de “estado de naturaleza pura” en el *Tractatus de gratia* de Francisco Suárez. La perspectiva de André de Muralt». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* [Madrid], 53, 2020, pp. 209-224.
- F. LEÓN FLORIDO y V. FERNÁNDEZ POLANCO, *Diccionario de conceptos de la filosofía medieval*. Madrid: Escolar y Mayo, 2017.
- H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*. París: Aubier, 1946.
- A. MURALT, «De la participation dans le *Sophiste* de Platon». *Studia philosophica* [Basilea], 1957, pp. 101-120.

³⁴ Y si tenemos en cuenta la creciente exigencia social de utilizar un lenguaje estrictamente depurado de toda connotación valorativa, no solo habría que decir que el sujeto se ha visto disuelto en el lenguaje, sino que nuestro tiempo impone un uso puramente formal del lenguaje del que se haya excluido cualquier rastro de subjetividad, un uso del lenguaje del que haya desaparecido el sujeto como su emisor.

- , *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*. París: PUF, 1958.
- , *Die Einheit der heutigen Philosophie*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966.
- , «Providence et liberté». *Revue de Théologie et de Philosophie* [Lausana], 25/2, 1975, pp. 129-168.
- , «La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne, I-II». *Revue de Théologie et de Philosophie* [Lausana], 112/2-3, 1980, pp. 113-132 y 217-240.
- , «La métaphysique occamienne de l'idée. La critique terministe d'une question disputée», en: O. HÖFFE y R. IMBACH (eds.), *Paradigmes de théologie philosophique*, Friburgo: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1983.
- , *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leiden: Brill, 1991 (2.^a ed. 1993).
- , «La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste». *Dialectica* [Neuchâtel], 47/2-3, 1993, pp. 123-124.
- , *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*. París: Vrin, 1995.
- , «La pensée médiévale et les problématiques contemporaines», en: *Encyclopédie philosophique universelle*, IV, 2.^a parte, 2.^a sección, París: PUF, 1998.
- , «Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt». *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* [Ginebra], 20, 1999, pp. 113-148.
- , *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*. París: Vrin, 2002.
- F. NIETZSCHE, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología. Parte I*, Madrid: BAC, 1988.

Valentín FERNÁNDEZ POLANCO

Vicente LLAMAS ROIG

Instituto Teológico de Murcia OFM

Pontificia Universidad Antonianum

vllamasroig@yahoo.es

N.º ORCID: 0000-0003-4830-3003

DOI: 10.34810/comprendrev24n1id399180

Article rebut: 09/11/2021

Article aprovat: 07/02/2022

Resumen

Análisis de la emergencia de la subjetividad como expresión de estable subyacencia ontológica en el régimen dinámico de contingencias. El *noetón* platónico cede finalmente al *noúmeno*, producto de génesis racional pura que en su declive monofacializa paulatinamente al *lógos* hasta la orfandad de ideal transcendente característica de la era orgánica del *ello*. La subjetividad líquida de este período se articula sobre sintaxis subterráneas no unitarias de epílogo y disipación, en rigor solo máscaras morfológicas de *yo*, condenada al naufragio en la inmanencia.

Palabras clave: sujeto, noúmeno, esencia, alienación, idealismo.

Hatchling of the modern subject. Epistemicide of *νοητόν*,
genesis of *νοούμενον*

Abstract

Analysis of emergence of subjectivity as a stable ontological expression underlying into the dynamic contingency regime. The Platonic *noetón* finally yields to the *nooúmenon*, a product of pure rational genesis that gradually makes logos become unifacial in its decline until the orphanhood of a transcendent ideal characteristic of the organic era of the *id*. The liquid subjectivity of this period is articulated on non-unitary subterranean syntaxes of epilogue and dissipation, strictly speaking, only morphological masks of the *self*, shipwrecked in immanence.

Key words: subject, *nooúmenon*, essence, alienation, idealism.

1. Introducción

El pensamiento occidental reposa desde la metafísica aristotélica¹ sobre el rígido yacer del *τὸ ὄν* *keimenizado* (raíz verbal *κεῖμαι*), conjurada la amenaza del *γίγνομαι*, el devenir que Nietzsche invocará con la histórica vehemencia de una plañidera hiperbórea. Las dos formas de «presencia constante» en oposición, subyacente (*τὸ ὑποκείμενον*) y obyacente (*τὸ ἀντικείμενον*), lo que subyace como fundamento (*subycto*) y lo frontal o antagonico a él (*obycto*). El sujeto-*hypokeímenos* cristaliza, concediéndose a sí la estabilidad matricial del ser, investido *ὑπό-στασις*, en primacía óptica sobre lo que se le contrapone (*ἐναντίος ἀντικείμενον*) o le ofrece resistencia (*ἀντι-στάσις*)... La temeraria previsión de dominio sobre *τὰ ἀντικείμενα*.

2. Nóesis hypokeimenzada. Emergencia del sujeto desde el *intra* se psíquico

La idea de estabilidad asociada a *τὸ ὑποκείμενον* se refuerza en su reductiva identificación con una *ῥλη πρώτη*, sustrato inerte, permanente, incapaz por sí mismo de inducir cambios (*Met.* 984a21-22). Incoada toda mutación en la materia prima, esta no puede modificarse a sí misma (la automotricidad de *hyle* es escolio del materialismo dialéctico) ni da razón de sí. Generación y corrupción requieren ese *substratum*, inepto *para generar desde sí sus propias determinaciones*. La inercia natural de *τὸ hypokeímenon* demanda la acción de un principio motor del cambio, la reevaluación causal del ser fomenta una concepción de *οὐσία* (sustantivación del participio *ὄν*, verbo *εἶμι*) como *τὸ τί ἦν εἶναι* (*Met.* 983b27-29), adivinándose entonces la dimensión ontológica de *τὸ hypokeímenon* a través de una acepción derivada de *ousía*:² esencia predicable que permite concertar la subyacencia óptica del *hypokeímenon* con la suprayacencia lógica del *εἶδος*. El *eidos*-especie anida en la sustancia primera (*τόδε τι*), plenamente presente desde el comienzo, no subsiste relegado de ella (en su contracción al *tὸν λόγον* último, *ousía* sigue señalando al *hypokeímenon éschaton* como sujeto individuado), y aunque la prevalencia óptica convenga a la sustancia primera en su existencia concreta, la sustancia segunda es primera en el orden del *decir*: la especie (sustancia segunda) se pregona de un *hypokeímenon* singular, sin él (ónticamente *él* y primario en la línea del ser) como

¹ ANAXÍMENES, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Fünfte Auflage herausgegeben von Walther Kranz*. Band II. Berlín: Weidmann, 1935, fr. 5, 3), ANAXÁGORAS (fr. 21) o HERÁCLITO (fr. 5, 5) hablan de una naturaleza sustantiva (*hypokeiméne phýsin*) al *φαίνεσθαι*, al *φαινόμενον*. PLATÓN emplea la fórmula «*τούτων hypokeímenon*» (*República*, 478e6) alusiva a lo estipulado en fases precedentes de un diálogo, pero será el estagirita quien, tras uso inicial como sujeto lógico o gramatical, le conceda valor de sujeto ontológico (ousiológico) en textos cardinales: *Física*, 189a30-32; *Metafísica*, 984a21-22; 992b1; 1028b33-36; 1042b9, etc.

² No la *ousía* suspendida en el «*méte kath'hypokeiménou tinòs légetai*» y el «*méte en hypokeiménoi tini estin*» (*Categorías* 5, 2a11-16).

sujeto de predicación nada podría *decirse*, si bien en calidad de *ousía* «visible» (*φαντός*) el *eídos* fagocita cuanto cabe expresar de dicha sustancia, segunda así en el orden lógico (los ordinales «primero» y «segundo» se pliegan al quiasmo ontológico).

El mismo *tòde ti* parece eludir la definición (*ouk eisin tóti éstin horisasthai*),³ la experiencia de *ousía* no sería tanto *λέγειν*, «decir» desvelante (*ho tò tí ên é ésti delôn*, anterior al cisma de *oikeíos lógos* antisteniano sobre enunciado analítico y *lógos-horismós* de enunciado sintético que repele el infractor *antilégein* e imposibilita la mentira), cuanto *thígein*. La ambivalencia del término «λόγος» se advierte en su aplicación a *ousía* como *tòde ti* o sujeto óntico de juicio en primera sustancialidad y al *eídos* (*ousía* con expediente lógico de esencia predicable: *hén eídos tautón*), revelando el íntimo nexo de *lógos* y *tòde ti*, la supeditación de lo óntico (*tò hypokeímenon éschaton*) al *légein* como sujeto de atribución predicamental de *eídos*.

Si *tò hypokeímenon*, sujeto último de predicación (orden lógico), preferente en el orden del ser (estacionaria subyacencia), ha de resolver a *οὐσία πρώτη*, no podrá tratarse de *pròte hýle*, sustrato genérico del cambio que estancase la filosofía en la *phýsis* (esfera del devenir) por hilemorfosis. *Tò hypokeímenon* es también, en prístino sentido, *tòde ti*, sustancia individual como sujeto de atribución, y únicamente bajo esa faceta detentaría la condición de *ἀρχή* en grado sumo (*tò hypárchon*), no un *hypárchein* lógico sobre el que amortizar racionalmente la realidad (la sustancia segunda –preeminente en el plano lógico– no existe *de suyo*), sino genuinamente real. El principio de cuanto existe diversificado en singular pluralidad solo podría ser un individuo: *tò kath'hékaston*. De ese modo le concierne en primacía el ser que exhibe cuanto él mismo principia. La estabilidad posicional declarada en el *keímenon* le asiste en tanto supremo *arché* o *pròte ousía* simple y energética (*kat'énérgēian*), mas la fuga metafísica permite salvar, no sin dificultad y dejando un problema abierto, la tensa posición que marcan los prefijos *hypo-* (*keímenon*) e *hyper-* (*arché*). Esa defección habilita el calificativo «divino» para el principio singular.

Keímai expide acta akinética (*a-kínein*): ausencia total de inquietud y dinamismo, nula susceptibilidad al movimiento que desplazase de sí, alejando de la serena estancia en sí mismo. La desquiciada *κίνησις* circular del éter es indicio de esa monótona pulsión de frustrada autoidentidad, deficiente *se-ipseidad* de lo que no reposa en sí mismo o en autoposición por infraousiológico y ha de buscarla (extenuante búsqueda de sí) aun en alienante exterioridad, dado el rol eidético (no epigenético) que tiene el *tópos* natural para los elementos sublunares en forma de tendencia (génica) a una intrínseca locación absoluta. Corresponde al *akinetón* la perfecta autosuficiencia: su posición óntica es *él mismo* (*yacencia* óntica, retraída y hermética keimenalidad no expuesta a prefijos posicionales), nada le atrae o le reclama fuera de sí, nada externo a sí precisa que

³ ARISTÓTELES, *Metafísica* VIII, 3, 1043 b 25. Edición trilingüe de V. García Yebra. Madrid: Gredos, 2020.

podría desviarlo de *sí mismo*, se pertenece enteramente a *sí* (es *sí mismo*, sin la preposición «en», obstructiva de plena *seidad* que denuncia a la *ensidad* como confesión nouménica de negativa obyacencia). La *seidad* (no *ensimismamiento* o *ensidad*) en inmovilismo que prodiga *ousía*, sin subjetivación (*sujección* al *eídos* delatora de hypokeiménalidad). El éter, cualquier instancia supra- o sublunar, es ente dinámico, sujeto de *eídos*, apartado de la clausura de *ousía*, previa a la lisis ontológica (disociación de ser y esencia, el valor hypokeiménico de *ousía* —«*πρώτη οὐσία*» no se predica de nada— y su secundario valor eidético —«*δευτέρα οὐσία*»—, sujetos óptico y lógico).

El movimiento circular del éter anuncia al eterno aspirante a la divinidad, afectado de natural discordancia de *sí*. La apetencia de *sí* como «lugar» propio enmascara la malograda *mismidad* de lo *ensimismado* (plegarse-movimiento o *venir a sí*), la circularidad relata esa continua persecución de *sí* del incansable impostor. *Noli foras ire, in te ipsum redi*: la estática búsqueda interior, la introspección constante del viajero inmóvil en catábasis a las regiones más deprimidas del alma, que contiene *en cierta manera* todas las cosas, frente al lacerante afán de exterioridad del sujeto estético, ávido de teatros en que componer un *collage* vital... La conminación a la interioridad en la era del *lógos* bifacial (estación de tránsito en el peregrinaje psíquico hacia un orden superior, enajenante complacencia en un destino gnoseomórfico transcendente, supraegogénico, o umbral ontológico de un *subiectum* egopénico que alcanzará su *mayoría de edad*) frente a la llamada al dispendio en los contornos, el crepúsculo de pálidos ídolos y rumor cósmico del *ello* psíquico en la era de un *lógos* monofacial anclado al fenómeno. Königsberg frente al archipiélago turbulento, el vértigo de escenarios, la sediciosa caligrafía del azar, frenética sucesión de voces y rostros, catedrales edificadas sobre el polvo para sellar la imposible distancia a *sí mismo* de lo que se busca en los reflejos (o lo hace naufragando en la extrañeza), idóneos para cegar la oquedad interior de lo que dista de ser *sí mismo*, dispersándose en *lo otro que sí* para tratar de mitigar esa inquietud o agitación sin norma. Orugas de gravedad implosiva frente a livianas mariposas, sedentarios reptiles de intramundo frente a aves nómadas. Arraigo o errático vuelo.

Pues bien, *pròte ousía* estaría emboscada en su individuación, solo en ella halla estricta expresión el *tòde ti* (su ousiedad es compacta singularidad no hipostasiada). *Tò hypárchon* será, en todo caso, *keímenon*, anterior a las tesituras ontológicas *hypo-/anti-keímenon*. Si la estabilidad óptica ligada al lexema *keímai* tiene aura akinética, es la oposición que los prefijos *hypo-/anti-* imponen al *keímenon*, sabotando el simple yacer, la que suscita la *kínesis*, un índice de atracción-confrontación (tensión polar), oscilación del *hypo-* al *anti-*, de la *sub-* a la obyacencia, retornando al *hypo-* para alcanzar la identidad que esa antítesis aborta, la utópica *seidad* del *keímenon* (síntesis de *ser-en-sí/ser-para-sí* en idearios parásitos del marxismo), su impedida autoposición, no autoyecación ousiológica (*yacer óptico*, más que autoyacencia, puro *keímai* más que *keímenon*, imputado este en las fórmulas *akinetón/hypárchon-* anterior a la yuxtaposición ontológica *sub-/obyacencia*). En la nuda keimenalidad se erradicán las tensiones kinéticas ge-

neradas por bipolarización y tendencia a la superación de la escisión ontológica del *keímenon*, que no es siquiera sustrato o sujeto *de sí mismo*, implantada una interna partición de esencia y ser en él. La hypokeímenalidad grava separación de sujeto y predicado, de sustancialidad primera y segunda: el *hypokeímenon* es sujeto (*hypo-*) óntico estable (*keímenon*), sustancia primera, de atribución de *eídos* (sustancia segunda).

La *enérgeia* más noble es nóesis: *archè gàr he nóesis* (*Met.* 1072a30). La nóesis no supondrá para el principio divino la consecución de la identidad *noús*-noema, como sucede en las cinéticas inteligencias lunares desde una inicial heterólisis ontológica *hypo-/antikeímenon* (identidad consumada, precisamente porque parte de una fractura sujeto noético/objeto noémico). La nóesis diviniza (*quodammodo*) al alma, puesto que en ella se cumple, matizada, la unificación sujeto-objeto (no prehabida y plena, sino procesual, lograda en el despliegue noético del *hypokeímenon* sobre el *antikeímenon* para absorberlo, asimilación más que equitativa identidad, propiciada por la nóesis, que emula la hierática keímenalidad por repulsa a prefijos *hypo-/anti-* de heterodeterminación posicional: exención de subjetividad a la autopoición divina). La identidad dinámica arranca de la potencia, no estática coincidencia consigo misma de una *enérgeia* noésica cribada de tara *in fieri* o de *conatus* ontogénico nocivo para la pulcra identidad (el dinamismo acecha en la ensidad óntica: la partícula «en» separa al ser de «sí mismo», socavando su *mismidad*; la propensión a vencer el «en» del «ser en sí», la negatividad que entraña en forma de «ser-otro», para ser «sí mismo», alcanzando la *seidad* desde la *ensidad*).

La divinización del alma plasmada en el *dictum* «*he psyché tà ónta pós esti pánta*»⁴ y atenuada por el «*pós*» denotativo de identidad parcial de la *psyché* (parte involucrada: *noús*), no con el *tòde ti*, sino con los *phantásmata/noémata* (*ho noús esti eídos eidôn kai he aisthésis eídos aisthetón*: el alma intelectiva sería *forma de las formas*, y la sensibilidad, *forma de los objetos sensibles*), traslapa también la idea de que el intelecto se funda con su objeto en el acto noético (*hólos d'ho noús estin o kath'énérgeian tà prágmata noón*). La simplicidad de la *nóesis noéseos* es más que la rigurosa concordancia de *hypo-* y *antikeímenalidad* (*coincidentia oppositorum*: Dios como *complicatio mundi* y el mundo como *explicatio* o *quidditas contracta Dei*), es la abolición del hiato ontológico. En el supremo *tòde ti*, la nóesis no es actividad que lleve a la síntesis polar, semejante manobra pervertiría la *ousía* divina bajo la semblanza del *eídos*, en tanto este prometa la inteligibilidad de Dios: la sustancia simple, única pensable como tal, el magno individuo, no es inteligible en sí sino principio de inteligibilidad y de consistencia del hilemórfico mundo sublunar y el etéreo cosmos supralunar, también hilético en cierto sentido por el dinamismo intrínseco del éter.

⁴ ARISTÓTELES, *De anima* III, 8, 431b21-22. Traducción y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978, p. 241 (recogida en *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 1c, vol I. BAC: Madrid, 2001, p. 201: *anima est quodammodo omnia*).

La *nósis noéseos* es *nósis* cerrada sobre sí que no brinda oportunidad a la *kénosis* paulina. El hipotético «sumo individuo» no sabe ni necesita saber que el mundo hilético tiende a él, no se sabe a sí motor erótico o fin cósmico. Su *nósis* solo se piensa a sí misma *nósis*, no se concibe principio de inteligibilidad de lo otro de sí, pues, de hacerlo, abandonaría su autoposición absoluta incurriendo en posición frontal a un *antikeímenon*. Su dimensión télica obedece a una visión exterior, contemplado desde fuera es fin. *Por sí*, ni siquiera puede considerarse fin de sí mismo, insinuándose en él una condición móvil (sugerencia de extravío o disidencia de sí, aun para retornar a sí, que atentaría contra su inmovilidad, traza de potencia lesiva de una íntegra *énéргеia* que nunca ha salido de sí misma). *Por y desde* sí mismo tampoco actúa como individuo (el *tòde ti* no es aquí el principio ergónico que es en el orden lunar). Frente a *pròte ousía*, irremplazable en su individualidad, el ilimitado reino premórfico de la *hýle*, común a todos los *hypokeímena*. El pulso ontológico entre la sustancia primera (*tòde tí*), *hypokeímenon* residente en sí mismo, no suplantable ópticamente por un *hypokeímenon* diverso, ni lógicamente intercambiable con otro, y la sustancia segunda como *tò tí en éinai*, hará de la metafísica, merced a la desnudez keiménica, una ontoteología.

La controversia sobre la relación de simetría ($\forall x, y \in A, xRy \Rightarrow yRx$) de *tò hypokeímenon* como fundamento óptico irreductible de predicación (no puede *ser dicho* de otro *hypokeímenon*) y *eídos* como sustancia segunda no apunta a una ontología «conservativa» que solo atendiese a las posiciones óptica e eidética extremas en correlación, independientemente del trayecto de enlace. El trazado de la relación define la calidad de la ontología o del morfismo que opera entre los campos óptico del *hypokeímenon* (sujeto de predicación) y lógico del *eídos*-predicamento (inherencia de determinaciones predicativas en sujeto y subsunción de sujeto en predicado). Las leyes del morfismo ontoeidético no rigen para el supremo individuo, recusada en él la hypokeimenalidad (*no ser* sujeto de atribución: no cabe curso alguno desde él, puesto que no necesita salir de sí, proyectarse a ninguna parte, ni volver de ella). Cuanto no sea él mismo tiene vocación procesal, recorrido vital desde el ser en acto dictado por las posibilidades latentes en su esencia, potencia génica inserida en su hábito que persigue –teleológicamente– una realización más acabada, adecuada al *eídos*: sobre materia hypokeiménica se yergue un *eídos*, una *morphé* pura que guía el desarrollo por designio teleonómico.

La directriz que seguirá la filosofía moderna para preservar la estabilidad del *hypokeímenon* (sujetividad como primera determinación esencial) será preponderantemente intelectualista o voluntarista, casi un juego cruzado de preferencia (*nihil volitum nisi praeintellectum/nihil cognitum nisi praevolitum*: firmeza óptica confiere el ejercicio recto de la función representativa o la voluntad de representación). El sujeto que representa se reconoce a sí mismo la solidez del *hypokeímenon* al asegurarse de lo representado por él en tal intendencia. La virtud representativa (cogitativa o volitiva) consolida al ser, y la *rectitudo* en el «representar» es el canon de verdad que infunde la seguridad respecto al ser keimenizado. Esa función puede consistir en una *cogitatio* con la que el

sujeto se afianza a través de la certeza de sí (autocerteza de la propia subjetividad), *certitudo* obtenida en la justificación del representar y lo representado por él (el ente-*hypokeímenon* sería entonces, sentencia Heidegger, un *ens co-agitatum perceptionis*), o en una voluntad de poder, *la esencia más íntima del ser*, a juicio de Nietzsche, que quiere ir siempre más allá de sí misma, disponiendo las condiciones de conservación y aumento de poder (*Der Will zur Macht*, la del mundo dionisíaco de crearse y destruirse eternamente a sí, sin otra meta que la pasión circular bajo la más sórdida luz –*Mitternächtesten*–, es esencialmente la voluntad que *estima valores*, los instaura y fija, relevando como catalizador epistemológico a la voluntad de ficción envolvente de disuasorios principios *a priori*, universales, vacíos de contenido concreto, que la razón práctica se impone), y si la psicología hubiese de ser una *morfología de la voluntad de poder*, los valores serían las cláusulas de continuidad e inflación potestativa *dentro del ser de lo ente* (la voluntad de poder no se funda en un sentimiento de carencia, antes bien, ella misma es fundamento de *formaciones complejas de vida*). La lectura heideggeriana es disolvente: la morfología es la *ontología del ón*, cuya *morphé* transformada en *perceptio* por el cambio de *eídos* se manifestaría en el *appetitus* de la *perceptio* justamente como voluntad de poder: la metafísica, que procesa lo ente en clave hypokeiménica por relación con su ser, se convertiría en psicología así determinada. La *ousía* del sujeto deriva en *subjetividad de la autoconciencia*, haciendo aparecer a su esencia como *voluntad de voluntad, querer a sí misma* para la superación del poder (automorfismo noético –*saberse a sí*– expandido a la voluntad). Lo ente es metafísicamente pensado en su ser como depositario de valores, o en el marco de vigencia de aquellos, un contexto de devaluación y transvaluación.⁵

La identidad *noûs*-noema en la nóesis no puede soslayar la dicotomía ontológica *hypo-lantikeímenon*: el sujeto cogitante se presenta ante sí *qua subiectum* en el *saberse a sí*, pero su pensar es representativo, es *hypokeímenon* en el ejercicio de su función representativa, pero también es *representado* en ella (se *representa a sí* o al presentarse a sí mismo es *representado qua obiectum*). Al hacerlo, en su mismo ser *representado* adopta posición de *antikeímenon*. La akinética *nóesis noéseos* no es representativa, nada representa, puro pensamiento de pensamiento sin contenido objetivo, anterior a la dualidad *hypo-lantikeímenon* (no hay objeto representado), la nóesis no sale figuradamente de sí

⁵ M. HEIDEGGER, «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”». *Caminos del bosque*. Versión de H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 1996, p. 157-198: «En la medida en que la voluntad de poder establece a modo de valor necesario la conservación, es decir, el aseguramiento de sí misma, también justifica la necesidad de aseguramiento de todo lo ente; en cuanto esencialmente representador, dicho ente es también siempre un tomar algo por verdadero. El aseguramiento de este tomar por verdadero se llama certeza. Así, según el juicio de Nietzsche, la certeza, en cuanto principio de la metafísica moderna, sólo se encuentra verdaderamente fundamentada en la voluntad de poder, suponiendo que la verdad sea un valor necesario y la certeza la figura moderna de verdad. Esto evidencia en qué medida la teoría de Nietzsche de la voluntad de poder en cuanto esencia de todo lo efectivamente real, es culmen de la moderna metafísica de la subjetividad».

para representar(*se*) nada, no es intencional, es *noesiva*: el pensamiento no se hace en el *noéseos* objetivo a sí mismo, tampoco la nóesis está subjetivada. El maleficio de la nóesis representativa radica paradójicamente en su carácter representativo, ese solo sesgo exige la coronación de una identidad (*noûs*-noema), el «movimiento» hacia tal identidad o su desenlace es la nóesis intencional, a través de esta o en la nóesis misma se verifica la identificación, un «encuentro» identificativo de *hypo-* y *antikeímenon*, de representante o potencia representativa sustantiva (*subyectum*) a representar y representado desde la distinción inicial inherente a la actividad representativa que obra más como síntesis. En contraste a la nóesis noesiva, no atingencial, anterior a la identidad y la diferencia (el pensamiento que no se representa a sí, permanece en sí), la nóesis intencional, subjetivada, el pensar o actividad cogitativa del *cogitans*, por su talante representativo (representa al objeto, que lo engloba a él mismo en el autoconocimiento), supone la culminación de la identidad desde la diferencia objetivo-subjetiva: el sujeto hace presente a sí al objeto (nóesis atencional), es portador de un *cogitatum* en calidad de *cogito*, y en la propia nóesis se consuma la síntesis polar como identidad *noûs*-noema en la que se manifiesta la esencia de una conciencia como ser *para-sí*; su ser subjetivo, en tanto que fundamento de la actividad representativa, se «apoya» en (re)presentarse ante sí misma de modo que el mundo se convierta en objeto.

La modernidad buscará lo ente como asentada presencia subyacente, y en el interrogante sobre el *hypokeímenon*, *firmum et mansurum quid stabile*, Descartes posará la certeza en el «*ego cogito*» en cuanto *ego* permanentemente presente. El «*Ego sum*» de la caduca metafísica del Éxodo deviene *cogitans-subiectum*, la subjetividad se estabiliza en la autoconciencia (recuérdese: *ousía* para el *hypokeímenon* traduce la subjetivación de la autoconciencia).

3. Ocaso de la metafísica e irrupción (eclosión) del yo metanoético

Dos circunstancias contribuyen decisivamente al declive de la metafísica:

I. Transposición del *kósmos noetós* platónico, dominio uránico de noetones, paradigmas de subsistencia e inteligibilidad, asimilado en la filosofía cristiana al entendimiento divino, transfigurados los *noetones* constelares en *rationes exemplares* que subsidian una forma ineficiente de causalidad en la que halla expresión la universalidad *ante rem*, sustentada en la *realitas* de la esencia, término de dicha causalidad. Este horizonte, garante de la *rectitudo rei*, seduce a la faz *ad supra* del *noûs* bifacial en la fase orgánica del *super-yo* (la metafísica aspira a *tò noetón*, elevándose sobre *tò horatón*, va *más allá de tò physikón*: *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*), cuya potestad epistémica descansa en la inteligibilidad de la *ratio exemplar*. El sendero de la ambiciosa ontoteología estaba abierto, subordinada la adecuación intelecto-*res* a la vestigialidad *in re* de la razón ejemplar.

La ulterior corrupción del *noetón* en *nooúmenon* por pérdida de inteligibilidad (cognoscibilidad propia del objeto de experiencia posible, conservando solo su racionalidad)

dad) para un *noûs* con defecto genético de intuición intelectual (naturalmente amétrope) cegar la *facies ad supra*, sumiendo en la ineptia gnoseológica *supra se* al desvalido *noûs*, ya unifacial, transferida la competencia *ad supra* a la *Vernunft*, mero cometido idealizador escudado en la racionalidad del «en-sí» (el dimorfismo del *noûs* transfunde al *lógos* en la era del *yo*). El *noetón*, en reedición nouménica (*epistemicidio* del *noetón*, desvitalización epistémica por detracción de cognoscibilidad con la privación de intuición intelectual al hombre), inspirará como ideal a una razón práctica (la idea de razón, saldo de encadenamiento regresivo de *condiciones condicionadas*, no permite la intuición de objetos empíricos ni faculta el conocimiento de objetos transcendentales, el salto del campo fenoménico al incondicionado es ilusorio, crea la apariencia transcendental en unidades metaempíricas de síntesis omnímoda), una razón que gravita en torno a *tò nomikón*.

El «ser en sí», devuelto a la tutela crepuscular de la *Verstand*, es expulsado de su entidad y realojado en aliedad, arrojado *fuera de sí* en la antítesis por una razón que acabará acaparando el carácter absoluto que deja en suspenso la vacante nouménica. La relación a su opuesto sume en la alteridad al «en-sí», le hace *ser-otro*, al que aguarda la síntesis *en sí/para sí*. Identidad disolutiva que rompe con la idea de adecuación entendimiento-ser de fenómeno.

Al fin, la anástrofe nietzscheana, el quiasmo cósmico: inversión de prelación relativa de mundos, triunfo del *kósmos aïsthetós* y condena del *kósmos noetós* a la opacidad (mudanza de predilección de dominio ontológico: *νοητόν* → *αίσθητόν*), sanción de antinaturales categorías que solo traban al ser como devenir y reducción de la ontología a fenomenología (admitido el ser –metafenoménico– de fenómeno, demanda de la propia fenomenalidad del ser, el «ser-en-sí» se agota ontológicamente como fenómeno de ser), pródromos de la era ilúdica deponentes de índices de bifacialidad en el *lógos* (la faz *ad supra* languidece, arrastrando en su hundimiento a la ficción transcendente), abocado el *zoôn hedonikón* al exilio en la inmanencia por adicción al sentido trófico del nóumeno. Adviene el devastador *cambio eudemológico*, el del «hombre rebosante de fortaleza y jubiloso»⁶ que abraza lo irracional, profesa la amoralidad natural, alzándose en éxtasis dionisíaco, una virulenta pasión contra la «enfermiza y fatigada» actitud metafísica y sus refugios imaginarios.

II. Denegación (revocación, en rigor) del acta de ciencia a la metafísica en la era orgánica del *yo*, el objeto metafísico puro pierde la nítida *ratio formalis quo*. La lógica de los hechos eclipsa a la lógica de los primeros principios, la razón empírica ilustrada se desmarca de la implacable razón matemática. Una insobornable razón crítica desvela el plan natural oculto en curso a la paz perpetua: la autosuficiencia del mundo, inmersa en él una subjetividad emancipada que acabará claudicando, aterida, expurgada

⁶ F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*, KGW VIII, 3, p. 337.

de *éthos*, lívida voluntad sonámbula, transida de melancolía tras la embriaguez del diti-rambo.

4. Transferencia de bifacialidad y fuga racional al *νοούμενον*. Del *νοῦς* bifacial al *νοῦς* amétrope

Con Cartesio entramos [...] desde la escuela neoplatónica y lo que guarda relación con ella, en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía edificada sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse del otro lado [...]. Este pensamiento que es para sí, esta cúspide más pura de la interioridad, se afirma y se hace presente como tal, relegando a segundo plano y rechazando como ilegítima la exterioridad muerta de la autoridad.⁷

El itinerario psíquico «*extra* → *intra* → *supra se*» (persuasiva interiorización y auto-transcendencia: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et te ipsum*) se reconfigura. La epistemología genética de Ockham repudia la generalizada base sensible del conocimiento, la primicia no son ya los *sensibilia* presentes al cognoscente, captados intuitivamente o transducidos por abstracción en *intellectualia* o *spiritualia* (tránsito *corporalia extra animam* → *spiritualia intra animam* → *spiritualissimum supra animam*). Emerge una espiritualidad subjetivada que se dice *a sí* y *desde sí* el mundo, autocognoscente, consciente de sus actos psíquicos singulares (*datur notitia intuitiva rerum pure intelligibilium*).⁸ Los *intelligibilia* inmanentes, actos espirituales internos de una realidad autoconstituyente por intuición reflexiva de su propia individualidad contingente («*ego intelligo*» es uno de los conocimientos *evidentiores* aducidos en la inmediata conexión del *primum cognitum primitate generationis* a la *primitate notitia intuitiva*),⁹ no oficios de procesión

⁷ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, III. México: FCE, 1977, p. 252.

⁸ GUILLERMO DE OCKHAM, *Scriptum in Librum primum Sententiarum (Ordinatio), Prologus*, q. 1, a. 1. Eds. G. Gal and S. Brown. *Opera Theologica*, I. New York: St. Bonaventure Institute, 1967, 39, 18-40, 4: «Patet etiam quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit ista sensibilia, sed in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio consequens et tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia, nec sub aliquo sensu cadunt».

⁹ GUILLERMO DE OCKHAM, *Quodlibet* I, q. 14. Ed. J. Wey, *Opera Theologica*, IX (*Quodlibeta Septem*). New York: St. Bonaventure, 1980, 13-14, 79. El carácter reflejo del «conozco que conozco» no afecta a la certeza de los singulares actos intelectuales inmanentes al *homo viator*: no presuponen otras noticias de las que se desprendan, son *evidentiores per se*. El espíritu subjetivado no depende para el despliegue de sus potencialidades de nada extrínseco a él: «Entre todas las verdades contingentes, las de lo meramente inteligible son las más evidentes, no presumen otras a través de las cuales sean conocidas [...] para la noticia evidente de otras se requiere la noticia intuitiva de algunas meramente inteligibles» (*Ord.*, Prol., q. 1, a. 1, 43, 24-44, 6: «patet quod intellectus aliqua intelligit quae prius erant sensata et aliqua non. Similiter patet quod istae veritates contingentes de istis intelligibilibus evidētis-

abstracta a partir de *sensibilia* externos, son ahora noticias primordiales e insólitos paradigmas de génesis conceptual en una novedosa ruta, «*intra* → *supra/extra se*», que prima la *más pura interioridad*: progresión de la evidencia de la propia existencia para el sujeto como *res cogitans* a la *res infinita*, amparada en la exigencia de proporcionalidad del contenido objetivo de la idea innata de infinitud, sin soporte empírico (uno de los *intelligibilia* endógenos del sujeto a que aludiera Ockham), a su causa, y apertura desde la certeza de esa *res infinita* a la *res extensa*, comprometida en ella la misma corporeidad de la *res cogitans* (*intra* → *supra* → *extra se*). Agustín legará a la modernidad la *consequentia mirabilis* del «*sum*» desde la humildad del «*fallor*», no desde la arrogancia del «*dubito*».

Contra el epígono aristotélico de una metafísica univocista de la singularidad para la que el *primum cognitum pro nunc* fuera un comunísimo *ens* apolar en calidad de sedimento eidético último, residuo de realidad *secundum quid*—plano esencial de causalidad ejemplar— (aun cuando *in patria animae* el singular fuese inteligible en sí—*intelligibilitas de iure*—, no lo es *de facto in statu isto*), la positiva epistemología de la singularidad de Ockham,¹⁰ el primado de los *intellectualia intra se* sobre los *sensibilia extra se*, trunca el itinerario «*extra* → *intra* → *supra se*» directivo para el alma peregrina. En esa escalada se dibuja la filogenia psíquica de Occidente, la serie de eras orgánicas del espíritu opuesta a la ontogenia individual: *super-yo* → *yo* → *ello*.

Examen del doble cauce de dehiscencia del núcleo preformativo: el *ego* cocreador que se eleva significativamente sobre la verdad natural por cointuición para sumergir en lo inefable, fluctuando entre *uti* y *frui* (*praesto habere quod diligitis*: presencia de la cosa fuera del orden de la posesión o la adquisición, que culmina en un *fructus*),¹¹ se torna *ego* recreador, dotado para la apertura cognoscitiva al mundo como mosaico de presencias significantes, no de noemas epigenéticos, renta de actos intencionales de objetivación, sino de metanoemas genéticos,¹² el *intra se* anticipa el *cogito* inaugural de

sime cognoscuntur, ita quod de eis non potest aliquis habens notitiam, qualem habet aliquis de fide propria, dubitare. Igitur <inter> omnes veritates contingentes istae de mere intelligibilibus sunt evidetiores, et per consequens non praesupponunt aliquas alias ex quibus cognoscantur. Ex quo ulterius sequitur quod ad earum notitiam evidentem requiritur notitia intuitiva alicuius mere intelligibili»).

¹⁰ Transposición de inteligibilidad *de facto* del singular (*prius* ontológico) *extra patriam animae*, ámbito terrenal del *homo viator* (*intelligibilitas de iure extra patriam animae* / *de facto in patria* psíquica en la gnoseología de Escoto) y generalización (traslación a escenario creatural) de la privativa condición esencial divina de ser «*haec de se*». Abatida la disyuntiva escotista de una esencia *de se singularis* (esencial *existencia*) y una creatural esencia *indifferens de se ad singularitatem* (esencial *existibilidad*, por ser la singularidad signo de ultimación ontológica, *ultima actualitas* en el orden de la realidad *secundum quid*—línea ejemplar de causalidad—, posibilitante de la existencia, *ultimus actus* en el plano de la realidad *simpliciter*, externa al régimen de coordinación predicamental/línea eficiente de causalidad).

¹¹ A. GRION, «La “fruizione” nella storia de la teologia». *Sapienza*, 17, 1964, p. 186-216.

¹² La subjetividad dispensada de presupuestos no legitimados de la conciencia empírica demanda una atención a la constitución del objeto *en cuanto referido a su fuente de objetividad*. La conexión entre la subjetividad de la nóesis y la objetividad del noema (contenido de nóesis) conlleva relación objetividad-fuente en el ámbito subjetivo

la era del yo («*supra se* ← *intra se* → *extra se*»). Flanquean el yo los dos extremos de fuga *ad alienum* (*ad supra/ad infra*): sobreyección (proyección *ad alienum supra se* en redimensión ideal del yo como *super-yo* por ensueño de un destino postlapsario que sostiene al *noûs* bifacial) o extroversión (polarización *ad alienum extra/infra se* por hipertrofia de faz ilúdica, un *noûs* monofacial que ha dejado de alentar la ilusión transcendente albergada por el yo en su potestad racional pura, no intelectual). Descompresión ontológica del yo en trance de delirios por adhesión a una realidad dócil: una dúctil conciencia centrífuga, refractaria al *πάθος*, subyugada por opacas pasiones (*ὑβρις* sin raíz), repta bajo las nieblas del epílogo, reacia a la introversión. El *ello* fluye entre mínimos obstáculos, aliviado de materia oscura, hasta la consunción.

La inusitada travesía no marca una secuencia lineal de evolución, presume un intelecto diédrico (*supra se* ← *intra se* → *extra se*) cuya *facies ad supra* se ha empañado, haciéndose más ostensible el desplazamiento de la bifacialidad al *lógos*. Arropada la posición autorreferencial (*intra se*) en variaciones psíquicas que esconden una amenaza de alienación por excesiva tensión del yo bajo uno u otro signo, hiperplasia patológica de *facies ad supra* (era del *super-yo*, alienación transcendente) o *facies ad extra* (era del *ello*, alienación inmanente). Las dos rutas de eferencia del «*intra se*» son las sendas de la alienación (la ensimismada faz «*ad se*» demuda en descompensada orientación *ad alienum*): la directriz «*ad supra*», una peligrosa pendiente que deforma al yo, enardecido por una hiriente obsesión de transcendencia individual hasta el fracaso que incita a la

(la fenomenología no indaga únicamente los actos inmanentes de conciencia, también la intencionalidad de dichas formaciones y la configuración de objetividades correlativas a tales experiencias intencionales: la presencia de algo supone para la conciencia relación de un objeto a sí misma. La coimplicación sujeto-objeto radica en la potencia del primero como fuente activadora y conformante de situación cognoscitiva. «Objeto» no designa entidad fáctica en un universo marginado de la conciencia, el objeto captado como existencia intencionada tiene valor cognoscitivo –*cogitatum*– precisamente como evento fenomenológico de esa índole en la conciencia perceptiva, en cuanto objeto *mentado* al que *in tende* aquella). El problema gnoseológico implícito en toda fenomenológica queda así delimitado: las operaciones de la conciencia intencional entrañan un propósito de validez por logro de una significación objetiva. Conciencia y objeto de percepción empírica realmente existente no saldan una unidad, el objeto queda fuera del acto de constitución de objetividad. Los objetos de percepción inmanente, en contraste, pertenecen a la corriente de conciencia en que se generan los actos objetivantes (E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: FCE, 1985, § 86, p. 207). Nóesis y noema son conceptos fenomenológicos transcendentales (operatividad en la esfera de la conciencia pura, predominante el acto –aspecto noético– sobre su contenido). Aproximación a la estructura noético-noemática: todo acto se refiere a un objeto, todo objeto es constituido como tal por algún acto noético. Cualquier presencia lo es ante una conciencia egológica (*mi* conciencia): una cosa, en tanto significativa desde una perspectiva gnoseológica, depende de *mi* acto intencional. Un objeto, en su dimensión noemática, es constituido como tal por *mi* acto noético. La identificación y unidad de la cosa como fenómeno se debe a un acto noético egomórfico, la objetividad se define en parámetros de actividad objetivante (nóesis) hacia contenido objetivado (noema), y en esa relación lo determinado es siempre el sentido del objeto. El carácter objetivante de los actos de conciencia intencional es constitutivo (la reducción no pierde de vista la realidad, la retiene en cuanto constituida. No desaparece en ella el mundo de la experiencia, solo resulta transvaluado por no ejecución de la tesis de realidad. El efecto de la reducción fenomenológica es el paso de las objetividades del mundo real a simples *sentido de objeto*, no como algo dado o reflejado en la conciencia, sino como algo constituido mediante series de operaciones no regidas por principio por la lógica de la actitud natural. *Ideas*, § 50, pp. 115 y ss).

adnihilación, vaciamiento subjetivo para la unión mística, egocidio exergónico weiliano en clave contemporánea, alienante esperanza de una vida ultraterrena y una deslumbrante verdad superior. La disipación en la pura exterioridad (faz «*ad extra*»), el naufragio en el instante líquido, sin otro plan vital que el suave balanceo en la corriente estética, ningún hondo arraigo ni otro compromiso existencial que la crasa permanencia (acaso la afirmación de la especie como aceptable garantía de perpetuación, ninguna opción idílica de transcendencia individual), criaturas pelágicas incapacitadas para la vida abisal, ávidas de periferia o de penumbra exterior, insaciables devoradores de paisaje adictos a las liturgias huecas del ocio a los que la tecnología ofrece infinitos escenarios virtuales de evasión y la psicología procura recurrentes pretextos absolutorios para sofocar erosivos desasosiegos o incómodas aflicciones –punciones de culpa– (sintaxis subterránea del voraz *ello* biófago bajo máscaras morfológicas de *yo*). Los ciclos extremos del *super-yo* represor y el *ello* disipativo. Un último esfuerzo de restauración del itinerario será la terna kierkegaardiana de estadios de subjetividad (estética, ética, religiosa), trasunto de la anábasis «*extra/intra/supra se*» que fuera el eje vertebral de una época convulsa.

La modernidad conspira contra *L’Ancien Régime*, espíritu larvado en el antropocentrismo renacentista, esbozado allí un innovador programa que erige al sujeto en núcleo de discurso, proclamando la plena autonomía de la razón frente a toda forma de *auctoritas*. Su ministerio no habrá de ser obstruido o su ejercicio coartado por ninguna instancia externa, ajena a la razón misma («exterioridad muerta de la autoridad»). Es la razón el principio soberano al que incumbe juzgar lo verdadero, buscar una norma de verdad, lejos de la servidumbre a una pretendida revelación. Aun el racionalismo religioso celebra la primacía de la razón, censurando dogmas en favor de una religión natural y universal. La razón más lúcida y penetrante no está reñida con un sereno sentimiento de transcendencia. La inteligencia refinada se resiste a agostarse en una yerma inmanencia, acuciada por anhelos más profundos. La creencia, depurada de mistificación, apela a una razón incisiva que transige en la virtud ideal del noúmeno y su vigor normativo. El exaltado ateísmo es tan fundamentalista como la fanática creencia, el más arrebatado fervor; la sacralización de la ciencia, tan reprochable como la ardiente reverencia al misterio. Hay una fe herrumbrosa, obliterada, que quizá desafíe a la razón, pero también una fe desnuda que la acompaña en armonía. No faltarán los inquisidores en un mundo que reniega de dioses pero que sigue atormentado por monstruos, inocuos contra ellos los conjuros de la ciencia, los que el *lógos*, hostigado por los demonios que pugnan por irrumpir en el desván, ha de rumiar en su intimidad sin axiomas ni algoritmos eficaces.

En liza con el empirismo insular, que funda el conocimiento en la experiencia sensible, forjado en la espiral energetista del *quo est* (adapta al cosmos *aisthético* y a la trama de existencias concretas que lo articulan, no un régimen sostenido de ausencias, sino el mural fenoménico de la apariencia), la filosofía racionalista aboga por el intelecto como

conducto original de conocimiento veraz, en detrimento de los sentidos, en la línea dinamicista que convoca a un espacio ideal (dianoico, el *kósmos noetós*, eidosfera de subsistencia), de ahí la afinidad con el patrón de ciencia moderna, abonada al utópico espacio matemático de aplicación del método analítico-deductivo, el del móvil foronómico. Si la línea de la demostración *quia (a posteriori)* y la inducción emboza un incipiente empirismo, la vía apriorística del *propter quid* (descenso desde las causas) y la deducción fluye al racionalismo: los principios y definiciones de los que se desprende el cuerpo de proposiciones sobre los que construir inferencialmente el conocimiento de la realidad provendrá, en una u otra vertiente, de la experiencia sensible (sensismo) o del propio entendimiento, confusa la información que suministran los sentidos, canales de *doxá*. Los elementos que han de sufragar ideas claras y precisas no podrían proceder de la experiencia, son claves genéticas intelectuales, el entendimiento las posee *en y por sí mismo* (formas cognitivas *a priori* que la inteligencia extrae de sí misma –*selbstgebären*–; capacidad del intelecto de generar –*hervorbringen*– conceptos).

El racionalismo ansía el *eídos*, sigue codiciando el ser autárquico y la *causa sui* en la estela metafísica del «*id quod est*»: *cogitans*, *infinita* o *extensa* son tesis esenciales de la *res*. El régimen modal es el plan de despliegue de los dos atributos sustanciales cognoscibles de *Natura naturans*. Las verdades de razón están vinculadas a la esencia, no a la existencia por razón suficiente o *convenientia*. El empirismo, en contrapartida, se aferra a la idea sensible, rehúsa la sustancia ignota, subyacente a las cualidades apreciables, contrae el ser a lo percibido (*esse est percipi aut percipere*), el rastro de la *vendimia prima*, de las *tabulae praesentiae et absentiae* o las *matters of fact* se remonta al *quo est*.

Las ideas innatas del intelecto humano son reminiscencias de las razones ejemplares divinas: la metafísica continental del *quod est* en la que hunde su raíz el racionalismo está particularmente atenta a la causalidad ejemplar, vía de ratificación ontológica de toda fáctica contingencia. La constelación de *noetones*, arquetipos de ensidad subsistente e inteligibilidad, es trasplantada a la mente divina, red de *rationes exemplares* en las que despunta la universalidad *supra rem*. Esas razones son el pilar del *quod est* por el cual la realidad es *intencionada* como *res rata*, refrendada en una *realitas* disminuida que transluce esencial *existibilidad*, y la universalidad, de tener ocasión ontológica *in rebus*, sería la huella o impronta vestigial de esa ejemplaridad en la naturaleza misma de las cosas actuales, su más firme aval de inteligibilidad.

El racionalismo es el nuevo rumbo de la metafísica esencialista reenfocada ahora al hombre. Con él, las *rationes exemplares* se tornan ideas innatas; los *noetones* platónicos, trasvasados primero a la mente divina como *rationes exemplares*, devienen *rationes innatas* en el entendimiento humano, piezas angulares en concurso inteligible *ante res* para la construcción del conocimiento y la suplantación de la divinidad por extralimitación del usufructo significativo de la *res extensa*. El triángulo cartesiano invita al tránsito del vértice basal (*res cogitans*) al cenital (*res infinita*) mediado por el único vehículo disponible para el sujeto escéptico no sospechoso de contaminación sensorial,

libre del influjo de los sentidos, suspendidos provisionalmente en la *epojé*-diáspora noética: la idea innata (invalidez eventual de ideas adventicias como medios lícitos de acceso a una verdad *clara y distinta* sobre la *res extensa* de la que son deudoras, su génesis se fragua en la vigilia sensible, cerniéndose sobre ellas la sombra de la falacia mundana; imaginación y memoria insinúan su delusoria participación en las facticias). El *cogito* que ha alumbrado la *evidentia mirabilis* de su existencia como tal solo cuenta en su preventiva audacia con instrumentales *cogitationes* en curso a una segunda certeza, entre ellas, únicamente las asépticas ideas nativas, exentas de compromiso con realidades concurrentes. Las ideas ejemplares, *ante res*, precedentes de creación en la mente divina que sirven de cánones para su realización efectiva o como modelos para la *rectitudo* ontológica de lo *existibile* a título de *res a ratitudine* o de *realitas secundum quid* esencial, se han reconvertido en proto-noemas vestigiales en el entendimiento humano, no las ideas *post rem* que pueda cosechar en la mirada intelectual tendida sobre el mundo visible, noemas diatélicos *ante res* extensas, libres de impregnación sensitiva, no adulterados por modulación aferente, anteriores a la noticia sensible por connaturales al *cogito*. El halo vestigial luce en implantes noéticos de carga objetiva remisiva a causa ajustada. El *noetón* no ha perdido su virtud gnoseológica (*γνωστών*), solo ha sufrido una reacomodación por transmigración.

Finalmente, trocados los *noetones* platónicos en *noúmena*, sustraídos a la competencia del intelecto como límites conjeturales de experiencia sensible, preservan la ilusión de la ensidad óptica, ya sin relieve epistémico para un *noús* amétrope, aquejado de una deficiencia congénita de intuición suprasensible (*rationalabilia*, mas no *intelligibilia*). Kant concilia empirismo y racionalismo en una solución conjunta con resonancias de innatismo en la aprioridad de las formas puras que asisten al uso transcendental de las dos facultades cognoscitivas: formas puras de sensibilidad e inteligibilidad no guardan relación genésica con la experiencia sensible, condición indispensable para el conocimiento objetivo. Ciertamente no hay tal conocimiento sin intuición empírica (el restringido uso empírico de las categorías se refiere a la experiencia posible, una categoría vacía de contenido sensible es epistemológicamente inerte, remembranza de empirismo en el idealismo kantiano), pero tampoco cabe objetividad sin aprioridad de formas de sensibilidad y entendimiento: los datos empíricos no pueden ser procesados en clave inteligible sino mediante categorías, ninguna intuición es concebible o puede constituirse en objeto de conocimiento si no es metabolizada en conceptos, la diversidad formal de fenómenos (intuición sensible + intuición pura) ha de ser unificada bajo formas puras de inteligibilidad (síntesis categorial). Las verdades de razón leibnizianas, réditos de seriación infinita de verdades de hecho, o las relaciones de ideas con divisa humeana, divergen al *noúmeno*. Las ideas innatas del racionalismo presagian esas quimeras consustanciales de razón, como las categorías son provechos noógenos, espontáneas génesis intelectivas de diligencia cognitiva en su aplicación al fenómeno. El entendimiento se atiende a *tò horoménon*, el conocimiento se ordena al *φαινόμενον*, pero la

razón mantiene viva en su función idealizadora la ilusión trascendente a través del *νοούμενον*, la cosa en su existencia marginada de la representación, privada de la inteligibilidad prototípica que le deparase su credencial ontoepistemológica de *noetón*, metainteligible espejismo genético de razón.

Perdura en el racionalismo una moderada bifacialidad del *noûs*, imbuido de ideas ingénitas, lejos de la pronunciada disposición *ad supra* que profesara en la era teológica del *super-yo*, atisbos de confianza aún en la *res infinita*, la hipocodificación del *noetón* como *nooúmenon* altera por completo el cariz de esa mirada, delegada en la razón como una visual idealizadora por disfuncionalidad intelectual *ad supra*. La razón ha superado su *minoría de edad* con la pérdida de capciosa bifacialidad epistémica por difuminación de inteligibilidad del *noetón* en su redefinición como *noúmeno*: el *noûs* se monofacializa *ad extra*, solo el *lógos* retiene la bifacialidad en fuga (metacognitiva) al *noúmeno* –vector *ad supra*–, ensidad (irrelatividad) del ser transfenoménico en la que late aún el secreto anhelo del absoluto, ya no la del derrocado referente de cognoscibilidad que fuera el *noetón*. Desvirtuación del «en-sí» inteligible (*gnostón*), objeto de *ἐπιστήμη*, como *nooúmenon* o «en-sí» transinteligible, insurgente criatura de razón: lo objetivo a la razón puede suscitar, en comisión asintótica, la idea de fundamento de interconexión fenoménica y unidad sistemática de conocimientos: el *noúmeno* es *ens rationis*, no *esse intelligibile* por metaobjeto intelectual, concepto-límite que *pone necesariamente* su objeto indeterminado e incognoscible. Las *criaturas de pensamiento* (*Gedankendinge*) son solo *entia rationis ratiocinantis* que dan cuenta de las limitaciones de la razón, pero la idea transcendental (*Vernunftwesen*) es *ens rationis ratiocinatae*, *analogon* de esquema transcendental admisible tras el veto categorial a objetos no sensibles.

5. Recapitulación: epistemicidio del *νοητόν*, génesis del *νοούμενον*

Tres etapas en las dos primeras eras del espíritu marcan la cadencia deceptiva de la metafísica en paralelo a la epirogénesis del yo, movimientos ascendente o descendente con flexión estructural en una dirección. En la forma anticlinal, el convexo o antiforme *super-yo*, abundan los materiales intrusivos acrescentes; en la sinclinal, el sinforme *ello*, por el contrario, sedimentos acumulados en sus concavidades que se disgregan expuestos a la sinergia de agentes externos, la diagénesis es cada vez más débil, más difusa.

1) Era del *super-yo* (*noûs* bifacial amétrope *pro nunc* expectante de restitución de emetropía gnoseomórfica –intuición intelectual– *in patria animae*). Transvaluación ejemplar del *noetón*. De *γνωστόν* subsistente en aislada ensidad inscrita en un cosmos suprasensible (*ouranós* o *noetós*) a idea ejemplar en la mente divina. El intelecto acusa una doble faz, *ad supra* (nivel epistémico superior, conocimiento contemplativo o intuición de verdades eviternas que transluzcan la ejemplar inteligibilidad *ante rem*) y *ad infra* (intuición sensible y abstracción de *quidditas rei sensibilis* en curso al universal *post rem*). La bifacialidad del *noûs* es consecuente a los momentos *extra* (*corporalia* o *sensi-*

bilía extrapsíquicos-κόσμος αίσθητός) y *supra se* (*spiritualissimum supra animam-kόσμος νοητός* ejemplarizado) de un *itinerarium mentis* con inflexión *intra se* (*spiritualia intra nos*) que responde a la exhortación agustiniana, máxima de la era. La doble faz delata la proyección del intelecto *ad alienum*, abriendo dos vías de alienación (*ad alienum supra se/ad alienum extra se*) por exacerbados impulsos de transcendencia (era del *super-yo*) o inmanencia (equinoccio del *ello*). La atemperada posición «*intra se*» previene la irrefrenable pulsión alienante del yo en anamorfosis supra- (*supra se*) e infraegógica o ilúdica (*extra se*).

La homotecia teoantrópica que introduce la analogía de proporcionalidad *ad Deum*, cultivada en dispares idearios del período, crea un aberrante efecto de anamorfosis del yo, una suerte de contracción relativista (*yo impropio*, masivo) en la dirección de fuga sobrenatural (eje impropio de homología) por aumento de masa inercial hasta el colapso o dilatación temporal hacia la eternidad. Una razón de homotecia amplificativa $\rightarrow \infty$ no solo abroga el recurso lógico-semántico de la analogía como estrategia de progreso cognitivo, minando la operatividad de la transformación afín o de su endomorfismo asociado al rebasar el espacio fenoménico, sino que fuerza esa distorsión anamórfica de *super-yo*.

2) Era del yo (*lógos* bifacial). Etapa racionalista: vestigialidad noémica de la *ratio exemplar* en el entendimiento finito (*ratio* no germinal). De idea ejemplar divina a idea infusa en la mente humana (reposición antrópica de verdad ejemplar, el horizonte gnoseológico supraterráneo de la revelación ha sido reconducido al reino terreno por reducción vestigial de la ejemplaridad sin deflación epistémica del *noetón* en hábito de idea innata. Esta no es sino una reinención de la razón ejemplar divina violentada en noema infundido (no generado) en el intelecto humano, *vestigium* veraz, claro y distinto, de la universalidad *ante rem* que revistiera la *ratio* ejemplar por antecedente de toda elaboración noética *post rem*, facticia o adventicia, débitos de la *res extensa*. Ingreso en una era transicional en la que la bifacialidad del *noús* se resiente, pues el motivo noético *ad supra* pasa a ser motivo metanoético *ad intra*, sin pérdida temprana de vigor inteligible (*intellectualia intra animam*): el *intra se* (microcosmos psíquico), mediador entre macrocosmos *aisthético* y supracosmos noético (ecos de una *psychè tou kosmou* internodal, hipóstasis emanada del *noús* y emanante del mundo hilemórfico), captura al segundo, antes reconfigurado régimen ejemplar, ahora reservorio de primordios inmanentes de inteligibilidad (*intelligibilia* no atingenciales que se desdibujarán en *figmenta*), con subrepticia voluntad de usurpación.

La ilación de primeras certezas desde la *res cogitans* y su acervo innato (*intellectualia intra se*) a la *res infinita* (*spiritualissimum supra se*), y de esta a la *res extensa* (*sensibilia extra se*), conmuta los momentos del viejo itinerario (*extra-intra-supra se*/interiorización-autotranscendencia). La noticia ingénita (no fructificación noética *post rem*, sino contenido implantado –*ante rem extensam*–, sin interferencia de sentido o imaginación, con hegemonía epistemológica sobre los contenidos de la experiencia; consigna

—*ante rem creatam*— típica de la razón ejemplar en la inteligencia divina) reencarnará en nóumeno, industria de razón. El innatismo pervive no tanto en el nivel intelectual (los conceptos puros o formas *a priori* de entendimiento serían los herederos en este plano de no ser por su vacío funcional de contenido, huecos fantasmas: *pensamientos sin contenido, intuiciones ciegas sin conceptos*) cuanto en el racional transintelectivo (racionalidad metaepistémica del nóumeno), vía de idealización transgresora de la competencia cognitiva, focalizada en el fenómeno. El tríptico ontológico racionalista se recodifica en unidades de síntesis metaempírica. El entendimiento despliega sobre el fenómeno su aparato categorial, la razón fuga idealmente *ad supra*, elevándose desde la dimensión nouménica del ser (abstrusa ensidad) para abismarse en la omnitud.

3) Etapa idealista transcendental: *epistemicidio* o desahucio ontológico y epistemológico del *noetón* en el despertar del sueño dogmático (la *epistème* como fenomenología). De idea innata, residuo onírico del apriorismo metafísico (ilusa pretensión de un intelecto amétrope de poder penetrar la naturaleza de las cosas, tal como son en sí mismas), a *fictum* racional (inanidad epistémica del transfigurado *noetón*: ya no *intelligibile*, solo *rationabile*, producto de génesis metanoética, no *epistema* endógeno. Los *intellectualia* nativos devengan *rationabilia*) inaugural del período de *noûs* monofacial en el que la metafísica es encausada como fraudulento recurso de corrección de ametropía en la visión *ad supra* del extinto *noûs* bifaz, «lente» rectificadora que presta cobertura imaginal al objeto metaempírico (desterrado del dominio epistémico, incardinado imaginalmente en un campo óptico suplente de *razón razonada*).

Depuesta la epistemicidad del *noetón* en su transvaloración nouménica, la solvencia cognitiva *ad supra* del *noûs*, abducido por lo suprasensible, declina. Con la metamorfosis del *noetón* en *nooúmenon* cae la faz *ad supra* del entendimiento, relevado de esa misión por el *lógos* (desistencia de diagnosis intelectualiva, exclusivo oficio racional como ideal práctico de vigor regulativo sobre los usos volitivos; construcción de un *reino de fines*: el *mundo moral* de inaparentes objetos transcendentales, confín metafísico de cosas en sí mismas, frente al *mundo natural* de apariencias y categorías que discurren sobre el aflujo de fenómenos).¹³ El solsticio del *noûs* bifacial, la era de la alienación transcendente por expectativa de un horizonte epistémico superior que desfigura al yo (supraegomorfosis) concede a la *facies supra se* del intelecto viador la facultad de vislumbrar aquel horizonte sirviéndose de una lente correctora de su patología de refracción, tal

¹³ La clave de exégesis de la doctrina crítica del idealismo transcendental es epistemológica, no ontológica: no se barajan dos mundos o niveles de realidad, un régimen metafísico de *noúmena*, ontológicamente independientes de sus correlatos sensibles, sino dos modalidades diversas de una única realidad, dual *Standpunkte* impuesto por las exigencias inherentes al uso práctico de la razón. Nula alienación: no hay anamorfosis (yo → super-yo: ontogenia sobrenaturalizada del yo) en fuga *ad alienum* porque el dominio nouménico es intrasubjetivo (*entia rationis*) desde la derivación de la idea ejemplar en idea innata. El nóumeno solo propicia la redimensión del yo empírico en yo transcendental por adopción de una perspectiva respecto a las acciones humanas que permite pensarlas, más allá de la causalidad y el determinismo natural, como acciones de un ser libre.

lente es la metafísica, que transpone al campo epistémico del *noûs* amétrope (solo imaginariamente, de ahí la alienación en una ilusión óptica, el espectro de un metaobjeto de entendimiento) al elemento transcendente, objetivamente fuera de él (remoto) *pro statu isto*, pero cuya captación inmediata, sin lente rectificadora alguna, le es prometida en el estado beatífico, recuperada su emetropía natural, salvado el estado de naturaleza destituida consiguiente a la caída gnoseológica por estigma primigenio.

La acentuación de la verticalidad en el gótico (la catedral preside la ciudad) en contraste con la horizontalidad de las rurales iglesias de peregrinación románicas, las esbeltas torres de profusos cuerpos en remate agudo, caladas con tracería, simbolizan la supraogénesis, el yo ascendente que acabará quebrándose por diastrofismo en *unio mystica*. Acosado por la peste negra, el hombre medio se refugia en su Dios, una divinidad muda, inmune a los estériles metafisemas de la razón geométrica que guiara las *Sumas*, con su entramado de contrafuertes, arbotantes, capillas radiales y deambulatorios, no tan opuestos a los volúmenes masivos pese al énfasis en la liviandad estructural y la luz simbólica de las naves (esta razón se había mostrado impotente, no logrando rozar sus estilizados pináculos al Dios venerado ni conmoerlo con inútiles indumentos metafísicos: ¿qué universalidad *ante rem* podía tener el persistente dolor?, ¿qué sufragio ejemplar el horror que asolaba a la Europa diezmada por la siniestra epidemia?). Angustia y duelo frente a un aciago demiurgo, solícitas de otra clave de acercamiento (vía mística). La peste bubónica es el oscuro pasadizo que adentra al animal teopoietico (fenotipo: *zoôn theopoietikón*) en su Dios, fundiéndose con él para implosionar: el *super-yo* sucumbirá a la adnihilación, supraogocidio que despejará el terreno al renacimiento, una *φύσις* excusada de providenciales intervenciones divinas, redimida de toda intrusión o injerencia preternatural (fisiocentrismo), y un hipocéntrico *yo* (antropocentrismo) que ejerce su derecho de posesión, apta para usucapir ante la inercia del originario titular del dominio natural («negligente propietario» al que la prescripción adquisitiva despojará del bien por renuncia: Dios expulsado de la *phýsis*). El pulso reforma-contrarreforma en las más lúgubres escalas de su impacto social desde el «*cuius regio, eius religio*» de la Dieta de Espira (episódicas hambrunas y expolios durante la Guerra de los Treinta Años...) será la tortuosa galería hacia el clímax de la era del *yo*. La revolución industrial, el túnel hacia la del *ello*.

El *noûs* bifacial cede al *lógos* bifacial, nuevo período en que la visual *ad supra* se concentra en un incondicionado ideal, *οὐτόπος τοῦ λόγου*. El intelecto es inoperante *ad supra*. La cosa en sí es ininteligible, no en vano la noumenalidad comporta necesaria objetualidad indeterminada (ente de *ratio ratiocinatae*), opaca al entendimiento. La presunción de perspectiva intelectual *ad supra* o de cualificación para el asalto cognitivo al absoluto a través de la insondable ensidad óptica (irrelatividad a la conciencia) es fútil para un *noûs* desprovisto de facultad intuitiva suprasensible (sepultadas en ese espacio vedado a la inteligencia transeúnte las sustancias separadas, formas anhiléticas subsistentes del retablo tomista), solo el *lógos* puede asumir un cometido *ad supra*, sir-

viéndose de un producto de neta gestación racional, el noúmeno, vehículo de fuga supraintelectiva. El *noetón*, transmutado en noúmeno, queda bajo custodia de la razón práctica, rendimiento de actividad idealizadora de un *lógos* solitario, como las categorías germinaran espontáneamente en el entendimiento (si formas genéticas de sensibilidad y entendimiento, intuiciones y formas intelectivas puras, proveen unidades de síntesis sensible y categorial, las formas endógenas de razón son vectores de síntesis metanoética en curso a la unidad incondicionada, el fenómeno es siempre condicionado; la razón se abstiene de existencias, objetivas al entendimiento, indiferente a la indeterminabilidad existencial de las *Vernunftwesen* que no menoscaba su auge directivo en la praxis).

El *noús* ha desvelado su ametropía congénita: la prominente faz *ad supra* que agravara su desequilibrada bifacialidad resultaba ser una facción psíquica alienada con ingenua aspiración epistémica, falseada por el campo imaginal surtido por la lente reparadora de su defecto natural de convergencia, la metafísica como ciencia eidética, obsecuente con la ejemplaridad por devoción a la esencia (ahora la metafísica que sustentara como *scientia entis* la faz artificiosamente cognitiva absorta *ad supra* revela su carisma no epistemológico, generadora de imágenes o espejismos transcendentales, no colectora de *intelligibilia*; pseudociencia por cuanto su acción rehabilitadora no reporta un campo objetivo de inteligibilidad, sino un campo imaginal de racionalidad. El *rationabile* que pueda ser lo *en sí* es ilusión gnoseológica por transinteligible. La metafísica se descubre como un artificio «óptico» compensatorio de indigencia intuitiva: la lente no hace objetivamente inteligible a la ensidad metanoética, solo la hace imaginalmente inteligible (esto es, hace comparecer como inteligible a una imagen de lo *en sí* metainteligible, crea un espejismo de inteligibilidad de lo metaempírico).

El idealismo fichteano fundamentará (*Grundsatz*) la filosofía en la autoposición del yo como incondicionado. El «*Ego sum*» del Éxodo, reelaborado reflexivamente como «*ego cogito*» en el racionalismo, sufre un giro fáustico hacia el «yo actúo» (el impulso invasivo de la realidad –*Drang zur Wirklichkeit*– para que las veleidades del espíritu conformen lo inmediato, no limitado por conceptos, figuras latentes en el *Urfaust*),¹⁴ y la aprehensión originaria por la que el yo se conoce a sí en su actividad, no como sustancia dada o acabada, es la intuición intelectual (la intuición del yo es su propia posición ontológica, y el mundo, condición de posibilidad de la acción). La *cosa en sí* es ya «no-yo», un modo de suponer algo «no en mí» que no podría cimentar la filosofía. Pensarse *a sí* no es hecho psíquico ni empírico, la conciencia empírica encubre una indeterminación absoluta anterior, primera autoposición que no es experiencia subjetiva alguna. La conciencia individual nace en el antagonismo «yo empírico/no-yo» objetivo, fuerza de resistencia que el yo puro transcendental pone a su ilimitada actividad para dar razón de su propio ímpetu. El yo se limita a sí con el «no-yo», el ideal de

¹⁴ J. W. VON GOETHE, *Fausto*. Madrid: Cátedra, 2005, pp. 141-142.

infinitud se transparenta en la superación de un obstáculo finito, que no puede ser «en sí» sino negativa heteroposición del yo. Acaece la deserción del mundo noumenal (representación imaginaria al *extra cognoscentem*, exterior a la conciencia cognitiva) para fundar la conciencia *en sí* misma (la ensidad del ente extrapsíquico y la connotación de absoluto que imposta revierte en la conciencia, antes de la prosecución relacional *de iure* de esta en la evocación *fuera de sí* como ser racional). El conocimiento no partirá ya del fenómeno, una consecuencia ontoepistemológica del postulado de subjetividad trascendental, las categorías dejan de ser funciones genéticas para ser motivos autopo-yéticos, fruto de interacción universal y síntesis «yo/no-yo».

La derivación de la *cosa en sí* instaura un régimen de necesidad en parámetros de idealismo objetivo. Si la naturaleza («no-yo») hubiera de entenderse como obstáculo puesto por el yo para su desarrollo moral, el «no-yo» deberá comprenderse como acción inconsciente del yo (lo objetivo y subjetivo se reclaman mutuamente, convergiendo en identidad). Hay, pues, una vía de progreso «no-yo» → yo: el yo pone al «no-yo» a voluntad, pero recorre un camino práctico para su determinación. La discontinuidad en el trasiego de lo absoluto a lo real: el mundo sensible, pensable en un salto cuántico por completa ruptura con lo absoluto. El momento en que la yoidad está más lejos de un portal divino será también el momento de retorno al absoluto, la vuelta al ideal en el que se inserta la vida moral del hombre, afrontado el dilema que plantea Schelling: sortear la egoidad para la reconciliación de idealidad y realidad, o sucumbir al egoísmo en una dramática prolongación de la caída. De nuevo, el contrapunto entre las dos líneas clásicas, la «negativa» filosofía racionalista del «*id quod*» (*Was*: la esencia como principio del que jamás podría inferirse el hecho, ninguna existencia concreta, solo su posibilidad), y la filosofía positiva del «*quo est*», de lo real fáctico en su singularidad (*Das*). Al interrogante radical sobre la realidad (¿por qué hay en general «algo» y no más bien «nada»?) no responderán las abstracciones abscondidas del ser real, no es este el que halla fundamento en el ser abstracto, sino justo al revés, la promoción al ser abstracto habrá de remontar el concreto *factum essendi*.

Las díadas dialécticas (razón-repulsión, conciencia-inconsciencia, etc.) adquieren decisivo protagonismo en la *filosofía de la sospecha* (explicación del devenir económico en el materialismo histórico, fisiología psicoanalítica de la negación), pero el dualismo basal (fenómeno/noúmeno, «ser tal y como se nos representa», validado como real en tanto intuido por el sujeto bajo condiciones inherentes a la intuición/«cosa en sí, en existencia pura, independiente de toda representación», velada a la intuición sensible) es el último repunte de bifacialidad, por déficit de densidad epistémica del noúmeno. El alma anfibia, caída a un foso de *eikones* (εἰκόν) desde el celeste atrio de *noetones*, sobrevive míseramente nutriéndose de sombras. Dual faceta psíquica: sensitiva-intelectual (epistémica), dirigida al fenómeno (inteligible), y racional, judicativa y metanoética, esta última se aviene al *en sí*, con visado noumenal (ininteligible, sin gravamen epistémico). Cabe inteligibilidad *post rem*, la inteligibilidad *ante rem* es una ilusión ra-

cional, y esa fantasía es cuanto resta del sueño dogmático de la razón (las ideas innatas del racionalismo son depositarias postremas de la derogada universalidad *ante rem*). La inteligibilidad pasa *a priori* por los canales sensoriales, el hombre adolece de cualidad para inteligibilizar lo metasensible. El noúmeno desempeña un papel crucial en la transición del ciclo del *yo* al del *ello*, su impugnación es detonante de la monofacialización del *lógos* y su cautiverio entre brumas. La reducción ontoepistemológica hegeliana (*Sein* → *Denken*/objeto → sujeto de conocimiento: aprehensión de *lo verdadero* como sustancia, esencialmente sujeto, representación que enuncia *lo absoluto como espíritu* – lema: *solo lo espiritual es lo real*–) cancelará la disyuntiva *antepost rem*.

Al fin, la displicencia *ad supra*. Fábulas de «idólatras de los conceptos»: «lo que es no deviene, lo que deviene no es», un indemostrable *mundo verdadero*, lastrado por signos distintivos del no-ser incubados bajo el «instinto de la calumnia», subroga la «deshistorización» del ser *sub specie aeterni*: «lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*». Letales tejedores de sombras... El «cristianismo alevoso» de Kant, *una sugestión más de la decadencia* –brama el artista trágico de Röcken–.¹⁵ El espíritu dionisiaco clama venganza contra la «ilusión óptico-moral» que atenazara a Occidente, nula indulgencia con la fantasmagoría de «otra» índole o textura de realidad y los «síntomas de vida descendente» en que se anuncia. El pacto fáustico de *vida fría* en la era postmetafísica abate al noúmeno, último bastión expugnado de la faz racional *ad supra*, deshechos con él los renglones del pasado.

El *lógos* monofacial se ha librado de la sombra opresiva de la utopía uránica (transcendente) para hacerse rehén de la *techné*. Entre los dos estadios, el período del *lógos* bifacial que acoge lo absoluto, no como falacia alienante, sino como estimulante ideal normativo, un *lógos* rector externo a la *techné*, no engullido por ella (*lógos* predominantemente técnico en la estación del *ello*): la era secular del *intra se*, el entendimiento encauzado al fenómeno de ser con visor epistemológico (*ad extra/ad intra*), secundado por una razón judicativa, y una razón idealizadora que auspicia el noúmeno como quimérico vicario de éxodo *ad supra*, decurso hacia el incondicionado absoluto. El *yo* regente no está ofuscado por un alienante delirio de eternidad ultraterrena, tampoco es víctima de una distopía *descendente*, atrapado en un benéfico régimen de necesidades ficticias suplentes del vacío nouménico, pavorosa orfandad contemporánea. La supresión de la dualidad ontológica por colapso del noúmeno traspasa el carácter absoluto a la misma razón, que se irá apropiando de la realidad, a un paso de funestos totalitarismos que desgarraran la escena europea. La unidad sintética de apercepción barrerá lo incognoscible, abrazando categorías racionales con las que poder sondear ese contradominio.

La fe en los sentidos no es la *fe en la mentira*, el *monótono teísmo* degeneró en la mímica fúnebre del *páthos* y la atrición, pero el furioso vitalismo que huye de la semánti-

¹⁵ F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*. Traducción. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1998, p. 51-58.

ca hadal de la ensidad, escapando a «milenios de laberinto», la moral no apolínea que reniega de la «paz pútrida» (hipotecada en la perversa dinámica binomial que solapa el sesgo vicioso de los atributos de la supremacía), alzándose «más allá del septentrión, de los hielos y la muerte»¹⁶ para desembocar en los ingrátidos altares del *ello*, su imperio ciego y sus sacramentos vacíos, solo engendraron una raza *hiperbórea* de esclavos que abjura del noúmeno para incurrir en la lógica sonámbula de la emoción, sometida a la hipnosis de los *eikones* y el compás nocturno del instinto, sin la menor clemencia con las *virtudes meridionales* en su sed de hechos. El idealismo no es una atribulada apuesta punible por una especie diversa de realidad (metafísica del «mundo detrás del mundo», el mal social y la *noluntas*, negación de la praxis vital), sino la condescendencia con la dimensión transfenoménica de lo aparente y la intuición axiológica, la utopía translúcida del *Sollen* y la causalidad de la razón (leyes prácticas de la libertad, preceptos de acción independientes de las condiciones empíricas –*obligación incondicionada de una praxis*, en relación exquisitamente *ética* con los principios autónomos de la voluntad– frente a leyes mecánicas de la naturaleza) en una sociedad embaucada por laxas pragmáticas de confluencia, la gramática del relativismo y la verdad consensuada. Frente a la profetizada imposibilidad de fundamentación, frente a la insostenibilidad de metahistorias unitarias, la *comunicación transcendental* rendiría el «*a priori*» de una «comunidad ideal de comunicación» sobre la que establecer principios regulativos basales...¹⁷ O solo restará el testimonio entre ruinas del fatídico desvanecimiento del noúmeno, y con su hechizo, el de todo rastro de absoluto.

Bibliografía

- K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. 2. Madrid: Taurus, 1985.
- Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE, 1999.
- G. COLLI, *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 1978.
- F. DUQUE, *La comida del espíritu en la era tecnológica*. Madrid: Adaba, 2015.
- F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*, en: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*. Berlín: Walter de Gruyter, 1967-1982, VIII, 2-3.
- V. LLAMAS, *El lógos bifacial. Las sendas de Éros y Thánatos*. Madrid: Síndéresis, 2015.
- V. LLAMAS, «Sendas rotas: la metafísica como fuga metafórica hacia el ser de fenómeno». *Cauriensia* [Cáceres], 14, 2019, p. 81-106.
- G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1986.

Vicente LLAMAS ROIG

¹⁶ F. NIETZSCHE, *El Anticristo*. Traducción A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1997, p. 1.

¹⁷ K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. 2. Madrid: Taurus, 1985, p. 409.

Francesco DE NIGRIS

Universidad Pontificia Comillas · Universidad Francisco de Vitoria
fdenigris@comillas.edu · f.denigris.prof@ufv.es

N.º ORCID: 0000-0002-2849-3113

Article rebut: 09/11/2021

DOI: 10.34810/comprendrev24n1id399246

Article aprovat: 07/02/2022

Resumen

Si el imperativo categórico es susceptible de una interpretación formalista, su regla, en la medida en que busca la conversión de la forma de la máxima en el asentimiento incondicionado a la ley, pasando por el «poder querer» que define nuestra conciencia moral, descubre que el carácter regulador del postulado de la libertad, en cuanto origen nouménico de la razón práctica, estriba en la posibilidad de creer o no creer en nuestra humanidad. La práctica de la razón, entonces, consistiría en la búsqueda fáctica de un camino de confianza en la humanidad que se expresa en la creación de leyes morales, cuya materia y fin último se funda en la inagotable comprensión interindividual.

Palabras clave: creencia, facticidad, libertad, ley, Kant.

Belief, facticity and freedom in the Kantian ethical formalism

Abstract

If the categorical imperative can introduce to a formalist interpretation, its rule, as far as pursues the conversion of the form of the maxim in the unconditional assent of the law, throughout the “may want” that defines our moral conscience, discovers that the regulative nature of the postulate of freedom as noumenic origin of practical reason, consists in believing or not believing in our humanity. The practice of reason,

* Este estudio se ha gestado en el ámbito del proyecto de investigación *La deducción trascendental kantiana de las categorías: nuevas perspectivas*, PR65/19-22446, financiado por la Comunidad de Madrid y la Universidad Complutense de Madrid.

then, consist in the factic search of a way of trust in humanity that is expressed in the creation of moral laws whose matter or final end is funded on the inextinguishable inter-individual understanding.

Key words: beliefs, facticity, freedom, law, Kant.

1. Introducción

Tanto en la *Kritik der reinen Vernunft* como en sus cursos de lógica, Kant ha buscado establecer criterios formales de perfección lógica del conocimiento, intentando aclarar, desde el punto de vista de la modalidad, cómo el entendimiento en su facultad de juzgar (*Urteilskraft*) transita de la persuasión a la convicción según la conciencia que tiene el sujeto de que sus proposiciones, además de no ser formalmente contradictorias, se remontan a un fundamento (*Grund*).¹ Si la mera persuasión está falta de tal conciencia y, por tanto, en rigor, no es comunicable, la convicción (*Überzeugung*), al contrario, tiene por verdadero (*Fürwahrhalten*), es decir, por fundado, un juicio pasando por tres grados:² la opinión, en que el sujeto tiene conciencia de carecer tanto de un fundamento subjetivo como objetivo, de ahí que sus juicios son problemáticos; la creencia, en que el sujeto no posee un fundamento objetivo pero construye su convicción a partir de sí mismo, lo que le permite enunciar proposiciones asertóricas; y el saber, que entraña tanto un fundamento subjetivo como objetivo de conciencia, de suerte que la convicción llega a ser plena certeza (*Gewissheit*), formulada mediante proposiciones apodícticas. Ahora bien, si la opinión no alcanza todavía suficiente convicción, la creencia impulsa al entendimiento, en su facultad de juzgar, a buscar el fundamento objetivo que corresponde al interés que la razón le ha encomendado –práctico, teórico–, aspirando a su tipo de certeza racional (en el caso, por ejemplo, de un objeto científico puede ser intuitivamente inmediata en la demostración, mientras que en la filosofía, mediata, discursiva, a través de una prueba acromática que remite a un principio directo³). Por eso, afirma Kant, la creencia, respecto de la opinión, tiene la índole fundamental de mover a la acción, pues sea esta orientada hacia un saber práctico o teórico, ya surge *creencialmente* predispuesta a buscar una certeza.⁴ En esta función ineludible

¹ Cf. por ejemplo *Logik* IX, p. 64 y ss., o *KrV* A820/B848 y ss. Para la edición y abreviaturas de los títulos de las ediciones canónicas de las obras de Kant –o de Scheler–, véase la bibliografía. Cuando se utilicen traducciones al español, se indicará a continuación de la referencia textual.

² Cf. *KrV* A822/B850.

³ Cf. *KrV* A713/B741 y ss.

⁴ La misma opinión a pesar de poder aparecer antes del creer, en realidad se funda en él, de lo contrario se hallaría el hombre en un estado gnoseológico de permanente confusión del que no podría surgir ninguna acción (la opinión, indica Kant en la *KUV*, pp. 467 y 468 se da siempre respecto de lo cognoscible; de hecho, los ejemplos aducidos en este contexto se pueden resumir en lo que en *Logik*, según veremos a continuación, se llama fe doctrinal).

del creer como fundamento de la acción en razón de su convicción subjetiva, anticipadora del saber al que tiende, se pone entonces de relieve, como suele afirmar Kant, que todo interés, en el fondo, es práctico. En segundo lugar, así como intentaremos mostrar en este estudio, la crítica de la razón en su uso práctico, inevitablemente, al buscar el fundamento objetivo del creer en cuanto tal, como raíz de toda voluntad, de todo compromiso o deber en la acción, habrá de descubrir también el fundamento de cualquier otro interés que la misma razón haya podido encomendar al entendimiento, al igual que el establecimiento de sus principios y fines.

Ateniéndonos al uso estrictamente práctico de la razón, entonces, la creencia, como impulso a la acción, establece siempre fines que han de remontarse al fundamento objetivo que su convicción subjetiva postula. Mas, indica Kant, cuando el creer busca traducirse en un saber para realizar un objetivo determinado, los fines se hacen, respecto de él, pragmáticamente condicionados, es decir, medios contingentes porque son arbitraria y comparativamente elegidos para su consecución. La fe que ponemos en ellos solo depende de cuánto realmente estamos dispuestos a apostar de nuestro esfuerzo, en términos de beneficio, por conseguirlo. En tal caso, indica Kant, el creer es fe pragmática, pues la voluntad se rige por un saber que consiste en prudencia práctica, expresable por imperativos meramente hipotéticos. Kant llega también a hablar de un tipo de creer que llama «fe doctrinal», siendo dirigida a un objetivo estrictamente especulativo, pero solo pensable como hipótesis científica, en definitiva, irrealizable como saber.⁵

Mas si pretendemos descubrir cuál es la raíz creencial de toda acción, que permite adentrarnos en el compromiso que, en el fondo, rige cualquier actividad práctica, y que Kant, en principio, llama «fe racional», tendremos que explorar un peculiar tipo de creer que se funda subjetivamente en una idea, la libertad, y cuyo objeto, lejos de poder ser pragmáticamente planteado –siendo *a priori* de cualquier figuración y expectativa posible– también es una idea, el bien supremo, solo realizable fácticamente mediante una regla de creación de leyes prácticas.⁶ Así estaría expresada, en nuestra opinión, a partir de la verbalidad del creer, toda la dificultad del proyecto kantiano de fundación de una metafísica, cuya lógica pasaría inevitablemente por comprender cómo, bajo la condición de creernos libres, podemos justificar una regla, el imperativo categórico, capaz de alumbrar fines absolutamente necesarios por expresar un bien incondicionado. Intentaremos en lo que sigue profundizar en este enfoque.

⁵ Cf. *KrV*, A824/B852 y ss.

⁶ Cf. *Logik* IX, p. 68.

2. El imperativo categórico y la condición subjetiva, *creencial*, de acceso al objeto moral

La acción humana (*Handlung*) implica una determinación voluntaria de nuestro comportamiento mediante una intención (*Absicht*) que se distingue de las inclinaciones (*Neigungen*) en la medida en que expresa un deber, es decir, una máxima susceptible de evaluación moral, hasta la posibilidad de convertirse en ley vinculante. Kant distingue entre la materia y la forma tanto de la máxima de la acción como de la ley.⁷ En ambos casos ha de entenderse, respectivamente, la forma o causa subjetiva mediante la cual se elige obrar, y el fin o fundamento objetivo de la intención. Según esta distinción, el alcance moral de una acción, es decir, la posibilidad de que una máxima se convierta en ley, estriba en que entre las múltiples formas o causas que deciden acerca de su materia, gobierne únicamente la buena voluntad en el cumplimiento del deber que esa misma materia entraña; en otras palabras: que la máxima de la acción, en cuanto norma prescriptiva de un cierto fin u objetivo, haya surgido de una íntima disposición moral a poder asentir a su cumplimiento (*Gesinnung*),⁸ al que le acompañaría, de esta suerte, un sentimiento fundamental de respeto (*Achtung*), al que Kant otorga carácter racional, dotando la conciencia (*Gewissen*) de *sentido* moral (*sensus moralis*).

El mayor problema de este planteamiento aquí esquemáticamente resumido, y generalmente conocido bajo el epígrafe de «formalismo», estriba en que se pretende prescindir de toda materia para determinar la voluntad, guiándose el sujeto únicamente por la forma de la ley, por el asentimiento a cumplir con su precepto; sin embargo, para que dicho asentimiento sea moral y no un mero cumplimiento legal que vaciaría el carácter imperativo del deber, tendría a su vez que justificarse en vista de una materia definible como buena, en definitiva, según un fundamento objetivo capaz de guiar la convicción subjetiva del creer hacia la certeza del saber moral. Se presenta, en definitiva, la siguiente, conocida aporía: ¿cómo la sola buena voluntad de cumplir con el deber puede generar una norma que define el deber de esa misma voluntad? El instrumento que Kant propone para evitar la circularidad en el movimiento de la razón práctica, y para que la inmediata determinación de la voluntad en la ley sea una efectiva determinación de nuestro creer como asentir al cumplimiento de una norma objetivamente fundada, es el imperativo categórico.

⁷ Cf. *GMS* IV, pp. 436, 437; *KpV* V, pp. 27, 28.

⁸ El término *Gesinnung*, así como divisa Scheler en su *FE* (Cf. *GW*, II, pp. 128-130), implica una disposición moral respecto de la intención del acto, que define a esta en términos de convicción hacia el cumplimiento de la norma. En el contexto de este estudio, en que se explora la posibilidad y realización de la libertad en la convicción subjetiva del creer que apela al saber, se traducirá preferentemente *Gesinnung* como «asentimiento», reservamos el término «intención» para *Absicht*—a diferencia de lo que, por ejemplo, establecen F. Martínez Marzoa o J. Rovira Armengol en sus traducciones, respectivamente, de *RGV* y *KpV*—.

Con él, Kant, como sugiere su expresión, pretende rescatar el carácter imperativo del deber enjuiciando la intención de la máxima mediante una regla que consta de dos momentos inseparables: por una parte, desde un punto de vista subjetivo, inquiere, mediante un examen de conciencia, cómo ha surgido la convicción que rige nuestra voluntad, preguntando si podemos querer (*können wollen*) que la máxima de la acción sea una ley,⁹ y, por otra, establece el fundamento objetivo para que pueda serlo: que su materia sea un principio universalmente capaz de constreñir otras máximas cuyas materias caen bajo su prescripción, revelando que la forma de las intenciones de estas es meramente subjetiva, no racional. Encontramos en el mismo imperativo, por tanto, las dos dimensiones de la razón que corresponden –según se ha comentado con precisión–,¹⁰ respectivamente, a la conciencia moral, que se define por la escrupulosidad (*Gewissenhaftigkeit*) con la que se es capaz de desentrañar las creencias que componen la forma de nuestra intención, y, por otra, el cometido estrictamente práctico de la razón de juzgar una máxima según una proposición (*Satz*) que conste de un fundamento moral objetivo (*Grund*).¹¹ Mas según lo que hemos puesto de manifiesto, esta correlación de la conciencia como apercepción subjetiva, creencial, del objeto moral, no es otra que la del creer como movimiento espontáneo de la razón práctica, de ahí que para poder definir la escrupulosidad moral de la conciencia, así como la objetividad de su fundamento, es menester hallar el interés último que, en el ámbito de la facultad del deseo, y como fundamento puro de ella en la determinación inmediata de la voluntad, puede definir materialmente el bien moral y, de ahí, la convicción que incondicionadamente lo alumbraba.¹²

Un principio de una intención no es objetivo, según Kant, cuando su forma procede de una creencia perturbada por la condición sensible del hombre, de una mera persua-

⁹ En *GMS*, Kant hace referencia a tres formulaciones. Sin poder acometer aquí un análisis de ellas elegimos como suficientemente representativa para los fines de nuestro estudio la siguiente: «*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*» (*GSM* IV, 421). Se ha llegado a hablar de cuatro o incluso cinco formulaciones diferentes. Véanse, respectivamente, los conocidos estudios de E. TUGENDHAT, *Volrlesungen über Ethik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag 1993 y H. J. PATON, *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

¹⁰ Cf. C. LA ROCCA, *Kant on Self-knowledge and Conscience*, en: *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants*. Hrsg. von Dieter Hüning, Stefan Klingner und Carsten Olk. Berlín-Boston: Gruyter Verlag, 2013, p. 337.

¹¹ La Rocca remarca el protagonismo de la *Bewusstsein* en el mismo *Gewissen*, ya que la conciencia en Kant, especialmente en *KrV*, funciona como una facultad cognitivamente superior con dificultades de discernimiento objetivas –en el proceso de universalización– y subjetivas –de posible engaño respecto de nuestro asentimiento a la norma– que busca detectar la culpa o inocencia individual. Finalmente, a lo largo de obras ulteriores (*Die Metaphysik der Sitten*, *Die Religion*, *Vigilantius-Vorlesung*, *Theodizee*) iría mentando un examen reflexivo cuidadoso de las creencias íntimas que han podido determinar la convicción moral a partir de fundamentos comunicables (*Gründe*) o cuestiones privadas (*Ursache*; históricas, psicológicas, religiosas, etc.), lo que definitivamente formalizaría el juicio ético, si bien –concluye el autor– precisamente así dotándolo de comunicabilidad (Cf. C. LA ROCCA, «Kant e il problema de la conciencia», *Lessico di Etica Pubblica*, 2, 2016).

¹² Cf. La discriminación entre facultad superior e inferior del deseo en *KpV*, pp. 22, 23.

sión (*Überredung*), en rigor incommunicable, impulsada por el deseo, de ahí que su materia, particular y contingente, es expresión del albedrío (*Willkür*).¹³ Al contrario, un principio objetivo funda una jurisdicción universal, inteligible o nouménica, pues deriva de la razón como práctica de la libertad, y su único «interés» ha de fundarse en un creer incondicionado como condición de acceso a su objeto programático, el bien supremo.

La facultad del deseo expresa la naturaleza finita del hombre. De sus pulsiones, que continuamente connotan un sentimiento individual de placer que Kant define como «felicidad» (*Glückseligkeit*), el sujeto tiende a establecer máximas cuyas materias no responden a necesidades absolutas, porque universales, sino empíricamente condicionadas y contingentes.¹⁴ Interpretada de esta suerte, la felicidad se compone de todas las inclinaciones derivadas de representaciones de objetos y fines, tanto procedentes del asociacionismo psicológico del sentido interno como de los fenómenos externos. Las inclinaciones conducen al egoísmo (*solipsismus*), y este, que es indulgencia ilimitada hacia uno mismo (*philautia*), al amor propio (*Selbstliebe*). Cuando este último llega a ser la causa de las acciones humanas, usurpamos nuestra capacidad legislatora y los fines de ellas no rebasan la categoría de máximas, en las que domina la presunción (*Eingendünkel*), que consiste en mera complacencia en uno mismo (*arrogantia*).¹⁵ De ahí se concluye que las materias de las máximas, en rigor, no expresan ninguna autoridad, ya que no constriñen la felicidad, sino que la persiguen forjando reglas de destreza, de habilidad, que sirven de medios para perseguir objetivos prácticos concretos, respecto de los cuales tenemos mera fe pragmática. Por consiguiente, los principios que expresan las intenciones de las máximas son meramente «subjetivos», en el sentido de que se fundan *a posteriori* en un cálculo de expectativas, expresando hipótesis y consecuencias, es decir, imperativos hipotéticos heterónomos a la razón. Al contrario, la razón práctica revela su autonomía, la posibilidad de crear su propia convicción, cuando determina *inmediatamente*, en su ejercicio inmanente, la voluntad, sin condición o mediación alguna de cálculos derivados de leyes naturales. En tal caso, la única causalidad (*Kausalität*) o forma de la razón que justifica su práctica es la libertad; mas la posibilidad de realizarla, por otra parte, según vemos, se expresa temáticamente mediante una regla que postula universalizar las máximas subyacentes a nuestras acciones hasta que podamos querer que sus materias sean válidas para la voluntad racional de todos los hombres, al igual que son válidas las leyes de las ciencias naturales para todos los fenómenos del cosmos. En suma, mediante esta regla, una categoría práctica que de ella se deriva universaliza la máxima de una acción en una ley incondicionada, intrínsecamente co-

¹³ Cf. *KpVV*, pp. 19, 21, *Logik IX*, p. 94.

¹⁴ Cf. *KpVV*, pp. 23 y ss.

¹⁵ Cf. *KpVV*, p. 73.

municable, esto es, en un verdadero fundamento objetivo de nuestro creer, porque llega a ser temáticamente vinculante para cualquier otra acción cuyo fin cae bajo la norma que establece, de ahí que exige nuestro completo asentimiento.

Ahora bien, es interminable la literatura de la doctrina kantiana dirigida, en especial modo, a enjuiciar la efectiva capacidad del imperativo categórico para sobreponerse al formalismo. Y más comprensibles se hacen las críticas si se tiene en cuenta el corolario al imperativo que Kant aduce para probar su eficacia: que una voluntad manifiesta su defecto racional cuando el fin de su acción, si se universaliza, se traduce en una ley que lo destruye, revelándose así su principio subjetivo, no racional.¹⁶ En suma, reiterando un ejemplo clásico, un ladrón no podría querer que el robo fuera una ley universal, pues en una hipotética sociedad donde fuera vigente se impediría, entre otras cosas, la propiedad privada, imposibilitándose el robo como fin de la intención. Robar sería una excepción, más bien, de un estado normativo donde no robar es vigente.

Entre las múltiples interpretaciones críticas, podríamos remontarnos a aquella clásica del utilitarismo, que solo justificaría el imperativo y su prueba en clave consecuencialista, heterónoma: el ladrón no podría querer universalizar el robo pues este, hecho ley, significaría escuetamente la pérdida lucrativa de su profesión.¹⁷ Podríamos acudir también a la crítica de Hegel, según la cual la prueba kantiana al imperativo, lejos de arrojar luz alguna sobre la materia de la ley, simplemente muestra que, si se eliminan otros fines posibles de la acción, excepto el que prescribe, afirmaríamos tautológicamente el deber de su precepto.¹⁸ Si la voluntad de robar, una vez universalizado el robo, no puede existir, afirmaríamos simplemente la contradicción formal según la cual «robar» es distinto de «no robar», pero no sabríamos siquiera por qué. Sin embargo, la objeción más grave a la prueba kantiana, que parece difuminar el límite de la racionalidad, del bien o incluso de la cordura con sus respectivos antónimos, apunta a que un sujeto podría no oponerse a que el fin de su máxima, convertido en ley, destruyera la posibilidad de llevarse a efecto. Un anárquico puede tener como fin de su acción el de no votar en las elecciones; y si como consecuencia de la universalización de la máxima «nadie tiene que votar» se quebrantara la forma del Estado, estaría conforme con esa consecuencia. El resentido que padece una inversión de los valores, podría decir Scheler, desde su doctrina, aceptaría que el engaño fuera norma universal, indiferente al hecho de que no podría seguir engañando a nadie. Invasado por el odio, el genocida convencido *podría querer* el exterminio de una raza, de una cierta clase social, incluso aceptando la propia aniquilación.

¹⁶ Cf. *KpV*V, p. 28; *GMS*IV, pp. 403, 437; *ZF*VIII, p. 381.

¹⁷ Cf. J. STUART MILL, *Utilitarianism*. Chicago: University of Chicago Press, 1906, pp. 84 y ss.

¹⁸ Cf. G. W. F. HEGEL *Grundlinien der Philosophie des Recht*, Werke, Band 7. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1979, §133, §135.

Parece imposible, si seguimos la evidencia que, por lo pronto, ofrece la regla y la prueba del imperativo, encontrar un claro interés práctico que, *a priori* e incondicionalmente, nos conduzca a un fundamento objetivo capaz de guiar nuestro íntimo creer moral, hasta el saber que supone el pleno asentimiento. Conviene, por tanto, dar un paso atrás, hacia el principio que ha de probarse en la ley, y que se realiza a medida que se regula la voluntad en el imperativo, creándose en su regla las categorías morales de la acción. Hemos de remontarnos, en definitiva, a la libertad, que Kant entiende como un postulado, es decir, una idea de «cosa en sí» (*Ding an sich*), evidencia del origen nouménico de la persona, que se impone a la conciencia como posibilidad e incluso realidad (*Wirklichkeit*) en el *factum* de la ley.¹⁹ Sin duda, Kant afirma tajantemente que no sabemos «cómo es posible la libertad» ni qué interés podría haberla suscitado desde fuera, heterónomamente, pues ella, al contrario, solo interesa porque intrínsecamente «vale» (*gilt*),²⁰ de ahí que, aparentemente, los conceptos de postulado y *factum* no serían de auxilio para explorar cuál esencial interés debería entrañar la libertad como última espontaneidad de la razón práctica. Sin embargo, si el postulado se sustantiva y sin ulteriores averiguaciones se convierte dogmáticamente en una especie de idea innata, se pasa por alto una fórmula fundamental que introduce el sentido regulador más profundo que tiene la *idealidad* de la libertad, y que, asegura Kant, es la condición práctica de la razón (*praktische Bedingung*): «pensarnos como libres». Tal sería la condición creencial de acceso a lo incondicionado de la libertad que se revela subjetivamente en la ley: «si nos pensamos como libres (*wenn wir uns als frei denken*) nos trasladamos al mundo inteligible como miembros suyos y reconocemos la autonomía de la voluntad, con su consecuencia (*samt ihrer Folge*), la moralidad».²¹ La libertad, en el mismo *factum* de la ley, postula la posibilidad de pensarnos o «tomarnos» (*uns nehmen... an*)²² como libres para poder alumbrar su mismo mandato y, entonces, incluso rechazarlo. El creer como «tener por verdadero» un juicio con un fundamento subjetivo busca confirmarse en el saber objetivo, y halla en la ley ese saber como «conocimiento cierto y completamente *a priori*» porque su norma, en el fondo, significa creer en un principio, la libertad, y, a la vez, «en nosotros mismos como principio de la razón práctica», en definitiva, como legisladores.²³ La conciencia moral surge como una apercepción originaria de un yo libre por su posibilidad de creer en la ley como realización *in concreto* de esa misma libertad, esto es, como creación inmediata, incondicionada, de una voluntad, de suerte que la razón pura se revela de por sí práctica (*für sich allein*

¹⁹ Cf. *KPVV*, p. 47.

²⁰ Cf. *GMS IV*, pp. 459, 460.

²¹ Cf. *GMS IV*, p. 453.

²² Cf. *GMS IV*, p. 450.

²³ *Logik IX*, p. 71.

praktisch).²⁴ Pero esta apercepción creencial, transcendental, si bien inmediata o inmanente desde el punto de vista de cómo mueve puramente la voluntad, no puede ser *inmediata* en el sentido de su certeza racional, de su evidencia inevitablemente vinculada a una apercepción empírica, en la cual influye la dimensión orética del hombre. No puede contar con una evidencia análoga a la de una demostración matemática, sino que ha de ser probada en la regla, reforzándose la convicción en su principio, la libertad, como creer que crea una ley objetiva, comunicable, transmigrando empíricamente, esa apercepción originaria, de la opinión hasta el saber, pudiendo recaer en todo momento en la persuasión o, en general, en la duda incluso de no poder tener acceso a un mundo inteligible. En este sentido, afirma Kant, cuando «nos pensamos según el deber (*als verpflichtet*), nos consideramos (*betrachten*) pertenecientes tanto al mundo sensible como al inteligible».²⁵

Y «pensarnos» como libres, pertenecientes al mundo inteligible, significa «la necesaria suposición de la razón en un ser (*in einen Wesen*) que cree tener conciencia de una voluntad (*das sich eines Willens... bewusst zu sein glaubt*) [...], esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear»,²⁶ de ahí que «poder querer» significa *poder creer*, esto es, el infinito espacio moral que dista entre la duda y la convicción en la ley. Kant nunca llegará a definir a la persona desde una idea de cosa en sí, sino como un ser capaz de hallar la «certeza de un asentimiento» (*Gewissheit einer Gesinnung*),²⁷ precisamente por encontrarse entre dos mundos, con dos posibles apercepciones de sí (nouménica, fenoménica) cuando se enfrenta al deber.

3. Facticidad y voluntad en la autonomía de la razón

Como Scheler le reconocerá a Kant, el mérito de su planteamiento fue el de contribuir a derrumbar las éticas de bienes y de fines gracias a que los conceptos de bien y mal que propone no se identifican con objetos a conseguir o evitar, o finalidades a perseguir o rehuir, lo que daría lugar a morales heterónomas protagonizadas por el deseo, el amor propio.²⁸ El bien y el mal son conceptos vacíos que adquieren un significado objetivo según la determinación de la voluntad en categorías morales que definen lo que es bueno y malo en cada máxima, conforme se universalizan en ley. Por tanto, los conceptos de la razón práctica o «categorías de la libertad» (*kategorien der Freiheit*) tienen su «peculiar fundamento» (*merkwürdigen Grunde*) en crear o literalmente «dar a luz»

²⁴ KpVV, p. 24.

²⁵ GMS IV, p. 453.

²⁶ GMS IV, pp. 457, 131.

²⁷ KpVV, p. 73.

²⁸ Cf. FE, GW, II, p. 29.

(*hervorbringen*) la realidad a la que se refieren, esto es, el «asentimiento de la voluntad» (*Willensgesinnung*).²⁹ Malo y bueno no son objetos ni fines, sino atributos de la voluntad.

Así como se plantea a la razón la necesidad de preguntarse por su dimensión especulativa por el *hecho* histórico de que existen disciplinas como la física y —con más historia aún— la matemática que han encontrado el camino de la ciencia, se impone también a la razón como un *hecho* su naturaleza práctica mediante la evidencia de que puede formular leyes morales. En efecto, el *factum* de que el hombre es capaz de crear normas, esto es, de reconocer reglas que postulan un vínculo o constricción para con sus propias intenciones, significaría tener evidencia de la propia libertad. Por consiguiente, afirma Kant, la conciencia de la ley «se puede llamar un *factum* de la razón pues no se averigua (*herausvernüffeln*) de datos anteriores a la razón misma», es decir, reflexivamente, sino que se nos impone como «una proposición sintética *a priori*» (*synthetischer Satz a priori*).³⁰ Mas, ¿qué significa en el caso de la razón práctica una *síntesis a priori*? En su uso práctico la razón orienta el entendimiento hacia la facultad del deseo hallando en la ley el fundamento objetivo sintético *a priori* de múltiples impulsos oréticos. El *factum* no sería otra cosa que el surgimiento espontáneo del entendimiento inmanente a las acciones concretas, realizando el postulado de la libertad de la razón, pues consiste, indica Kant, en «ejecución de reglas» dentro de «límites no definibles»,³¹ en otras palabras, determina inmediatamente la voluntad mediante la creación de una «típica» universal del comportamiento concreto.³² De ahí que la razón, en el uso práctico del entendimiento, se revela a sí misma como apercepción creyente porque creadora de normas y, por tanto, *pura* en sentido estrictamente arquitectónico: capaz de gobierno práctico, de disponer del uso del entendimiento, de establecer sus principios de acción. Consecuentemente, el *factum* de la ley no responde ni se descubre a raíz de una reflexión, sino que se impone como regla sintética *a priori* de la acción concreta, ejecutándose en ella. Pues si la acción es humana, ha de entrañar una materia y una forma como convicción más o menos consciente de nuestro compromiso para llevarla a cabo, es decir, un deber en que el entendimiento ya está discriminando y orientando el deseo hacia la realización incondicionada de un objetivo. E incluso si no se alcanzara un completo asentimiento respecto de una ley, o, como afirma Kant, esta no se cumpliera nunca, siempre la acción, en cuanto tal, entrañaría una máxima, un deber.³³ Por eso también, llega a soste-

²⁹ Cf. *KpVV*, p. 66.

³⁰ Cf. *KpVV*, p. 31.

³¹ Cf. *KrV*, A328/B385.

³² Cf. *KpVV*, p. 68.

³³ Cf. *KpVV*, p. 47.

ner Kant: «el primer concepto» que tenemos de la libertad es el negativo (la constrictión), frente al positivo de la voluntad». ³⁴

La deducción de la libertad a través de la ley en el *factum* no da pie a un círculo vicioso (*geheimer Zirkel*), en que la libertad se deduce de la ley, y viceversa, por ser cada una fundamento necesario de la otra, y de acceso al mundo inteligible. La cuestión más propia de la razón, de cómo es posible un conocimiento mediante juicios sintéticos *a priori*, asume comprender, desde un punto de vista teórico, cómo se *constituye* el fenómeno, en cuanto objeto de la ciencia, teniendo en cuenta que su existencia efectiva puede ser solo *regulada*. Sin embargo, la ley, como categoría de la libertad, es «conocimiento conforme llega a ser el fundamento de la existencia de los objetos mismos». ³⁵ Por lo tanto, siendo el *factum* de la ley, en cuanto deber en la intención de la máxima, síntesis *a priori* de las inclinaciones, ya revela su principio: la libertad *siendo*, como variación continua de un creer que, creando su objeto, siendo «el fundamento de su existencia», busca confirmarse en el saber, como pleno asentimiento hacia esa posibilidad de existencia. De esta suerte, la libertad como idea significaría apercebirnos creencialmente como libres a raíz de un *interés* fácticamente ineludible: el de forjar nuestras propias leyes. ³⁶ La posibilidad de la ley *es* la libertad, pero aquella es ya realización fáctica de esta. En suma, según los términos que utiliza Kant en el prólogo a la segunda edición de la *KpV*: la ley es la *ratio cognoscendi* de la libertad, y la libertad la *ratio essendi* de la ley. ³⁷

Dando un paso más respecto del alcance creencial de la conciencia moral, y con vistas a acercarnos a su verdadero interés, que ha de introducirnos en un discernimiento de un fundamento objetivo, material, en la regla del imperativo, no podemos obviar que Kant afirma que en la universalización de la norma, en esa necesidad de hacer radicar el deseo en un creer que trasciende sus pulsiones inferiores, se alumbra un interés inevitable en la humanidad, una vinculación a ella tan profunda que creer en la ley, entonces, significa inevitablemente creer en «la humanidad en mí». ³⁸ Si el uso de la razón práctica se revela eminentemente pura, arquitectónicamente autónoma, no significa que su espontaneidad consista en un mero solipsismo creador de normas, en el establecimiento dogmático de principios que de por sí fueran fines *a priori*, separados de toda experiencia. ³⁹ Si los conceptos *a priori* discursivos del entendimiento teórico

³⁴ Cf. *KpVV*, p. 29.

³⁵ *KpVV*, p. 46.

³⁶ Cf. *GMS IV*, p. 453.

³⁷ Cf. *KpVV*, p. 4.

³⁸ Cf. *GMS IV*, p. 429.

³⁹ Tal sería la crítica de MacIntyre, que extiende a toda la modernidad, como principio de su decadencia. Cf. A. MACINTYRE, *After virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.

son *dados*, en el uso práctico de la razón el entendimiento no ostenta ese tipo de pureza, pues surge creando arbitrariamente sus categorías, que fundan la posibilidad de existencia de su objeto, la voluntad buena. Las categorías morales están hechas (*gemacht*), dan pie a una típica de imperativos que brotan literalmente de casos concretos, del deber como constricción de una materia de una acción según la forma como creer que ya entraña una regla *a priori* en que busca convertirse en asentimiento incondicionado, a medida en que apercebe que la materia de esa misma acción es susceptible de valer también incondicionadamente como norma para cualquier otro caso que caiga bajo su legislación. De esta suerte, intrínsecamente, la razón apercebe creencialmente una máxima según su vocación de reciprocidad respecto de situaciones que trascienden a un individuo y remiten a una comunidad de individuos. Se trata del carácter asertórico del creer, que, respecto de la persuasión y aun de la opinión, funda la posibilidad de la inteligibilidad de una acción, su comunicabilidad y, por tanto, de la palabra que es ya signo de humanidad en el individuo.

Las leyes, entonces, son reglas creadoras de convivencia; y la índole asertiva del creer que conduce a la convicción del saber es la mayor responsabilidad del individuo a encontrar un camino para creer en la propia humanidad ante el orden de la naturaleza que la niega. La aparente contradicción entre el *homo noumenon*, capaz de pensarse en lo suprasensible, y el *homo phenomenon*, que se determina mecánicamente en la ley de la naturaleza, corresponde al sentido más profundo de la libertad que implica poder dudar de ella, definiéndose así la regla de la razón práctica como un camino de confianza creadora de categorías de la libertad como proyectos de convivencia, cuya máxima expresión sería precisamente «el poder querer» con que Kant enuncia el «canon» del juicio moral del imperativo categórico.⁴⁰ La libertad, como causa de la voluntad pura que define la autonomía de la razón, estriba en una apercepción creencial originaria que, precisamente, posibilita dudar reflexivamente de las máximas de nuestras acciones con vistas a una comunidad de fines, hasta postular una ley que ofrece una idea imperativa de cómo poder confiar en nuestra humanidad.

De esta suerte, pensar o no pensarnos como libres supone poder creer o no creer en nuestra humanidad. La definitiva convicción en una ley revela creadoramente, *in concreto*, la libertad en sus categorías como práctica de la humanidad en nosotros, de una humanidad haciéndose. Mas esta práctica, en la medida en que expresa un interés que regula toda materia particular de las máximas concretas, no se refiere a una relación abstracta, sino intrínsecamente interpersonal, creadora de convivencia, comunicable. En la moral, indica Kant, no solo es posible, sino exigible una definición real de sus conceptos, es decir, a diferencia de lo que supone una definición nominal –como construcción arbitraria de definiciones adheridas a nombres, que expresan su esencia lógi-

⁴⁰ Cf. *GMS* IV, p. 424.

ca— han de aportar, las categorías morales, la regla para la construcción interna de su objeto —de su esencia real—; están hechas, no dadas, según hemos anticipado.⁴¹ No se trata, evidentemente, de que aporten una regla intuitiva, de un axioma —como en las matemáticas, que operan arbitrariamente, *a priori*, sobre el espacio y el tiempo, según pueden ser matematizados mediante signos numéricos o figuras—, sino de la arbitraria creación de un asentimiento, a través de una regla, como acontecimiento fáctico del deber. La arbitrariedad creativa de los conceptos puros morales se extiende sin restricciones al espacio y al tiempo, porque radican en la facticidad biográfica de la acción, y fundan su misma inteligibilidad de la palabra, capaz de expresar una norma.

La libertad, entonces, se revela como espontaneidad fáctica inmanente, inmediata, prefigurativa de la razón que se manifiesta en el deber, y cuya condición *a priori* de posibilidad, para que tengamos conciencia de ella, es una forzosa creencia en nuestra libertad, es decir, humanidad, frente a las leyes impersonales del cosmos. Esta creencia es literalmente «la fuente (*Quelle*) de donde surge» cualquier otra creencia, incluso religiosa, afirma Kant.⁴² Y por eso, según anticipamos, también afirma que todo interés, incluso de la razón especulativa, es práctico, pues solo depende de nuestro asentimiento en realizarlo.⁴³

Sin duda, la idea de la autonomía de la razón práctica nos remonta a los albores del pensamiento filosófico. Pero el avance que supone la doctrina kantiana respecto de la filosofía antigua, y que, quizá, solo parcialmente podríamos reconocer en la función de la *phrónesis* aristotélica respecto de la *sophía*, es que para Kant la unidad de la razón tiene en la práctica precisamente su último resorte, esto es, la garantía de que haya una actividad racional autónoma con distintas facultades y *objetos* particulares. La *práxis* aristotélica, al contrario, no solo se sublima en el *theoreîn*, sino que, en el fondo, este la funda. El *noûs* aristotélico aspira a ser un movimiento inmanente (*enérgeia*) en que el intelecto es práctico porque activa y potencia un saber ónticamente clausurado, como derrotero último de la autárquica perfección del mismo *noûs* en el movimiento cíclico de la *phýsis* (su *entelécheia*). Solo un dios, al que no le queda sino pensar en su pensamiento (*noéseis noéseos*), alcanzaría ese pleno gobierno de sí, desprendido de los avatares sensibles. La razón práctica kantiana, sin embargo, pretende ser irreductible a la razón teórica, la cual, además, en su afán de conocer en vista de principios incondicionados, halla como focos imaginarios de su espontaneidad ideas que le trascienden, y que es menester tratar dialécticamente para que no hagan descarrilar el conocimiento fenoménico. Kant siquiera incluye el estudio de la moral en la filosofía trascendental, pues su objeto, el bien supremo, no es determinado *a priori* según categorías ya dadas, sino

⁴¹ Cf. *Logik* XI, p. 144.

⁴² Cf. *KpVV*, p. 126; *TE* VIII, p. 268.

⁴³ Cf. *KpVV*, p. 219.

hechas para constreñir las inclinaciones, de ahí que no ostentan el tipo de apriórica pureza que se les exige a las categorías teóricas.⁴⁴ Mas precisamente esta exigencia de constrictión desemboca en una forzosa educación de nuestra facultad del deseo, en vista de la posible, si bien utópica, correspondencia entre la virtud y la felicidad. Y con esto llegamos a dos cuestiones que nos ocuparán inevitable pero sucintamente en el próximo apartado y en lo que queda de este: la necesidad de una creencia subjetiva que funde la posibilidad del saber moral: la fe religiosa y la índole sensible, y a la vez moral, de la percepción creencial en el respeto como progresiva educación del deseo.

* * *

Conforme a la ambición ilustrada de su tiempo, Kant pretende que la moral sea una ciencia rigurosa, de ahí que no podría fundarse en la creencia, menos aún en la opinión, sino en el saber apodíctico. Sin embargo, el hecho de que la expresión de ese saber pueda darse solo parcialmente en el mundo sensible, pues nunca tenemos perfecta conciencia de cuánto puede nuestra convicción estar en todo momento libre de pulsiones, precisa una continua educación de la facultad del deseo. De esta suerte, la plena realización del bien supremo en este mundo y, por tanto, el fin mismo de la razón práctica quedarían en entredicho como fin último del hombre. Forzosamente, Kant, entonces, ha de admitir un creer que funda subjetivamente la posibilidad del saber moral, permitiendo por lo menos esperar que si no alcanzara plena evidencia en este mundo, la logre en otro donde Dios la asegura adecuando definitivamente virtud y felicidad. Curiosamente, por tanto, esta exigencia de conciliación entre *homo phenomenon* y *homo noumenon*, que estriba, en el fondo, en poder extinguir el creer subjetivo en el fundamento objetivo del saber, conduce a creer en Dios y, consecuentemente, en la inmortalidad del alma. Vuelve, así, una vez más, en la historia de la filosofía moderna, esta vez en el teísmo moral kantiano, la clásica convicción medieval, de raíz agustiniana, *creo ut intelligam e intelligo ut cream*.

La finitud de la criatura significa para Kant justo la imposibilidad de alcanzar el estado moral ejemplar que une santidad y dicha, y la definitiva autonomía de la razón. Por tanto, es necesidad subjetiva racional, no sensible, porque surge de la sola posibilidad de hacer inteligible el bien supremo como objeto moral, postular, por una parte, para completarlo o definirlo ante nuestras facultades finitas, que su persecución sea un progreso infinito de una personalidad que trasciende este mundo (inmortalidad del alma), y, por otra parte, que todo aquel que sea digno de felicidad, por no buscarla directa sino indirectamente en la plena adecuación de su convicción a la ley, necesite postular la existencia de una inteligencia moral que favorece en el curso de los eventos

⁴⁴ Cf. *KrV*, A15/B29.

la aptitud a converger entre estas dos dimensiones de la acción, siendo además capaz de sondear lo más profundo del alma humana (Dios).⁴⁵ La esperanza en la vida bienaventurada no afecta al asentimiento moral, lo que haría a la razón heterónoma, sino que se deriva únicamente de la posibilidad de realizar el bien supremo y alcanzar la paz y satisfacción (*Zufriedenheit*) del alma santa que ha llegado a la plena convicción en el obrar moral de su voluntad, cumpliendo gustosamente con la ley.

El postulado de nuestra libertad reguladora de la experiencia propiamente humana del deber, como creencia que se afianza en la convicción de la voluntad entregada a la ley, mentaría, entonces, el hiato de comprensión dramática entre lo sensible y lo suprasensible, entre el *homo phenomenon* y el *homo noumenon*. Lejos de ser, ese hiato, signo de irracionalidad, es la misma apertura de la razón práctica, fundada en la posibilidad de que el hombre intrínsecamente creyente sea libre de dudar de sí y, por tanto, consiga creer en la humanidad precisamente para ser humano. Ha de ser la contradicción entre creencia y duda en nuestra libertad lo que extiende la razón a ideas trascendentes, suprasensibles, inobjetivables, que pueden realizar su objeto solo en una práctica que no debería limitarse a este mundo. Dios y la inmortalidad del alma se descubren, entonces, a medida en que nuestra creencia en la humanidad ratifica su asentimiento a la ley, que es portadora de un orden moral riguroso que es la misma Creación de Dios a la que participamos. Por ende, la fe religiosa es, en su raíz, fe racional (*Vernunftglaube*).⁴⁶

Creer en la ley, en nuestra humanidad, significa implícitamente santificarnos en esta, lo que nos lleva presumiblemente a creer en Dios con una fe justificada que, sentencia Kant, puede vacilar, pero no quebrarse.⁴⁷ A la inversa, la duda en nuestra humanidad llegaría a ser también duda de fe o, más aún, nos impediría el acceso a poder pensar en un Dios verdadero. El irracionalismo de la razón práctica consistiría precisamente en la heteronomía de la voluntad que lo guía, hasta que el entendimiento, alejado de su regla imperativa, se convence de representaciones antropomórficas de lo divino o de visiones de falsos beatos.⁴⁸ La humanidad en mí, entonces, sería como creer en Dios en mí, así como parece divisar Kant en su obra póstuma.⁴⁹ Y el cristianismo, predicando la resurrección de la carne y la existencia de un Dios omnisciente y bondadoso, cumpliría con los requisitos racionales prácticos para suscitar la sólida fe religiosa fundada en el orden moral.

Sin embargo, la identificación de la fe moral con la religiosa plantea un problema evidente de cara a la fundamental persecución de un saber moral fundado en la crea-

⁴⁵ Cf. *KpVV*, p. 122 y ss.; *KrVA813/B841* y ss.

⁴⁶ Cf. *KpVV*, p. 126; *GMS IV*, p. 462; *RGV VI*, p. 62.

⁴⁷ Cf. *KpVV*, pp. 132, 146.

⁴⁸ Cf. *KpVV*, p. 136.

⁴⁹ Cf. *Cf. Op. Post. XXII*, pp. 130 y ss.

ción del asentimiento. ¿Cómo poder saber si realmente nuestra voluntad ha llegado a convencerse de nuestra humanidad sin ningún auxilio *dóxico* de nuestra fe, de nuestras experiencias religiosas, considerando que el deber nos sobrecoge como un evento fáctico del que paulatinamente tenemos que dar razón? Incluso si admitiéramos que la fe es una creencia que puede derivarse de un cierto comportamiento moral, ¿no acaba ella permeando todas nuestras acciones, ofreciéndonos una determinada visión del mundo, así como da muestra el mismo Kant fundando la regla del imperativo que busca universalizar las máximas en una idea de reciprocidad que recuerda el mandamiento evangélico de «amar al prójimo como a uno mismo»?

La dificultad de discernir entre fe religiosa y creencia moral en el asentimiento a la ley en realidad no es más que un aspecto ulterior de la condición finita del hombre, que no dispone, como Dios, de un entendimiento capaz de intuir intelectualmente su objeto moral con voluntad absolutamente pura, de ahí que la conciencia moral, en cuanto a percepción creencial, cuenta con dificultades objetivas y subjetivas, así como indica ejemplarmente uno de los pasajes en este sentido más citados de la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.⁵⁰

En todo caso, precisamente porque la razón se revela práctica en el imperativo cuya regla «convierte en necesaria» (*nothwendig macht*) «una acción subjetivamente contingente» (*subjectiv zufällige Handlung*),⁵¹ la libertad cobra sentido por la razón práctica finita del hombre –frente a la infinita de Dios–, en la medida en que lo expone a la eventualidad del fracaso. Sin este, perdería su índole imperativa la ley, y carecería de justificación la misma personalidad del sujeto (*Persönlichkeit*) definida por su capacidad de asentimiento.⁵² «Si las acciones del hombre, perteneciendo a sus determinaciones en el tiempo, no fueran meras determinaciones suyas como fenómenos sino cosas en sí, la libertad no podría salvarse». El hombre, de esta suerte, dice a continuación Kant, sería un mero autómatas que no tendría «conciencia de su espontaneidad» (*Bewusstsein seiner Spontaneität*).⁵³ El saber moral, por tanto, surge de la creencia moral que, en cuanto fe racional, postula a Dios para validar su objeto. «Tuve que suprimir el saber para hacer espacio a la fe» afirma Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica a la razón pura*.⁵⁴

⁵⁰ Cf. *GMS IV*, p. 407.

⁵¹ Cf. *MS VI*, p. 222.

⁵² Cf. *RGV VI*, pp. 17, 18; *KpVV*, pp. 88, 89.

⁵³ *KpVV*, p. 101. (Trad. Armengol).

⁵⁴ *KrV*, BXXX27.

4. Fe racional y sentimiento moral como experiencia de la libertad en la carne

Creer, en cuanto facultad de tener una convicción respecto del objetivo de una máxima, significa apereibirse el sujeto como libre, siendo, esa creencia, lo que define la razón como práctica, orientando al entendimiento hacia un fundamento objetivo del deseo. Sin ese creer fundamental, sería impensable que encontrásemos la posibilidad fáctica de un deber en forma de duda moral en la más tenue intención de una acción o, incluso, como también afirma Kant, de un dolor que alerta de una insatisfacción moral.⁵⁵ Esta originaria aperepción creencial de la libertad en la ley, que conduce a una convicción comunicable, que se encarna en la palabra, se expresa inicialmente mediante un sentimiento fundamental, racional, en el sentido del uso práctico de la razón.

Pretender una certeza objetiva respecto de nuestra moral como la que supone la evidencia matemática sería desviarnos de la auténtica lógica de la razón práctica que expresa su libertad creencialmente, y, por tanto, también en la duda, lo que desvela el sentido más profundo del transcendentalismo práctico de la conciencia. El problema general que atañe y a la vez define la realidad humana frente a la divina o a la animal es, entonces, la de tener que creer en la propia humanidad precisamente para ser humano, emprendiendo un camino de confianza mediante la creación de leyes morales. Ese camino no estriba en un sentimiento, pero se denuncia a través de una conmoción que denota la conversión que el hombre experimenta en la medida en que el respeto hacia la ley llega a ser «activo y dominante» en su vida (*tätig und herrschend*).⁵⁶ El cuerpo humano que se desprende de la doctrina kantiana cuando nos interpretamos como libres, entonces, no es un objeto fenoménico entre otros, sino que es carne que expresa la vida moral, la esperanza en la vida perdurable y la fe en Dios. La posibilidad, así como las dificultades para creer en la ley y en nuestra humanidad, se anuncian en la vida afectiva del hombre, concretamente en el respeto.

El respeto, como sentimiento moral, ostenta toda la pureza de la razón; es el sentimiento que expresa desde lo más profundo de la conciencia moral el asentimiento de estar nuestra voluntad supeditada a la ley y que, por tanto, estamos actuando libre o humanamente. Mas eso significa que el sentir del respeto surge en la misma aperepción de la convicción hacia la ley; es, en otras palabras, la razón misma sintiéndose en sus categorías morales. Kant llega a decir que es «un sentimiento autoproducido por un concepto de la razón» (*durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl*)⁵⁷; de ahí que, a todas luces, es la expresión carnal de la apertura dramática entre lo nouménico y lo fenoménico en que la razón se define a medida que avanza creencialmente hacia el sa-

⁵⁵ Cf. *KpV* 5, p. 160.

⁵⁶ *KpV* V, pp. 147, 148.

⁵⁷ *GMS* IV, pp. 401, 402 (Trad. Aramayo, mod.).

ber de la ley, educando intrínsecamente los afectos. De hecho, Kant explica, en analogía con la libertad, que la afección racional del respeto es activa y pasiva. Por supuesto, ni juzga ni funda la ley moral, pero ayuda a hacer de esta el móvil de ejecución de una máxima acompañando el interés fundamental de la razón práctica.⁵⁸ Por tanto, favorece que la ley se imponga a la misma razón en cuanto que, conforme la conciencia se educa en ella, disminuye el contenido patológico de sus inclinaciones. Pero esta humillación (*Demütigung*) de las inclinaciones que responde a intereses irracionales, no es solo pasiva o depurativa, sino que suscita también un «sentimiento positivo en cuanto a su causa intelectual, el cual es conocido *a priori*; puesto que toda disminución de los obstáculos que se oponen a una actividad es un fomento de esta misma actividad».⁵⁹ Función positiva, auxiliadora, esta del respeto, que se extiende a todos los sentimientos. Además, no afirma Kant que haya que rehuir de la felicidad, sino que garantizarla puede incluso ser un deber en la medida en que previene de tentaciones o ayuda a cumplir con los preceptos morales ofreciéndonos los medios adecuados. No obstante, perseguir la felicidad solo ha de ser un deber mediato por la ley y, concretamente, por el respeto en cuanto sentimiento *sui generis*, portador de valor moral porque su modulación última no es empírica, sino racional. *A priori* podemos conocer su origen y necesidad, que no son las de un sentimiento ligado al sentido interno, regido por el asociacionismo psicológico. Si así fuera, no tendría interés moral. El respeto, más bien, se dirige a lo práctico «sin adherirse a la representación de la ley, mas a su forma», por tanto, al asentimiento (*Gesinnung*); de ahí que sea un sentimiento moral (*moralisches Gefühl*) que promueve el amor propio racional (*die vernünftige Selbstliebe*).⁶⁰

El amor racional no consiste en mera complacencia o autoindulgencia, que, como ya comentamos, son modulaciones del amor propio patológico, sino sincera y sobrevenida aprobación (*Selbstbilligung*) hacia uno mismo que conduce a la paz interior (*innere Beruhigung*) de quien sabe que no ha meramente cumplido con el deber (legalidad), sino que ha actuado *por* el deber que la ley entraña, habiendo autónomamente ganado el asentimiento de la voluntad que la produce. La confusión entre legalidad y ética, heteronomía y autonomía, conduce al amor patológico cuyo síntoma, indica Kant, es un secreto despreciarse uno ante sus propios ojos.⁶¹

No podemos evitar divisar en estas distinciones la doctrina de Scheler, a pesar de que su ética material *a priori* de los valores, en su núcleo, busca contradecir el planteamiento kantiano, también por él interpretado como formalista. El desprecio, en el caso de Scheler, sería el resentimiento de quien tiende a compararse sin cese con el otro, reco-

⁵⁸ Cf. *KpV*, p. 73.

⁵⁹ *KpV*, V, pp. 78, 79 (Trad. Granja Castro); cf. también *KpV*, p. 93.

⁶⁰ Cf. *KpV*, V, pp. 73 y ss., 80 y *GMS* IV, p. 442.

⁶¹ Cf. *KpV*, p. 88.

nociéndole valores que se siente incapaz de afirmar, lo que le lleva finalmente a aborrecerlos y a invertir su jerarquía universal, sin darse cuenta de que, así, acaba despreciándose a sí mismo.⁶² De ahí también el paralelismo con los conceptos schelerianos de *Selbstliebe* y *Eigenliebe*. El primero atañe a la persona capaz de hacer efectivo el orden normativo de sus valores, lo que equivale a conseguir que su destino y entorno moral se compadezcan de su vocación (*individuelle Bestimmung*) en vista de un *ethos* personal que sería expresión del orden exclusivo de los valores que íntimamente le guían. Así instalada en su *ordo amoris*, la persona, según Scheler, sabría mirar desde «el ojo de Dios»; a ese «Dios en mí» al que apela también Kant, según dijimos.⁶³ Al contrario, el hombre resentido es aquel cuya vocación no coincide con su entorno moral, que forja un destino a contrapelo respecto del orden que la *espontaneidad* del amor puede soportar. De cara a ello, el resentido construye ídolos, sacralidades engañosas mediante las cuales troca definitivamente el esfuerzo de ser bueno con una idea del bien a su medida, confundiendo los valores, en definitiva, con propiedades de sus portadores.

Mas las analogías no terminan aquí, ya que afectan al núcleo último de ambas doctrinas morales: la persona, que para Kant consiste en su capacidad de asentimiento a la ley, y, por tanto, de interés moral y respeto; mientras que para Scheler sería la esencial unidad ejecutiva de la esencia de todos los actos que remiten a la espontánea intencionalidad del amor. A pesar de las notables y complejas diferencias,⁶⁴ no sería del todo descabellado afirmar que para ambos el amor auténtico es amar a la persona, en cuyo valor radica la posibilidad de todos los valores. Si esta idea es reiteradamente expresada por Scheler, no se aleja de ella Kant al apuntar al deber propio del hombre que «puede y tiene que darse valor a sí mismo, ante sus propios ojos», ganando esa conciencia de «libertad interior» que es camino hacia «el respeto a nosotros mismos».⁶⁵ El respeto, además, se siente originariamente hacia las personas, nunca hacia las cosas y los animales, pues es suscitado por la experiencia del deber de la que estos últimos carecen.⁶⁶

Kant remarca que solo a través de los conceptos podemos alcanzar la plena confianza (*Zuversicht*) que conduce a la «conciencia de su asentimiento moral» (*Bewusstsein seiner moralischen Gesinnung*), mas el respeto, inevitablemente, revela de forma prefi-

⁶² Cf. *RAM*, GW II.

⁶³ Cf. *OA*, GW X, p. 354.

⁶⁴ Scheler acusa a Kant de supeditar el amor al formalismo del respeto, de desdibujar torpemente los mandamientos cristianos fundamentales que a él se refieren, y, por tanto, de definir el bien a partir de una voluntad universal, despersonalizada, en vez de radicarlo en la salvación de la persona mediante la comprensión interindividual (Cf. *FE* GW II, 229 y ss., 483). De esta suerte, no domina en Kant una idea de persona individual, depositaria última de todo valor, sino de un sujeto empírico que intenta ser persona mediante una razón supraindividual (*überindividuelle Vernunft*) (*Ibid.* 485). Nuestros desarrollos sugerirán menos distancia teórica entre ambos autores, sobre todo respecto de lo que sería la función del comprender (*Verstehen*) interindividual a la que Scheler apunta.

⁶⁵ Cf. *KpV*, pp. 155, 158, 161.

⁶⁶ Cf. *KpV*, p. 162; *GMS* IV, p. 402; *MS* VI, p. 387; *KUV*, p. 431.

gurativa y precategorial el estado de la creencia en nuestra libertad, desde la duda hacia la máxima hasta el efectivo asentimiento de la creencia hacia la norma.⁶⁷ Es así, indica Kant, que nuestro corazón, sabedor de su «libertad interior», llega a ser «liberado y aligerado» (*befreit und erleichtert*) hasta desaparecer ese sordo dolor que se insinúa cuando mengua la certeza moral en nuestro comportamiento.⁶⁸ Mediante el respeto, por tanto, habría también que revisar la relación con la doctrina de Scheler en la medida en que este, en la *Ética*, al poner el valor como supuesto material *a priori* de la estratificación de la vida volitiva, acusa a Kant de centrarse solo en el querer, los fines y los deseos, olvidando otros niveles afectivos que prefigurativamente introducen a la volición (objetivos y tendencias –*Ziele, Streben*–), y que, precisamente, informan ya materialmente nuestro asentimiento que, de lo contrario, no tendría ninguna disposición ni capacidad moral de configurar normas.⁶⁹ En realidad, en la medida en que el valor de la ley es expresado por nuestra capacidad de entrega incondicionada a ella, y el respeto se hace portador de esa creencia, esta funciona sentimentalmente en otro sentido: como función educadora del sentimiento que, de esta suerte, prerreflexivamente la expresa, relevando su interés o valor fundamental: la humanidad en mí, que significa producción ética comunitaria, «Reino de los fines».

5. Razón como práctica del amor propio racional: la reciprocidad interindividual de la regla como creación fáctica de convivencia

Las categorías de la libertad se forjan inmediata e inmanentemente en la constrictión que lleva a cabo el entendimiento respecto de nuestras acciones contingentes, de ahí que las reglas imperativas que en ellas se ejecutan producen *facta* temáticamente diferentes. El *factum* de la ley, por tanto, es intrínseco a la acción humana, que, siempre, aunque sin claridad empírica, consta de una convicción nunca del todo extingui-ble en saber, pero tampoco en persuasión y opinión. La libertad, de esta suerte, significa esencialmente la razón como facultad práctica de creer en la creación de una norma, lo que equivale a poder dudar de ella y, entonces, poder refinar nuestro sentido moral, hasta sentir incluso la necesidad de Dios. «Cuanto más grande es el asentimiento moral de un hombre (*die moralische Gesinnung eines Menschen*), más firme y más viva debe ser también su fe, en todo lo que este se ve forzado a presuponer por interés moral, bajo un punto de vista prácticamente necesario».⁷⁰

⁶⁷ Cf. *KpV*, p. 157.

⁶⁸ Cf. *KpV*, pp. 157, 161.

⁶⁹ Cf. *FE*, *GW* II, p. 130.

⁷⁰ *Logik* IX, p. 70.

La causa o forma de la acción, en cuanto creer que busca el asentimiento incondicionado, es la libertad, que se percibe creencialmente, además sintiéndose en el respeto hacia la norma. Por tanto, si el concepto de causa en el uso teórico de la razón podía probarse en el entendimiento a partir de principios dinámicos, solo reguladores de la existencia, en el uso práctico de la razón, en el creer que mueve a la acción, la libertad es la misma causa que determina su realidad (*das seine Realität bestimmt*), pues tiene una «aplicación real que se manifiesta *in concreto* en los asentimientos o máximas (*in Gesinnungen oder Maximen*)». ⁷¹ Esto obliga evidentemente a una distinción respecto de lo que significan para las filosofías materiales práctica y teórica los atributos de puro y *a priori*. Siendo el deber de la ley fácticamente revelado, la razón práctica no es pura al estilo de la razón especulativa, cuyas categorías, materialmente dadas, se aplican independientemente de la situación de la experiencia. La regla del imperativo anticipa lo inanticipable de nuestro comportamiento y, por tanto, su *a priori* no construye sino busca crear, como hemos visto, la realidad a que se refiere, la convicción, que para Kant no es otra cosa que la misma máxima. De ahí que la regla, en realidad, revela creencialmente la libertad en tanto en cuanto es nuestra humanidad efectivamente haciéndose, nuestra capacidad de creer en ella, de darle valor en las categorías de la libertad, que, en este sentido, podrían llamarse *creencias*.

La regla práctica es condición de lo incondicionado de la facticidad de la libertad en el deber, de ahí que expresa la voluntad imperativa que surge de la situación concreta que legisla como una «típica» (*Typik*) del comportamiento moral. ⁷² Rotos los esquemas especulativos, la regla tipifica el deber que traduce la arbitrariedad (*Willkür*) de la máxima en libertad, determinando la voluntad (*Willensbestimmung*) en convencido asentimiento suyo (*Willensgesinnung*), a falta del cual habría legalidad mas no autonomía de razón, es decir, moralidad. En suma, la razón práctica es pura en cuanto que crea *a priori* la ley, no la construye, en el pleno ejercicio fáctico de su libertad. Esta es la *ratio essendi* que, *a priori*, en cuanto aperceptivamente originaria de la acción, se conoce reflexivamente en la ley, de ahí que se expresa ya en el deber que pugna fácticamente con el deseo, siendo a la vez condición de posibilidad de su educación moral, en vista del amor propio racional.

El ideal de libertad, entonces, como origen de la práctica de la razón, significa un proyecto fáctico, infinito, de humanidad que se alimenta de finitud fenoménica, pues se expresa en ese titubeo creencial entre la fe racional y el deseo que puede impulsar al hombre hacia lo suprasensible –incluso de la fe religiosa– o a lo sensible, infrahumano. El camino creencial de la razón se expresa directa e inseparablemente en la creación de normas éticas que suponen, por el proceso de universalización que entrañan, la convi-

⁷¹ KpV, p. 56.

⁷² Cf. KpV, p. 68.

vencia a partir de la reciprocidad. Mas esta última, podemos suponer, mediante un esfuerzo filosófico creativo, carecería de todo sentido si no surgiera de un trato interindividual, de ahí que la creación de normas supone un trato entre yo y tú que forja una comunidad en devenir, histórica –que obligaría a replantear también la teleología de la historia kantiana–. Es la infinitud de ese trato, en principio inagotable, fuente creadora del deber, que funda la misma posibilidad de la creencia y el fin último (*Endzwerk*) de la libertad: el compromiso de comprensión biográfica inagotable entre personas. El imperativo: «la humanidad en mi persona como en la de cualquier otro»⁷³ nos introduce en un camino personal de reconocimiento del otro en mí, que abarca biográficamente mi vida entera y gravita en las mismas posibilidades del asentimiento.

La humanidad en mí significaría, entonces, una razón como experiencia intersubjetiva de la libertad y, por tanto, de una conciencia que inevitablemente se va haciendo, pues se hace con el prójimo, significando la medida en que él se encuentra en mí: fecundidad del deber inagotable del hombre que crea un mundo de convivencia, un «Reino de los fines» como infinita libertad. Solo un ideal creador de facticidad, «espiritual», no psicológico, podría justificar la infinitud en el progreso moral de la conciencia. La típica de la moral, a diferencia del esquema, se gesta entre creencia y duda; no responde a un yo pienso sino a un *yo creo*, y por tanto, también, *dudo*, como expresión de la libertad entre individuos que impele continuamente a buscar razones de confianza recíproca mediante la creación de normas de convivencia. *Poder crear en el creer* sería la condición finita de la infinitud de la libertad, su verdadero carácter regulador. Y el sentido del consecuencialismo, base de toda heteronomía de la moral, consistiría justo en lo contrario: en objetivar al prójimo, introducirlo en una lógica de intercambio, esto es, aniquilar la verdadera esperanza de creer en él como un fin, también creador de mi moralidad, y sustituirla con la desconfiada expectativa de quien exige algo a cambio, utilizando al prójimo como medio. En este camino fáctico de confianza en que el imperativo se interpreta como una llamada a la comprensión del prójimo y de mí desde la raíz de nuestra biografía, es posible divisar la exigencia de una educación sentimental que conduce del amor propio patológico al amor racional. Así mismo, se haría del todo comprensible que si este es «el fin final» del hombre (*Endzwerk*), en cuanto bien suyo supremo, podría realizarse en vista de un Dios cuya omnipotencia no fuera mera «omnisciencia» (categoría más apta para los *objetos*), sino garantía de la posibilidad de que coincidiera la determinación natural de nuestro comportamiento y la libertad, primordialmente en el perdón y la reconciliación, fundados en su ejemplo de voluntad plenamente santa, personalizadora, que nunca abandona al hombre a sus inclinaciones y le ofrece la posibilidad de seguir amando en la otra vida. Así, cada hombre se encontraría, en esa religión, religado intrínseca y creadoramente a la humanidad en el prójimo. Y,

⁷³ Cf. *GMS IV*, p. 429.

finalmente, en este ensayo creativo que busca replantear el teísmo kantiano, habría también que preguntarse si esa religión, afirmación última de las posibilidades prácticas de la razón, podría ser el cristianismo.

Bibliografía

- G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, Band 7. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1979.
- E. KANT, *Ak Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlín: G. Reimer, 1902.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Trad. esp. M. García Morente, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Madrid: Clásicos, 1967] (citado *GMS*).
- , *KpV, Kritik der praktischen Vernunft* [Traducciones citadas: R. Rodríguez Aramayo, *Crítica de la razón práctica*. En *Kant II*. Madrid: Gredos, 2010; D. M. Granja Castro, *Crítica de la Razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005] (citado *KpV*).
- , *Kritik der reinen Vernunft* (citado *KrV*).
- , *Kritik der Urteilskraft* (citado *KU*).
- , *Logik*.
- , *Die Metaphysik der Sitten* (citado *MS*).
- , *Postumum Op. Pos* (citado *Op*).
- , *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (citado *RGV*).
- , *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (citado *TE*).
- , *Zum ewigen Frieden* (citado *ZF*).
- C. LA ROCCA, «Conciencia moral y *Gesinnung*». *Ideas y valores* [Bogotá], LXII/1, 2013.
- , Kant on self-knowledge and conscience. *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants*. Hrsg. von Dieter Hüning, Stefan Klingner und Carsten Olk. Berlín/Boston: de Gruyter Verlag, 2013.
- , «Kant e il problema de la conciencia». *Lessico di Etica Pubblica* [Cuneo], 2, 2016.
- A. MACINTYRE, *After virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- H. J. PATON, *The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. (GW) III Hrsg. Maria Scheler. Berna: Franke Verlag, 1955 (citado *RAM*).
- , *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke* (GW). Band I Hrsg. Maria Scheler. Berna: Franke Verlag, 1957 (citado *FE*).
- , *Ordo Amoris*. (GW) Band X, Hrsg. Maria Scheler, Berna: Franke Verlag, 1957 (citado *OA*).
- , *Wesen und Formen der Sympathie*. (GW) Band VII Hrsg. Manfred S. Frings. Berna: Franke Verlag, 1973 (citado *WFS*).
- J. STUART MILL, *Utilitarianism*. Chicago: University of Chicago Press, 1906.
- E. TUGENDHAT, *Volrlesungen über Ethik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1993.

Francesco DE NIGRIS

ANTECEDENTES METAFÍSICOS Y RAÍCES ANTROPOLÓGICAS EN EL MOVIMIENTO TRANSHUMANISTA

Francisco Javier RUBIO HÍPOLA

Universidad Francisco de Vitoria

fj.rubio@ufv.es

N.º ORCID: 0000-0003-0859-7852

DOI: 10.34810/comprendrev24n1id399136

Article rebut: 09/11/2021

Article aprovat: 07/02/2022

Resumen

En el presente estudio se analizan las raíces metafísicas y antropológicas en el movimiento transhumanista. Para ello se tendrá en cuenta tanto el análisis llevado a cabo por los mismos intelectuales del movimiento –especialmente el de uno de sus principales intelectuales y fundadores, M. More–, como el estudio realizado por la mirada más crítica. A la luz de estas perspectivas se presentará el patrimonio que sustenta esta nueva filosofía de lo humano desde la modernidad hasta las grandes corrientes de mediados del siglo XX. Por último, trataremos de exponer un juicio valorativo sobre los principios del transhumanismo a la luz del análisis realizado.

Palabras clave: transhumanismo, metafísica, antropología filosófica, M. More.

Metaphysic precedents and anthropological roots in the transhumanist movement

Abstract

This study analyzes the metaphysical and anthropological roots of the transhumanist movement. To this end, both the analysis carried out by the movement's intellectuals themselves –especially that of one of its main intellectuals and founders, M. More– and the study carried out by the most critical viewpoint will be taken into account. In the light of these perspectives, we will present the heritage that sustains this new philosophy of the human from modernity to the great currents of the mid-twentieth century. Finally, we will try to present an evaluative judgment on the principles of transhumanism in the light of the analysis carried out.

Key words: transhumanism, metaphysics, philosophical anthropology, M. More.

1. Introducción: principales dificultades para poder llevar a cabo un estudio sintético sobre los orígenes metafísicos del transhumanismo

Resulta muy complejo elaborar un árbol genealógico del transhumanismo. Esto sucede incluso a pesar de que el mismo portal web del movimiento transhumanista tiene un apartado dedicado a su historia –en un breve estudio, redactado con gran claridad por Max More–.¹ Además, otros muchos trabajos abordan esta cuestión con ciertas similitudes y alguna aportación original.² Todos ellos evidencian explícita o implícitamente la principal dificultad de la tarea: la amplitud de la definición del movimiento hace que parezca o una intuición filosófica puramente original –más cercana a lo que hasta ahora se ha visto como ciencia ficción (More acepta a algunos autores de ciencia ficción como «prototranshumanistas»)–, o una consecuencia extrema (en el sentido de «última», no necesariamente de «radicalista») de toda la deriva de la filosofía moderna.

Esta aporía se manifiesta en el mismo ejercicio de autocomprensión llevado a cabo por los teóricos transhumanistas: aceptan su deuda con la literatura de J. Huxley o de F. M. Esfandiary, con la motivación de los alquimistas medievales, con el pensamiento clásico de Pico della Mirandola, Francis Bacon, N. F. Fedorov o F. Nietzsche, o con el pensamiento posmoderno relacionado con la filosofía de la técnica y la tecnología típico de las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI –como M. Minsky, N. Bostrom, R. Kurzweil, etc. (muchos de los cuales se declararán posteriormente transhumanistas)–.³ Sin embargo, la gran reivindicación del movimiento transhumanista es el humanismo característico del período de la Ilustración, con sus principios y premisas y con sus ideales. Este dato resulta esclarecedor, aunque limitado, a la hora de tratar de integrar o de encontrar rasgos comunes entre todos los autores citados.⁴

¹ M. MORE, «The philosophy of transhumanism», en: *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Nueva Jersey: Wiley-Blackwell, 2013.

² Por ejemplo: M. E. RUGGIANO, «Da homo erectus a homo Deus. Breve riflessione sulle nuove religioni scientifico-tecnologiche: il Transumanesimo», 2021, en: <https://core.ac.uk/display/427147741?source=2> [9-6-2021]; M. ASLA, «Acerca de los límites, imperfecciones y males de la condición humana: el biomejoramiento desde una perspectiva tomista», *Scientia et Fides* [Buenos Aires], VII/2, 2019; A. MARCOS y M. PÉREZ-MARCOS, «Caverna 2.0. Las raíces dualistas del transhumanismo», 2019, en: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/58291> [9-6-2021]; A. MARCOS, «Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo», *ArtefaCToS. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología* [Salamanca], VII/2, 2018, pp. 107-125; M. ASLA, «El transhumanismo (th) como ideología: ambigüedades y dificultades de la fe en el progreso», *Scio* [Valencia], XV, 2018, pp. 63-96; R. RANISCH y S. SORGNER, *Post-and transhumanism: An introduction*. Fráncfort: Peter Lang Edition, 2014; L. M. P. GARCÍA y J. Á. G. CUADRADO, «Modernity and postmodernity in the genesis of posthumanism». *Cuadernos de Bioética* [Madrid], XXV/85, 2014, pp. 335-350.

³ Cf. M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

⁴ No se ha mencionado el hecho importante de que los grandes representantes del transhumanismo, como N. Vita-More, M. More o N. Bostrom, manifiestan la gran variedad de «puntos de vista» con contradicciones radicales dentro del gran paraguas del movimiento. Esto complica en gran medida toda pretensión de definir con claridad y de forma satisfactoria los elementos esenciales que lo componen.

Cabe destacar que, precisamente por esta autocomprensión, el transhumanismo no se identifica con una antropología. En cierto modo, cualquier apuesta por una antropología supondría asumir una serie de principios universales respecto a la consideración de la naturaleza humana, que es precisamente lo que se trata de superar con el transhumanismo. Por eso el diálogo se establece con modelos de «humanismo», entendidos como comprensiones amplias de lo humano, independientemente de la concepción específica de partida que se tenga respecto a la naturaleza humana.

Los análisis históricos de la contraparte (aquellos autores que ven el movimiento transhumanista con ojos críticos) advierten con cierta perplejidad la misma dificultad: no se trata de una propuesta filosófica en sentido clásico ni tiene pretensión alguna de sistematicidad. Su definición consiste en la enumeración de ciertos rasgos ideológicos, valores e ideales que se centran en el principio de «extropianismo» y de «extropía», y cuyo foco es un eterno progreso de mejoramiento a partir de la síntesis del desarrollo de lo humano y de lo biotecnológico. En este enunciado —de por sí paradójico en su pretensión de dar sentido a una eterna progresión que sea, a la vez, síntesis o sintética—⁵ estos autores descubren distintas raíces en grandes «familias filosóficas». Además, esta «definición» resulta demasiado amplia —un término «paraguas»— en varios sentidos. Por un lado, agrupa factores biológicos, sociológicos, políticos, económicos, bioéticos, filosóficos, jurídicos, religiosos, etc. Por otro lado, implica ámbitos de estudio y desarrollo tan variados como el de la IA; las neurociencias; el liberalismo postmoderno; la superación del capitalismo o del concepto de «propiedad privada»; la singularidad; la superación de los considerados «límites biológicos» de lo humano (muerte, dolor físico, enfermedades, etc.); el mejoramiento biotecnológico de la ecología planetaria; la superación de sistemas o estándares considerados «dogmáticos» o «moralistas» como los religiosos, los filosóficos, los políticos y los económicos clásicos; etc. Esto hace que el movimiento transhumanista no solo sea muy complejo, sino que además se confunde con la razón de ser de otros muchos movimientos ideológicos paralelos, como los de matriz ecologista, feminista, los metahumanismos y antihumanismos, y todos los neomaterialismos liberales y neomarxistas.⁶

Toda esta amplitud y complejidad en el estudio de la definición y del contenido del movimiento transhumanista provoca un análisis genealógico igualmente complejo y

⁵ Para los autores transhumanistas es posible superar esta paradoja en la comprensión materialista del ser humano: su desarrollo —tanto en lo cualitativo como en lo cuantitativo— es siempre fruto de una suerte de adición biológica o tecnológica. Por lo tanto, el progreso —entendido como mejoramiento individual o específico— es un proceso constante, fruto sintético de la tensión dialéctica entre lo natural y lo cultural. En este estado, que no es genuinamente una «utopía», sino una «extropía», el carácter sintético se mantiene, solo variando en función del mejoramiento que suponga la aparición de un nuevo «horizonte» o «reto» que se deba superar.

⁶ M. ASLA, «El transhumanismo (th) como ideología» p. 65 y Cf. F. FERRANDO, «Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms: Differences and relations». *Existenz* [Nueva York], VIII, 2014, pp. 26-32.

amplio: se alude a un cierto gnosticismo,⁷ al naturalismo utilitarista y darwinista,⁸ al postdualismo de Haraway, al constructivismo antropológico, al cientificismo o mecanicismo moderno,⁹ etc.

Por último, para concluir este estado de la cuestión sobre la complejidad del análisis del transhumanismo, resulta necesario indicar la no-existencia de una definición unificada. De hecho, Max More, en la plataforma web del movimiento, presenta tres grandes definiciones:¹⁰

1. *Philosophies of life (such as extropian perspectives) that seek the continuation and acceleration of the evolution of intelligent life beyond its currently human form and human limitations by means of science and technology, guided by life-promoting principles and values.*¹¹

2. *The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities.*¹²

3. *The study of the ramifications, promises, and potential dangers of technologies that will enable us to overcome fundamental human limitations, and the related study of the ethical matters involved in developing and using such technologies.*¹³

Las tres definiciones indican como género ámbitos muy amplios: un conjunto de filosofías, un movimiento intelectual y cultural, y un estudio amplísimo. Como especie matizada, el foco de la definición se centra en la relación, específicamente humana, entre la naturaleza y la cultura (concretamente, la cultura biotecnocientífica, como el motor capaz de posibilitar y garantizar el desarrollo acelerado de la evolución humana y sus consecuencias en relación con los demás seres humanos y con el mundo). Los matices que distinguen las tres definiciones son de tipo funcional: la primera es una definición incipiente, genérica y diseñada a modo de propuesta de trabajo fundacional; la segunda es una definición «de manifiesto», una declaración intelectual o cultural de intenciones, que enumera las metas o el horizonte más amplio; la tercera es una defini-

⁷ Cf. J. PUGH, «The disappearing human: Gnostic dreams in a transhumanist world». *Religions* [Basilea] VIII, 2017, p. 81.

⁸ Cf. E. POSTIGO SOLANA, «Bioethics and transhumanism from the perspective of human nature». *Arbor* [Madrid], CXCVII/792, 2019, p. 507a.

⁹ Cf. M. ASLA, «El transhumanismo (th) como ideología».

¹⁰ M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

¹¹ M. MORE, «Transhumanism: A futurist philosophy». *Extropy*, VI, 1990, en: <https://web.archive.org/web/20051029125153/http://www.maxmore.com/transhum.htm>

¹² VV. AA., «Transhumanist FAQ. (s. f.)» *Humanity+*. Recuperado 9 de junio de 2021, de: <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/>

¹³ VV. AA., «Transhumanist FAQ. (s. f.)» *Humanity+*. Recuperado 9 de junio de 2021, de: <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/>

ción práctica, que delimita el marco operativo o el campo de acción intelectual del transhumanismo. La primera es, por tanto, una definición de presentación o de enunciación; la segunda es una definición general de un proyecto; y la tercera, una definición operativa. El contraste entre las dos primeras –descriptivas, que apuntan a ser definiciones esenciales– y la tercera –mucho más práctica– es que aquellas permanecen en el ámbito algo indefinido de un horizonte amplísimo –apoyado en condiciones proyectivas en gran medida fuera del alcance de la humanidad en nuestro tiempo–, mientras que las acciones descritas por esta última son perfectamente asequibles y son, de hecho, puestas en práctica y llevadas a cabo con mayor o menor eficacia.

La dificultad del horizonte abierto por estas tres definiciones se manifiesta con mayor claridad al intentar hacer un análisis temático de cualquiera de los temas tratados específicamente desde un ángulo transhumanista. A fin de cuentas, más allá del *Manifiesto* y de los documentos de presentación de esas características (hay bastante material en este sentido, y de gran interés), todo el resto del trabajo que se ha llevado a cabo con rigor científico y que se ha podido publicar como tal pertenece al campo específico de la tercera definición. Dicho esto, parece que el discurso que predomina en el mundo de las comunicaciones de masa y en el ámbito divulgativo se nutre principalmente de una suerte de «metafilosofía», una ideología transhumanista que pretende sustituir la función social y personal de los credos religiosos, las filosofías de vida o las creencias sociopolíticas. En el clima intelectual del posmodernismo esta pretensión no está sometida a ningún filtro de rigor, a ninguna exigencia de claridad y sistematicidad (falta de exigencia claramente manifestada en la ausencia de un cuerpo doctrinal unificado) y a ningún ejercicio de crítica filosófica seria por parte de quienes lo divulgan.

Ante este escenario que se plantea como una gran aporía para el estudio de la genealogía filosófica y cultural del transhumanismo, caben principalmente dos acercamientos:

1. Un análisis exhaustivo de cada uno de los elementos de las definiciones aportadas, o de los temas incluidos, o de los autores que los sustentan, de forma individual. Este análisis permitiría desgranar todos los elementos compositivos en sus partes individuales para llegar a captar el «ADN» intelectual común a todas ellas, a partir de lo cual se podría rastrear el origen de cada una de las ideas que componen el conjunto. El gran mérito de este tipo de trabajos –que existen o están en proceso de elaboración– es el de lograr una imagen mucho más nítida de todos los problemas que aparecen incluidos –y en no pocas ocasiones algo confundidos– en este gran paraguas ideológico. Esto, a su vez, nos permitiría un estudio analítico muy claro de las causas de estas concepciones (su genética intelectual) y de las consecuencias para las personas y para las sociedades (de tipo ético, político, sociológico, médico, cultural, etc.). Los problemas de este tipo de acercamientos son dos: por un lado, la exigencia que suponen en cuanto a tiempo y espacio; por otro lado, que para no caer en la falacia del todo por la parte, el análisis tendría que ser verdaderamente completo y exhaustivo. Esto exigiría, a su vez,

una propuesta metodológica a la vez unitaria y analítica, y, por lo tanto, una capacidad de trabajo a la vez amplia y especializada. De nuevo, teniendo en cuenta la amplitud abarcada por el tema en conjunto, un trabajo de estas características se extiende más allá de nuestras posibilidades reales.

2. Un paradójico «paso hacia atrás» que nos permita una mirada general –vaga y desacertada en sus matices, pero intuitiva y amplia– del movimiento como conjunto, de su núcleo o corazón ideológico, para tratar de comprender el origen de este conjunto de filosofías o de ideologías. El punto flojo de este acercamiento también es doble: por un lado, carece del rigor analítico del método anterior; por otro, puede caer con facilidad en la falacia de la parte por el todo. Especialmente en este último caso existe una posibilidad real de empobrecer la realidad del transhumanismo tal y como se da hoy en día, con todas sus diversificaciones, matices, variedad de temas, variedad de puntos de vista, etc. (diversidad explícitamente aceptada por los grandes teóricos del movimiento¹⁴). La riqueza de este tipo de acercamientos consiste en su misma puesta en práctica: ofrecen una perspectiva general, amplia, global, que no se pierde en las diferencias, que trata de asumir los rasgos comunes o verdaderamente definitorios (por más vagos o difuminados que estos sean), que se centra en lo sustancial para tratar de iluminar a quienes deben hacer la costosa tarea del análisis.

Para concluir este apartado introductorio se advierte que la metodología adoptada ayuda también a enfocar el estudio en el tema que se pretende abarcar: el análisis genético de la antropología que sustenta el «humanismo transhumano» (trans-humanismo y transhuman-ismo, según el juego de palabras de More), sin ninguna exigencia de análisis ético, de bondad o maldad, de conveniencia o inconveniencia, de acierto o error, etc. Este trabajo no pretende rebatir ni establecer una postura. Busca, más bien, descubrir el itinerario que parte del humanismo ilustrado (atendiendo debidamente a sus orígenes, aunque de modo superficial) y llega al humanismo transhumano. El objeto de este camino de descubrimiento no es otro que el de tratar de unificar la comprensión de los orígenes filosóficos del transhumanismo en el desarrollo histórico-filosófico del que parece el problema central del humanismo de todos los tiempos: la relación entre naturaleza humana y cultura.

Estos dos conceptos, necesariamente fundamentales para nuestro estudio, no deben entenderse cargados de ninguna otra connotación más allá de la que define precisamente su mutua relación tensiva: el ser algo propio al ser humano por su nacimiento o por su pertenencia a la especie humana (el elemento natural) y el ser algo «artificial» en su sentido etimológico, es decir, el ser algo «fabricado» por el ser humano, producto de su hacer. Estos dos conceptos pueden comprenderse también desde el límite que define lo humano y que lo define como especie. El concepto de límite es de gran interés tam-

¹⁴ Cf. M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

bién para el transhumanismo como horizonte que debe estar sometido a un esfuerzo continuo de superación. El estudio que se hará a continuación pretende ilustrar cómo la relación de contrariedad entre estos dos conceptos ha ido «tensándose» y «destensándose» en distintas propuestas de «humanismo» (basados en antropologías subyacentes), hasta el transhumanismo, en el que se pretende superar esta tensión.

2. Del humanismo ilustrado al transhumanismo

2.1. Origen en el humanismo moderno de raíz racionalista

La filosofía racionalista sostiene la primera propuesta de un humanismo «puro». Hasta entonces —en líneas muy generales—, el pensamiento antiguo y medieval había concebido al ser humano como vinculado, o mejor dicho, como dependiente respecto a la realidad y respecto a la fuente de su ser, en clave teológica, de tal forma que la antropología no puede concebirse separada de la metafísica o de la teología. El pensamiento moderno, en clave racionalista, tiende a situar como criterio último y radical de todo el conocimiento y de toda la verdad un principio ajeno a la realidad, considerada de forma objetiva, y a Dios, considerado como principio o fundamento de dicha verdad. El criterio propuesto es la presencia de la conciencia a sí misma, o mejor dicho, el «retorno de la conciencia a sí misma».

Este proceso de «depuración» de la conciencia humana (entendida de forma universal) de todo elemento espurio facilita el enaltecimiento de las ciencias entendidas como sistemas de garantías de verdad universal, especialmente la matemática y la física. Como afirma Cornelio Fabro:

«El elemento constitutivo de la filosofía moderna, desde el punto de vista metodológico, es la equivalencia de verdad-certeza y, por lo tanto, de verdad-ciencia: el edificio de la ciencia con sus axiomas, con sus demostraciones y experiencias, con sus corolarios. En la ciencia el hombre se descubre a sí mismo en el mundo y lo domina: el mundo con el progreso de las ciencias matemáticas y físicas se convierte en el *regnum hominis*».¹⁵

La ciencia se presenta como el punto de apoyo —como criterio definitivo— de todo nuevo posible paradigma explicativo del mundo, de la historia, de la naturaleza. Toda la investigación humana tendrá que ser sometida al crisol de las matemáticas y de la física. En cierto modo, toda investigación humana que pretenda presentarse como cierta dependerá, ya sea del método, del contenido o del fin de este paradigma científico. Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, parece que es este el verdadero momento en el que la humanidad sufre un aparente paso del «mito» al «logos»:

¹⁵ C. FABRO y C. FERRARO, *L'anima: introduzione al problema dell'uomo*. Segni: EDIVI, 2007, p. 219. La traducción es del autor.

se supera el humanismo renacentista —que apostaba por la mirada al pasado, por el elemento clásico y por la separación clara entre el elemento natural humano y el elemento de elevación cultural— y, dejándolo atrás, se supera la necesidad de todo recurso a la metafísica y a la teología. En el *regnum hominis* solo será verdadero aquello que pueda comprobarse con el método científico.

Este giro es posible gracias a un doble desarrollo intelectual: por un lado, el ya mencionado desarrollo de la «conciencia absoluta» como principio de racionalidad; por otro, el desarrollo de la matemática en busca de la «exactitud» máxima como garantía de la racionalidad. En este aspecto existe un consenso universal y absoluto: la certeza que Dios pueda tener de las verdades matemáticas no puede ser superior a la que ha alcanzado el ser humano. La exactitud genera seguridad en el conocimiento y capacidad de dominio sobre la verdad. En este sentido, se constata una tensión en la conciencia humana que se declara neutralmente buscadora de la verdad: siempre se aspira a una verdad más exacta o a un mayor grado de exactitud, y una concepción progresista de la ciencia consolida la convicción de que el dominio de la «lógica» que entraña el mundo es cuestión de tiempo, y será fruto de la formulación y resolución de una ecuación lo suficientemente exacta. La tensión que subyace tiene ese carácter futurizo que suele aparecer en el pensamiento moderno: aún no tenemos la clave, aún no se ha resuelto el problema, pero por este camino, por la vía de la ciencia entendida en este sentido, es cuestión de tiempo, o mejor dicho, cuestión de que desarrollemos la habilidad intelectual suficiente que nos permita precisar con más exactitud la fórmula requerida.

La emergencia e instauración de este modelo de humanismo científico moderno tuvo dos consecuencias graves para la filosofía. En primer lugar, para la filosofía moderna, especialmente para la filosofía de corte racionalista, el problema fundamental de la filosofía es, en el fondo, un problema de constitución del conocimiento científico. En ese canal confluyen todas las valoraciones que puedan hacerse sobre cuestiones de índole metafísica, teológica, moral, gnoseológica, etc. Todos los grandes filósofos que catalogamos como «modernos» o «racionalistas modernos» —pero, en este sentido, también los empiristas—, desde Descartes hasta Leibniz (e incluso Hegel, y en cierto sentido, Marx), tuvieron un gran interés en la ciencia como tal, en la matemática y la física. Algunos de ellos, como Leibniz, han colaborado activamente en el desarrollo de estas ciencias (como en el caso del cálculo infinitesimal, por poner un ejemplo), y siempre en consonancia con estas premisas.

En segundo lugar, el humanismo moderno termina eliminando la teología (en el fondo, todo sentido o realidad trascendente a la conciencia absoluta del sujeto humano) del panorama filosófico: si la verdad se mide por la certeza matemática, cualquier

discurso que pretenda afirmar verdades en un ámbito que trascienda el método matemático deberá ser descartado metodológicamente.¹⁶

En este segundo punto se produce una interesante tensión dicotómica: por un lado, se identifica unívocamente el discurso teológico con «la religión»; por otro, se admite explícitamente el carácter tradicional-dogmático (y, por lo tanto, con un elemento importante de permanencia) de la religión en contraste con el principio del progreso matemático al que debía plegarse cualquier filosofía o ciencia. La religión (y con ella, la teología y buena parte de la metafísica clásica) se convierte en un elemento «lastre», estrictamente tradicional, y se acepta como tal solo en la medida en que su discurso escapa a la posibilidad de hacer ciencia. Así, es en la modernidad donde verdaderamente se produce la ruptura entre «ciencia» y «fe» o entre «verdad filosófica» y «verdad teológica», como se aprecia en el *Tractatus theologico-politicus*:

«Sólo nos resta, finalmente, hacer ver que entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna, cosa que no puede ignorar nadie que haya conocido el objetivo y el fundamento de estas dos facultades, pues se diferencian radicalmente. En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad».¹⁷

Este *statu quo* será superado por Spinoza y Hegel, que propondrán –cada uno a su manera– una nueva comprensión del hecho religioso en relación con la historia: la historia salvífica de Jesucristo y su revelación –evidenciando su culmen en la Encarnación– serán reducidos a un contenido universal y mental, que acontece en la mente de todo ser humano y que consiste en la luz capaz de distinguir lo bueno de lo malo (recordemos en este sentido la pretensión gnóstica espinoziana de formular una religión moral sin dogma, una religión de librepensadores):

«De ahí que la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar, para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen; y sólo condena como herejes y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones con el fin de incitar a la contumacia, el odio, las discusiones y la ira; y, al revés, sólo considera como fieles a aquellos que invitan a la justicia y la caridad cuanto les permiten su razón y sus facultades».¹⁸

Para Hegel, la religión es el conocimiento que la conciencia finita puede adquirir por representación del Espíritu Absoluto y, por lo tanto, manifiesta narratológicamente a Dios como Espíritu Absoluto (de forma objetiva). La filosofía, en cambio, es el conocimiento conceptual del Espíritu Absoluto. Entre ellos hay continuidad dialéctica,

¹⁶ Cf. C. FABRO y C. FERRARO, *L'anima: introduzione al problema dell'uomo*. Segni: EDIVI, 2007, p. 221.

¹⁷ B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, c. XIV, V, p. 37. Madrid: Editorial Verbum, 2019.

¹⁸ B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, c. XIV, V, p. 39, Madrid: Editorial Verbum, 2019.

no superación dialéctica estrictamente hablando: religión y filosofía son momentos del Espíritu Absoluto, resoluciones de su autoconciencia en la historia.¹⁹

«[...] la historia de salvación, es decir, la encarnación, el mensaje, la crucifixión y la resurrección de Jesús, responden para Hegel a la necesidad de automanifestación de la Idea divina para la autoconciencia finita y es condición de posibilidad del acontecer de la totalidad de la revelación».²⁰

La religión y la teología quedan al margen, por lo tanto, del desarrollo histórico del progreso filosófico-científico. En el peor de los casos, son incluso un obstáculo para que el ser humano se desarrolle adecuadamente. La forma base de conocimiento de la religión y la teología será la fe, mientras que la forma base de conocimiento de la filosofía es siempre la ciencia.²¹

En lo que se refiere al destino de la metafísica, Cornelio Fabro explica que:

«De esta manera se inaugura un nuevo tipo de metafísica que podría llamarse “presencial”, incluso si desde el punto de vista etimológico los dos términos de “metafísica” y “presencia” parecen (y quizá lo son) contradictorios: el ser no se da mediante procesos ilativos, sino únicamente en el dar fe de sí mismo, en el cogito que se prolonga en el argumento ontológico que expresa desde Descartes y Leibniz a Hegel, el núcleo de la teología de la inmanencia moderna».²²

2.2. Sublimación del paradigma moderno en el humanismo ilustrado y en el humanismo absoluto del idealismo alemán

Esta propuesta de humanismo moderno fue superada o sublimada ya con la Ilustración (al menos en espíritu), pero de forma mucho más clara con el idealismo alemán. La Ilustración llegó a endiosar a la razón. La diosa Razón no era un principio trascendente divino, sino la representación del conjunto de leyes matemáticas y físicas que rigen la naturaleza. Era, por tanto, la sublimación de la racionalidad humana. Dios deja de ser trascendente respecto al ser humano y se convierte en el fruto de la proyección humana de su misma sublimación. Este factor es clave en la autointerpretación que hace el transhumanismo de sí mismo:

«“Trans-humanism” emphasizes the philosophy’s roots in Enlightenment humanism. From here comes the emphasis on progress (its possibility and desirability, not

¹⁹ Cf. M. GONZÁLEZ VALLEJOS, «Filosofía de la cruz en Hegel», *Veritas* [Valparaíso], XLII, 2019, pp. 9-28, 10-11.

²⁰ Cf. M. GONZÁLEZ VALLEJOS, «Filosofía de la cruz en Hegel», pp. 10-11.

²¹ Se obvia en esta explicación la respuesta más común a este planteamiento moderno: los dos principios básicos sobre los que se asienta la verdad según este humanismo se asientan en un acto de fe, la fe en el valor absoluto de la autoconciencia y el del valor metodológico absoluto de la ciencia. Ninguno de estos dos principios son auto-explicativos y ninguno de los dos puede demostrarse suficientemente con el método propuesto.

²² C. FABRO y C. FERRARO, *L'anima*, p. 220.

its inevitability), on taking personal charge of creating better futures rather than hoping or praying for them to be brought about by supernatural forces, on reason, technology, scientific method, and human creativity rather than faith».²³

La religión es negada, superada o relegada a una justificación moral, como sucede en el pensamiento kantiano. Kant es la figura que hace de puente entre esta aspiración de la Ilustración y el humanismo absoluto del idealismo alemán. En el idealismo alemán el absoluto noético se da la mano con la absoluta interioridad religiosa (o con el rechazo absoluto de la religión objetiva, mejor dicho), lo que reduce toda la tensión del humanismo clásico (la que partía del conocimiento de la flaqueza humana para proponer un fin superior, según el modelo socrático) a una tensión puramente humana entre lo que el hombre es y su propio proyecto. «Naturaleza» (lo propio de nacimiento, con lo que se nace) y «cultura» (lo que se adquiere o lo que se cultiva) dejan de ser dos polos dialógicos y se convierten en una misma realidad: el ser humano es cultural y la cultura, en última instancia, consiste en comprender al ser humano. Todas las grandes cuestiones: la verdad, el bien, la belleza, Dios, etc., se reducen a la cuestión antropológica, todo queda comprendido en lo humano. Metafísica, teología, moral..., todo queda explicado y completado en la pregunta: ¿quién es el hombre? A partir del idealismo alemán la cuestión de la verdad será cada vez más una cuestión subordinada a la cuestión del hombre, y por este camino, se abandonará la autoconciencia o la racionalidad humana como principio absoluto y se irá abriendo camino la autoconstitución humana.

Con el idealismo alemán la naturaleza humana –su elemento esencial– es espíritu, espíritu en proceso de hacerse absoluto y, como tal, omnicomprendivo de todos los estados de conciencia (y por lo tanto, al menos de forma clara en Hegel, de toda la realidad). Los humanismos previos se mantenían sobre distinciones entre lo humano y lo que limitaba lo humano, o entre el conocimiento que el ser humano tiene de sus límites y la dependencia necesaria que surgía respecto a una realidad trascendente para poder ser salvado de esos mismos límites.²⁴ La propuesta del idealismo elimina todas estas distinciones en el concepto de «espíritu».

Precisamente el carácter «absoluto» de este humanismo supone el logro de haber unificado todas las dimensiones y contenidos de conciencia en el «espíritu» entendido de forma absoluta, es decir, separado respecto a cualquier otra forma de determinación que no sea eidética o mental. En el desarrollo de este espíritu nace (se manifiesta), crece (se desarrolla histórica y dialécticamente) y se instaura definitivamente (en la filoso-

²³ M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

²⁴ Esta diferencia entre el humanismo clásico o medieval y el humanismo idealista es proporcional a la diferencia que en el pensamiento hegeliano tiene la religión respecto a la filosofía (en aquella persisten las diferencias entre eterno y temporal, entre finito e infinito, entre humano y divino, mientras que en esta todas las diferencias quedan disueltas en la consideración especulativa de la verdad como unidad de los diversos).

fía, cuyo fundamento es el cristianismo) la verdad del ser humano y del mundo. La encarnación de Cristo es el signo de la unidad de la naturaleza humana y la divina en el contenido eidético del ser humano; y la pasión y resurrección suponen la superación de la carnalidad (y con ella, de la eventualidad histórica) y el abandono de la naturaleza en el espíritu. En Cristo se cumple históricamente el proceso que define lo más genuino de la humanidad: la unificación en el espíritu de todo cuanto nos hace humanos. La unificación al alza del espíritu humano en la dialéctica entre lo divino y lo humano es tal que, para Hegel, la historia de la humanidad es (con signo de identidad) la manifestación de Dios y sus obras.

Este humanismo absoluto del idealismo capta adecuadamente que el ser humano es especificado «desde arriba» o desde un elemento divino, y no «desde abajo», desde un elemento meramente natural entendido en clave físico-biológica. El humanismo absoluto del idealismo alemán, por lo tanto, termina por reducir el concepto de «naturaleza humana» a un nivel mínimo, que no puede especificar al ser humano y hacerle justicia. Sin embargo, no logra superar el equívoco intrínseco a esta construcción en clave dialéctica: el elemento humano y el elemento divino –entendidos como términos de la síntesis– quedan irremediablemente comprometidos, hasta el punto de que la escuela hegeliana se disolverá en una izquierda y una derecha marcadas por su aceptación de cada uno de estos términos como síntesis resolutive del problema humanístico. La derecha hegeliana tratará de reconciliar el idealismo alemán con la ortodoxia, mientras que la izquierda eliminará todo residuo teológico para centrarse en el espíritu humano.

2.3. Más allá del humanismo absoluto: humanismos parciales y existencialistas

Más allá de esta división histórica la proclamación del «espíritu» a expensas de la «naturaleza» genera otro complicado debate antropológico: ¿cómo definir la especie humana? No por sus determinaciones físico-biológicas, ciertamente. Tampoco la cultura, la idea de nación o el lenguaje parecen resultar suficientes. Todas las aportaciones que se llevan a cabo en este sentido tras la caída del idealismo carecen del elemento de universalidad necesario: son propuestas fragmentarias, relativas, circunstanciales, vinculadas a una dimensión del ser humano (como la dimensión psicológica, la configuración social, la voluntad, etc.). A la gran propuesta del humanismo absoluto le siguen una serie de propuestas humanísticas relativas, incluso antihumanísticas (en la pretensión paradójica de eliminar cualquier asomo de carácter universal de la definición de lo humano). Existen varias respuestas fuertes a este problema: el humanismo ateo de Feuerbach, que incide en el carácter representativo-proyectivo de Dios como «el límite ajeno» a lo humano (se afirma la naturaleza humana o lo característico del hombre en la medida en que se rechaza el cristianismo como sobreestructura teológica); el humanismo existencialista, que evidencia en el ser humano distintos puntos de fuga que acomunan la experiencia humana desde una vivencia totalmente particular, como son

el sufrimiento, la propia postura ante la muerte, etc.;²⁵ el humanismo marxista, que va un paso más allá de la propuesta de Feuerbach, aceptando su crítica a Hegel y extendiéndola a la relación entre el ser humano y la naturaleza (el ser humano encuentra también un límite de alienación en sus relaciones de tensión material respecto a la naturaleza, entendida –al menos temporalmente– según la lógica del capitalismo que mantiene esclavizada a la sociedad actual). La figura de Nietzsche destaca por proponer un «metahumanismo» o una lógica de superación de lo que se entiende como límites de lo humano a partir de la voluntad de poder. En cierto modo Nietzsche logra romper la comprensión de dependencia que radicaba en toda formulación de «humanismo» (al menos hasta el humanismo absoluto): la voluntad de poder hace al hombre capaz de trascender en cierto modo –sin necesidad alguna de Dios– la misma lógica que sostenía la lógica del humanismo socrático (que radica en el conocimiento de uno mismo y propone un camino ascendente de superación hacia valores universales), para crear valores nuevos, superiores, a la altura de las nuevas circunstancias existenciales e históricas.

Esta nueva línea de pensamiento será imprescindible para comprender el humanismo ateo y existencialista presentado por Sartre, pero sobre todo por Heidegger (declarándose ambos explícitamente deudores de Nietzsche en este sentido), aunque esta influencia se dará de formas bien distintas. La combinación de humanismo ateo y existencialismo ofrece una posibilidad interesante desde el punto de vista antropológico. En línea de principio, el ateísmo niega a Dios reduciendo al ser humano a materia. Al prescindir de toda realidad espiritual no parece necesario tener que recurrir de ningún modo a un principio sobrenatural. Así, la inmensa mayoría de los ateos son también materialistas. Sartre obvia esta toma de postura por considerarla superada por todo el devenir de la izquierda hegeliana. Para él no tiene sentido hablar de «naturaleza divina» como no tiene sentido hablar de «naturaleza humana»: la existencia precede a la esencia, el hombre no se constituye por una naturaleza, sino por su obrar. La nota característica que podría definir lo humano (si tal cosa tuviera sentido) sería el ejercicio de la libertad, entendido como capacidad de quehacer según un criterio radicalmente individual. El planteamiento del origen de la existencia, por lo tanto, no es un problema verdaderamente filosófico porque no es pertinente en la gran narración del uso de la libertad subjetiva.

Heidegger critica todas las concepciones previas de humanismo (aunque se centra en aquellas que considera más «fuertes» en su época: la cristiana y la marxista) por la

²⁵ Obviamos el existencialismo kierkegaardiano porque es el único que supone una corrección a Hegel en sentido completamente opuesto al resto: descubre el carácter universal de lo humano precisamente en la relación necesaria de dependencia del ser humano en su experiencia limitada y finita frente a la presencia redentora del Dios absoluto, único capaz de dar respuesta a sus necesidades más profundas. En esta relación, Kierkegaard identifica la raíz de una nueva definición de lo humano o de un nuevo humanismo.

«entificación» que hacen de lo humano: en mayor o menor medida todas parten de una base metafísica y todas proponen un camino de «superación histórica» o de «salvación» de lo humano –trascendencia de los propios límites universales experimentados por cada individuo–, sea en relación con la estructura social o con una concepción de la divinidad. En cualquier caso, todos estos humanismos traicionan «la verdad del ser», precisamente en su esfuerzo por formular en qué consiste lo humano. En cierto modo, incluso Sartre cae en esta trampa al convertir al sujeto humano en el eje pivotal de un acto libre autocreativo respecto a un fin de desarrollo histórico (en cualquier caso, Heidegger afirma que la propuesta sartriana no debe considerarse un verdadero humanismo). Para Heidegger la pregunta sobre la que debe radicar todo humanismo no debe ser «quién es el ser humano», sino «en qué medida la esencia de lo humano se encuentra en la verdad del ser». Esta toma de postura es de gran interés porque parece contradecir la gran premisa de la modernidad: la verdad se resuelve en el ámbito de la autoconciencia humana. Sin embargo, esta contradicción es solo aparente, o si acaso, es solo parcial en relación con la *pars destruens* del pensamiento heideggeriano.

La propuesta de Heidegger consiste en ser *Dasein*, es decir, «arrojado» (*geworfen*) en el ser o «lanzado» hacia el ser. Este término implica una tensión que para Heidegger es final o «misional»: el ser humano existe para «insistir» en la verdad del ser.²⁶ De esta forma, el ser humano es pastor (*Hirt*) del ser (*Sein*), es decir, de todo elemento no puramente subjetivo de la realidad. Sin embargo, el carácter de la naturaleza humana como *Dasein* no puede ser entendido como «síntesis» del sujeto como *Hirt* y del no-sujeto como *Sein* o incluso como *das Seiende* (los entes), porque en ese caso se subjetivaría al ser humano, que es justo lo que el mismo Heidegger pretende evitar. Este carácter no-sintético posibilita que el hombre «consista» en ser apertura (*Offenheit*) y que en esa apertura cabrían –al menos en principio y siempre de forma analítica– todas las caracterizaciones del ser humano como «ser persona», «ser racional», etc., aunque su verdadera naturaleza es la de ser un «custodio de la verdad del ser», entendido de forma siempre analítica y no-sintética. El problema de este planteamiento es, en el fondo, el mismo que se encontraba con la propuesta del humanismo absoluto: la imposibilidad de la definición real o constitutiva. Parecería que para Heidegger el ser humano es indefinible al menos como sujeto individual (entiendo que en clave metahistórica o metasubjetiva cabe concebir un ser humano como «apertura al ser» o como «vecino del ser» solo si este ser es trascendental o metacategorial). En esta pretensión de definición-indefinida se entrevé una propuesta humanística que puede servir como punto de partida definitivo para la pretensión transhumanista de una naturaleza humana siempre mejorable, no por entenderlo como un estado de pobreza ontológica frente a un estado

²⁶ Cf. C. FABRO y C. FERRARO, *L'anima*, p. 236.

de enriquecimiento utópico, sino precisamente por su carácter no-constituido, no-universal y no-definido (no sintético, en definitiva).

Hay sin embargo un *cáveat* importante para establecer esta relación, al menos de forma inmediata. La verdad del ser es correlativa a la apertura del ser humano, que, como «pastor», será siempre un «otorgador» de sentido frente a la luz del ser que hace que el existente se manifieste como lo que es. No hay, por tanto, estructura alguna de dominio del ser humano frente a la naturaleza (o respecto a lo ajeno a sí), no hay tampoco dependencia frente a lo divino, simplemente hay misión frente al ser. En cierto modo esta no-definición²⁷ consiste en un quehacer, pero es un quehacer prácticamente pasivo o contemplativo. Se constata en este humanismo un esfuerzo de elevación similar al llevado a cabo por Hegel: la vecindad respecto al ser es lo más grande que puede haber tras el mismo ser, del mismo modo que el carácter de espíritu como síntesis de la naturaleza humana y la divina es lo más grande que se puede decir de un individuo tras el espíritu absoluto en sí mismo. Sin embargo, ambos renuncian a interesarse por el ser humano como un individuo singular o en la humanidad como especie. Ambos rechazan en la propuesta antropológica central a sus respectivos humanismos una consideración al carácter físico-biológico o material del ser humano. En Hegel este rechazo supone la sublimación de la forma humana en el espíritu. En Heidegger implica un rechazo a la dependencia respecto a la forma como tal y pretende evidenciar la manifestación originaria del ser humano en su apertura al ser, antes incluso de cualquier determinación formal. Esta ruptura de la filosofía entre el desarrollo de lo intramental como lo genuinamente humano respecto a las determinaciones extramentales o respecto a la corporalidad o cualquier otro elemento físico-biológico que forma parte de la experiencia humana se encuentra en la raíz del dualismo neomecanicista en el que se mueven, de una u otra manera, todas las propuestas de humanismo científico desde la modernidad.

3. Conclusiones: análisis de las raíces del transhumanismo en el recorrido del humanismo moderno

El núcleo del transhumanismo, lo común a todas las definiciones y puntos de vista en ese complejo movimiento, es la superación de la estructura tradicional del humanismo según la cual la comprensión de lo humano se da a partir del descubrimiento de sus límites en relación con un principio –de carácter universal– que permite la superación de estos límites. Como se ha visto en el análisis precedente, esta estructura se va descomponiendo a lo largo de la modernidad. El humanismo de Heidegger se acerca a la

²⁷ Para Heidegger este aspecto es anterior a cualquier definición de la esencia de lo humano. En este sentido, «lo genuinamente humano» –la apertura radical al ser– es más original que cualquier posible definición.

pretensión transhumanista, pero en sentido inverso: para el transhumanismo la superación de los límites de lo humano es una cuestión de proyecto (en consonancia con el pensamiento de Sartre, de Nietzsche o de Hegel), mientras que para Heidegger es una cuestión de origen: la apertura que supera la esencia de lo humano es anterior (y supera de esta manera) a toda especificación formal.

Es cierto que el transhumanismo reivindica a muchos de los autores que se han mencionado, de forma individual y en relación con aspectos particulares, sin embargo, renuncia a comprenderse como un paso más en un proceso complejo de desarticulación de la noción de «naturaleza humana». Su fuerte reivindicación del humanismo ilustrado es, a la vez, pertinente y algo superficial. Además, en este complejo recorrido, a la fe en el dualismo resultante de la absolutización de la interioridad mental y en el valor garante de certezas de la ciencia se suma la fe en el carácter perpetuamente proyectivo del desarrollo de la tecnología. La importancia de este último ingrediente, sin embargo, está subordinada a los dos primeros. En la formulación del principio de entropía, Max More lo deja claro: la tecnología es un medio que nos permite traducir en la práctica una serie de principios que, en origen, son muy anteriores a la aparición de la misma y, en cierto modo, independientes a ella.

*Philosophies of life rooted in centuries-old traditions contain much wisdom concerning personal, organizational, and social living. Many of us also find shortcomings in those traditions. How could they not reach some mistaken conclusions when they arose in pre-scientific times? At the same time, ancient philosophies of life have little or nothing to say about fundamental issues confronting us as advanced technologies begin to enable us to change our identity as individuals and as humans and as economic, cultural, and political forces change global relationships.*²⁸

Así, la tecnología no es más que un instrumento que posibilita la transición de lo que la tradición ha considerado como «humano» hacia lo «transhumano», y su importancia radica en esa función. En realidad, la posibilidad de esta transición se acepta como premisa y como principio en los numerosos campos de aplicación que se engloban en el movimiento. Estas premisas y principios los encontramos *in nuce* en la síntesis que hemos llevado a cabo en el apartado anterior. El rechazo enunciado por More a la tradición (plurisecular) es un rechazo a toda aquella tradición anterior a lo que él concibe como la formulación de un estándar o modelo científico funcionalmente capaz de sostener el desarrollo tecnológico suficiente para llevar a cabo la solución transhumanista (movimiento que, por su carácter formalmente progresivo nunca será parte de una tradición superable en este sentido). Por todo esto, llama la atención la reivindicación tan explícita que se hace sobre el humanismo ilustrado.

²⁸ M. MORE, «Entropy Institute Mission», *Entropy Institute*, 2011, en: <https://web.archive.org/web/20110806105153/http://www.entropy.org/principles.htm> [16-6-2021].

De esta tradición –por lo demás secularmente muy antigua y anterior a la revolución industrial, no digamos ya a la revolución tecnológica– se destaca el énfasis en el progreso; el carácter voluntarioso (o la exaltación de la voluntad humana como constructora del futuro); la superación de todos los lastres religiosos, sobrenaturales y cualquier otra explicación de las cosas que suponga el ejercicio de la fe; y la exaltación de la razón, la tecnología, el método científico y la creatividad humana (todas ellas por encima de la fe).²⁹ Del racionalismo se rechaza toda apuesta fundamental –incluso no filosófica– por un principio divino o religioso y se propone como «cura» a este problema frecuente en algunos autores modernos (la definición amplia de humanismo ilustrado de Max More incluye el pensamiento cartesiano) la epistemología crítica de Popper. La característica más destacable entre las muchas cualidades del humanismo ilustrado es su «perspectiva» sobre la naturaleza del progreso, que ha mantenido su vigencia (actualizada por los desarrollos tecnológicos). Sin embargo, el transhumanismo rechaza explícitamente la formulación hegeliana y marxista de progreso como una fuerza inevitable:

*Enlightenment thought contained a range of views about the nature of progress, ranging from a sense of its inevitability to the view that humanity had to work hard and persistently to maintain it. To this day, some transhumanists seem attracted to the iron logic of progress, often expressed in graphs showing accelerating technological progress. However, no one goes so far as to believe in genuine inevitability in the sense often attributed to Hegel and Marx.*³⁰

Este modelo de humanismo se revisa y se refina en el transhumanismo, pero sirve como base para imponerse a toda una suerte de elementos estructuralmente contrarios al progreso:

*Transhumanism continues to champion the core of the Enlightenment ideas and ideals –rationality and scientific method, individual rights, the possibility and desirability of progress, the overcoming of superstition and authoritarianism, and the search for new forms of governance– while revising and refining them in the light of new knowledge. The search for absolute foundations for reason, for instance, has given way to a more sophisticated, uncertain, and self-critical form of critical rationalism. The simple, unified self has been replaced by the far more complex and puzzling self revealed by the neurosciences. The utterly unique status of human beings has been superseded by an understanding that we are part of a spectrum of biological organisms and possible non-biological species of the future.*³¹

De nuevo, las ideas o ideales que definen la Ilustración son la racionalidad y el método científico, los derechos individuales, la posibilidad y desiderabilidad del progreso, la superación de la superstición y el autoritarismo, así como las nuevas formas de gobierno. Pero el transhumanismo propone una versión mejorada: se sustituye la búsqueda

²⁹ Cf. M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

³⁰ Cf. M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

³¹ Cf. M. MORE, «The philosophy of transhumanism».

da de un principio absoluto de racionalidad (que supondría una reflexión antropológica, al menos en clave subjetiva) por un principio de racionalidad crítica (es decir, de reducción de la racionalidad humana a su capacidad crítica), obviándose las dos peticiones de principio consecuentes a esta argumentación: la que exige esta sustitución y la que exige la racionalidad crítica cuando se propone como principio en sí misma.

Se afirma que el transhumanismo supera también el sujeto unificado, más sencillo, por una explicación más compleja, basada en las neurociencias. Por supuesto, esta complejidad no es más que una versión sofisticada del problema mente-cerebro, que es, a su vez, una última versión de un problema mucho más arraigado en la tradición antropológica occidental: el dualismo en la persona. El juicio de mayor o menor complejidad depende, por supuesto, de la consideración del autor del texto. Un recorrido por la historia del pensamiento muestra que, más allá de explicaciones monistas materialistas, resulta mucho más complejo desde una perspectiva metafísica y antropológica la explicación unitaria del sujeto humano que se muestra fenoménicamente complejo: con distintas dimensiones, facultades, aspectos psicológicos, culturales, etc. Por último, en vez de situar al ser humano en el horizonte y confín de lo espiritual y lo material (o lo divino y lo natural), lo sitúa entre los organismos biológicos y las «especies no-biológicas del futuro».

Se puede hacer un primer juicio valorativo de esta presentación en clave histórica, en relación con concepciones humanísticas muy anteriores. Muchas de estas ideas son versiones científicistas y mecanicistas de modelos humanistas y antropológicos anteriores (incluso de esos modelos tradicionales tan criticados), de los que se cogen elementos inconexos para tratar de ofrecerlos de forma unificada (con una unidad descriptiva, en ningún caso definitoria) en un sistema ideológico que pretende no serlo.

1) El punto fundamental de este argumento, la superación o «transición» más allá del humanismo clásico, no es realmente tal: lo que era una conexión de dependencia vertical, hacia lo superior y trascendente, se convierte en una conexión de dependencia horizontal, de lo humano respecto a un mejoramiento técnico progresivo. Sin embargo, la estructura que relaciona polarmente lo «necesitado o dependiente» respecto al elemento «redentor o salvífico». La fe en la divinidad se convierte en fe en la tecnología, con la única salvedad de que la fe en lo divino puede suponer una dimensión sobrenatural, mientras que la fe en lo humano solo exige una fe «natural». La trascendencia vertical es sustituida por una trascendencia horizontal, pero no se supera la tensión intrínseca al trascender, solo se rebaja su punto de fuga, que permanece indeterminado.

2) La división entre la conciencia humana y su soporte biológico (por tomar la metáfora frecuentemente usada en el transhumanismo respecto al soporte informático y los datos) es resultado de una larguísima tradición que parte oficialmente con el racionalismo, pero cuyas raíces se hunden hasta el debate gnoseológico del siglo XIII, especialmente en la propuesta de Duns Scoto y su posteridad objetivista. Esta tradición secular –insistamos en este aspecto– recorre toda la modernidad, entra en la contem-

poraneidad y alcanza la posmodernidad, aunque probablemente alcance su eje más elevado con el idealismo alemán y sus herederos inmediatos. La elección del racionalismo crítico, atribuido a Karl Popper, no es más que una versión neopositivista de este mismo desarrollo.³² El uso del elemento racional o mental como «información subjetiva» que podría extraerse de su soporte biológico e implantarse en un soporte artificial responde, en última instancia, a una concepción que, obviando la naturaleza del soporte (biológico o no), entiende lo realmente identificativo del sujeto como una información mental, es decir, como un ejercicio global de la racionalidad absoluta.

3) La exaltación de la ciencia como criterio de la verdad es una consecuencia de este tipo de fundamentación racional. El cientificismo es también más antiguo que Descartes, pero alcanza su punto de mayor exuberancia con el racionalismo y el empirismo moderno, y su punto álgido con la *Crítica de la razón pura* de Kant. Tras el desencanto en este sentido protagonizado por el romanticismo, volvió a surgir una corriente científicista, desvinculada del gran flujo de la filosofía y focalizado en grupos neopositivistas y neoempiristas. En el ámbito filosófico más cercano a los científicos este cientificismo se ha visto reforzado y enriquecido hasta convertirse en una especie de dogma declarado: solo la ciencia (el método científico) es garantía de verdad, solo la matemática (o sus versiones lógicas y el lenguaje computacional) es un lenguaje adecuado para manifestar proposiciones científicas, y esto se comprueba por el carácter funcional y eficaz de la tecnología y su desarrollo.

4) La aceptación de la reflexión y del debate filosófico, especialmente en lo concerniente a las consecuencias éticas de acciones concretas en el progreso de los distintos campos o empresas abarcadas por el movimiento transhumanista, queda acotado por una serie de premisas tecnocientíficas impuestas como dogma.³³ Esta dicotomía metodológica, asumida sin manifestar preocupación alguna, tiene el mismo sabor que la escisión espinoziana de filosofía o ciencia y teología o religión: en el transhumanismo la fuerza dogmática o verificativa es asumida por la ciencia –o por cualquier forma de conocimiento aceptado como tal–, mientras que la filosofía debe abandonar cualquier esfuerzo universalista o cualquier pretensión dogmática y aceptar un papel de foro abierto para la reflexión moral, en clave fundamentalmente ideológica, abriendo un espacio adecuado para el diálogo con otras formas ideológicas colindantes, como el movimiento feminista o el movimiento ecologista. De esta forma, más que una superación de la religión lo que acontece es la transformación del elemento filosófico o re-

³² Cf. R. F. FEBRER, «The realist claim of fallibilism: A critique of the realism of Karl Popper». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* [Madrid], LXIX/261, 2013, pp. 855-868, 865.

³³ La constitución de este dogmatismo científico no estaría, en cualquier caso, sometido a la crítica racional postulada como principio de unidad subjetiva, como sí sucedía en el racionalismo de Leibniz, por ejemplo, si bien este daba más importancia a la deducción lógica-matemática, mientras que en el cientificismo actual los filósofos de la ciencia o los científicos filósofos aceptan, de forma algo arbitraria, los métodos que están dispuestos a implicar en sus propias justificaciones.

flexivo del movimiento en la forma ideológica que sustituye a la religión, con elementos estructurales análogos a los que tenía la religión para los pensadores racionalistas.

5) Llama la atención que More denuncie que se haga crítica del transhumanismo según la falacia del «hombre de paja»: por medio de una construcción no contrastada y equívoca de ciertos elementos mal explicados para atacarlo en su superficie o sin entrar en diálogo con el fondo de la cuestión. Llama la atención porque él hace exactamente lo mismo con todo aquello que rechaza explícitamente: la religión, el humanismo clásico, el cristianismo –de forma más o menos velada–, la teología y la metafísica o la antropología con fundamento metafísico. Muchos de los valores que él atribuye a la Ilustración o al movimiento transhumanista son valores ya presentes en el cristianismo o en otras religiones, y por supuesto, en la metafísica tradicional. La confianza en el progreso es una actitud moderna, pero la apertura del ser humano al progreso es algo propio de la tradición socrática y, de una manera sublimada, de la religión católica, que incluso entiende la historia como un camino progresivo hacia la patria definitiva. Lo verdaderamente característico del movimiento transhumanista es la indefinición de su proyecto en sentido amplio –por supuesto que muchos de los proyectos particulares incluidos en él tienen metas definidas a corto o mediano plazo–. Sin embargo, el movimiento transhumanista decide apostar por un proyecto de constante progreso en el desarrollo técnico, apuesta que solo puede explicarse por un acto de fe, en el sentido natural del término. La pretensión de racionalidad está presente en el cristianismo desde sus inicios, llegando con frecuencia al extremo del racionalismo –una actitud sin precedentes en la tradición religiosa anterior–. Para los pensadores cristianos de todos los tiempos la armonía entre fe y razón es de vital importancia y hacen de este tema objeto explícito de una reflexión teórica con siglos de desarrollo y con una profundidad difícilmente igualada por los filósofos contemporáneos. En cualquier caso, los transhumanistas no hacen crítica de todo esto. Asumen, en el mejor de los casos, las críticas de otros y simplemente ponen de manifiesto su carácter de «lastre cultural» que contradice el «impulso progresista» de un pensamiento cientificista ateo o arreligioso.

6) La pretensión de elevación «trans» o «meta» humana –en una postura deliberadamente horizontal, para evitar cualquier signo de trascendencia– es igualmente común, al menos como inspiración redentora, a todo el pensamiento occidental. Llama la atención la premura con la que pretenden distanciar el progreso del proyecto transhumanista del progreso determinista, tal y como ellos lo entienden postulado en el pensamiento de Hegel y de Marx. Su apuesta por la indefinición de un progreso valorado en sí mismo, pero sin la aceptación explícita de un punto de llegada, les permite hablar de «extropía» más que de utopía y rehuir así toda vinculación con un sistema social, político o religioso determinado. Sí pretenden una respuesta social y política a su movimiento: una renovación de toda la humanidad a imagen de ese progreso postulado. Las consecuencias deberán ser una política, una sociedad, una economía, una jurisprudencia, en definitiva, una visión del mundo renovada a imagen y semejanza del *homo*

transhominis. De nuevo, toda esta agenda, así postulada, se parece a la promesa de un movimiento religioso laicizado: una nueva utopía cuyo eje evolutivo consiste en el desarrollo de un medio instrumental (como es, en definitiva, toda tecnología). La diferencia entre este sentido de trascendencia y otros (como en la religión cristiana) es que esta trascendencia es paradójicamente inmanente, completamente sujeta a un devenir frágil por depender de principios materiales. Por fin, el afán de inmortalidad que se descubre en muchos de los proyectos transhumanistas es tan antiguo como el ser humano. El afán de inmortalidad en esta vida, en este mundo, en cambio, es un síndrome más cercano a nosotros en el tiempo y que responde exactamente a las mismas motivaciones religiosas, pero con los límites impuestos por el materialismo adoptado como sistema fideísta propio.

7) Por último, el acento que el transhumanismo pone en el ejercicio constructivo de la libertad humana (autoconstructivo, incluso, por medio de «mejoras» físico-biológicas, mentales o técnico-artificiales) y en sus resultados como garantía definitiva de la verdad ideológica de su apuesta técnico-cientificista es también un producto heredado por el idealismo moderno. En el fondo, todas las construcciones ideológicas contemporáneas se basan en priorizar el ejercicio de la libertad sobre la verdad, haciendo depender esta de aquel, de forma que la verdad será siempre fruto de un diseño de la libertad humana y no un descubrimiento de la realidad que se debe aceptar por un sujeto que es capaz de adecuarse a ella (lo cual supondría poner en tela de juicio algunos de los principios que se asumen como premisa).

Estas consecuencias podrían extenderse más y podrían plantearse de forma más sistemática y profunda. El abordaje analítico del transhumanismo encontrará muchos más elementos de análisis histórico que evidenciaría que este movimiento no es una revisión original de la Ilustración en la actualidad, sino más bien un cúmulo algo sincretista de elementos de muchas propuestas humanísticas que se han desarrollado, sobre cuestiones planteadas en la Antigüedad y en la Edad Media, y que se responden de forma fragmentaria en la modernidad. La apuesta formal que se hace por el racionalismo cientificista, por el materialismo mecanicista, por el dualismo antropológico, por el progresismo extrópico y ateo parece exigir una respuesta por parte de una filosofía que proponga una razón abierta, capaz de integrar, de forma adecuada y sin reduccionismos, las distintas dimensiones del ser humano con el progreso técnico-científico y con los grandes valores de la tradición humana que sirven de base indispensable para cualquier proyecto que merezca la pena plantear para el futuro.

Bibliografía

M. ASLA, «El transhumanismo (th) como ideología: ambigüedades y dificultades de la fe en el progreso». *Scío* [Valencia], XV, 2018, pp. 63-96.

- M. ASLA, «Acerca de los límites, imperfecciones y males de la condición humana: el biomejoramiento desde una perspectiva tomista». *Scientia et Fides* [Buenos Aires], VII/2, 2019, en: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/58294> [9-6-2021].
- C. FABRO y C. FERRARO, *L'anima: introduzione al problema dell'uomo*. Segni: EDIVI, 2007.
- R. FAYOS FEBRER, «The realist claim of fallibilism: A critique of the realism of Karl Popper». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* [Madrid], LXIX/261, 2013, pp. 855-868.
- F. FERRANDO, «Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms: Differences and relations». *Existenz* [Nueva York], VIII, 2014, pp. 26-32.
- L. M. P. GARCÍA y J. Á. G. CUADRADO, «Modernity and postmodernity in the genesis of posthumanism». *Cuadernos de Bioética* [Madrid], XXV/85, 2014, pp. 335-350.
- M. GONZÁLEZ VALLEJOS, «Filosofía de la cruz en Hegel». *Veritas* [Valparaíso], XLII, 2019, pp. 9-28.
- A. MARCOS, «Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo». *ArtefaCToS. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología* [Salamanca], VII/2, 2018, pp. 107-125.
- A. MARCOS y M. PÉREZ-MARCOS, «Caverna 2.0. Las raíces dualistas del transhumanismo», 2019, en: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/58291> [9-6-2021].
- M. MORE, «Transhumanism: A futurist philosophy». *Extropy*, VI, 1990, en: <https://web.archive.org/web/20051029125153/>; <http://www.maxmore.com/transhum.htm> [9-6-2021].
- , «Extropy Institute Mission». *Extropy Institute*, 2011, en: <https://web.archive.org/web/20110806105153/>; <http://www.extropy.org/principles.htm> [16-6-2021].
- , «The philosophy of transhumanism», en: *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. Nueva Jersey: Wiley-Blackwell, 2013.
- E. POSTIGO SOLANA, «Bioethics and transhumanism from the perspective of human nature». *Arbor* [Madrid], CXCIV/792, 2019, p. 507a.
- J. PUGH, «The disappearing human: Gnostic dreams in a transhumanist world». *Religions* [Basilea], VIII, 2017, p. 81.
- R. RANISCH y S. SORGNER *Post- and transhumanism: An introduction*. Fráncfort: Peter Lang Edition, 2014.
- M. E. RUGGIANO, «Da homo erectus a homo Deus. Breve riflessione sulle nuove religioni scientifico-tecnologiche: il Transumanesimo», 2021, en: <https://core.ac.uk/display/427147741?source=2> [9-6-2021].
- B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*. Madrid: Editorial Verbum, 2019.
- VV. AA., «Transhumanist FAQ», *Humanity+*, en: <https://humanityplus.org/transhumanist-faq/> [9-6-2021].

Francisco Javier RUBIO HÍPOLA

María Idoya ZORROZA HUARTE

Universidad Pontificia de Salamanca

izorrozahu@upsa.es

N.º ORCID: 0000-0002-3195-4101

DOI: 10.34810/comprendrev24n1id399256

Article rebut: 25/11/2021

Article aprovat: 07/02/2022

Resumen

Ante el problema de los nuevos feminismos, autojustificados al asumir paradigmas de filosofías postmodernas, se responde desde una posición metafísica. Partiendo de la metafísica de Xavier Zubiri se expone la estructura radical de la persona entendida como sustantividad con una esencia abierta. Desde ella se articula lo que es como naturaleza y como libertad, yendo más allá de un feminismo de la igualdad (que renuncia a hablar de naturaleza).

Palabras clave: feminismo, naturaleza, esencia, sustantividad, persona, libertad, existencialismo, postmodernidad.

Metaphysics, postfeminism and person's radical structure

Abstract

The article addressed the problem of new feminisms, which are self-justified by assuming paradigms of postmodern philosophies, and it answer them from a metaphysical position. The starting point is the Xavier Zubiri's Metaphysics, in with is exposed the radical structure of the person understood as a substantivity with an open essence. Since here, it is articulated what is human being as nature and as freedom, going beyond a feminism of equality (which renounces to talk about nature and essence).

Key words: feminism, nature, essence, substantivity, person, freedom, existentialism, postmodernity.

1. El problema del feminismo

En pleno siglo XXI son vigentes las palabras de Xavier Zubiri cuando analizaba «nuestra situación intelectual»¹ y la definía como circunstancia *paradójica*, si las aplicamos a la cuestión de la *mujer*.

Por un lado, no hay momento similar en la historia en la que *de iure* y *de facto* se haya reconocido de una manera generalizada y extendida a la mujer una posición igualitaria en dignidad, funciones, libertades, oportunidades, logros y derechos por comparación a los del varón. Se ha superado, así, en los países más desarrollados,² una fractura cronificada por filosofías, ideologías o prácticas que hacían de ella un ser humano de segundo nivel o que, por estar *idealizado*, es convertido al mismo tiempo en un ideal platónico y en su caricatura.

Por otro lado, el otrora movimiento que programáticamente lideró la lucha por los derechos, libertades y reconocimientos de la mujer (desde que Olympe de Gouges³ en 1791 buscara, con la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, lograr los mismos hitos⁴ que la *Déclaration des hommes et des citoyennes* de 1789) es cada vez más puesto entre paréntesis, si no directamente rechazado, por la deriva radical de sus planteamientos que lo han disgregado además en múltiples versiones irreconciliables. Y cuando estos derechos se promocionan en aquellos lugares en los que la igualdad de oportunidades sin discriminación de género (lo mismo que el acceso a la educación, la salud, la garantía de bienestar para los menores y un nivel de vida garantizado) todavía no se ha alcanzado, su búsqueda no siempre sigue las banderas del *feminismo*, y si se

¹ X. ZUBIRI, «Nuestra situación intelectual». *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944 (utilizo la 8.ª edición de Madrid: Alianza, 1981).

² La vinculación de pobreza y marginación de la mujer es uno de los temas subrayados por las Naciones Unidas, especialmente porque le dificulta el acceso a la educación, la independencia y la autonomía, y mantiene lacras como el matrimonio en edad infantil: UNICEF, *Ending child marriage: Progress and prospects*. Nueva York, UNICEF; 2014, y las publicaciones en UNWoman.

³ La *Declaración* de 1791 partía de la idea de que, pese a la diferencia de naturaleza, la dignidad y roles ante la sociedad y el derecho debían ser de igualdad: «La mujer nace libre y permanece igual al hombre en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden estar fundadas en la utilidad común», etc.

⁴ Por poner un ejemplo, a la *Declaración* de 1791 le siguió la *Vindication of the Right of Women* (1792). La ONU declaró en 1967 la *Declaración sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer*, 1975 fue el Año Internacional de la Mujer donde se aprobó el primer plan de acción mundial y el *Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer: Igualdad, Desarrollo y Paz*. En 1995 tuvo lugar la *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing*, de la ONU. La Asamblea General de las Naciones Unidas del año 2000 dio el título *La mujer en el año 2000: igualdad entre los géneros, desarrollo y paz para el siglo XXI*. Esa igualdad fue un objetivo para la ONU (2002-7) con logros limitados según el informe de la UNESCO, *Gender equality in basic education in Latin America and the Caribbean: State of the art* (Chile, 2002) y evaluado en cuanto a Educación en el *Informe de Seguimiento de la EPT en el mundo 2009. Superar la desigualdad* (París, 2009). Pese a ser la igualdad de sexos un Objetivo de Desarrollo Sostenible de aquí a 2030, siendo optimistas se necesitará todavía mucho para lograrlo según el *Global Gender Gap Report 2020* elaborado por el World Economic Forum. Cfr., en España, el estudio del Instituto Nacional de Estadística *Mujeres y hombres en España*, que analiza en el 2021 la brecha entre sexos.

hace, se *matiza qué no se quiere defender con ello*,⁵ dentro de un movimiento que presenta una faz tan múltiple y variable como la *realidad líquida* de la que nos habla Bauman.⁶

En la búsqueda de marcos de justificación teóricos, el feminismo ha ido ensayando distintas opciones ideológicas; algunas de ellas, en su radicalidad, dejan fuera no solo la autocomprensión de muchas mujeres (qué son, qué quieren, cuál es su papel en el mundo), sino que también parecen construirse para derruir cualquier forma de *lo femenino*.

Desde comienzos del siglo XXI, el feminismo vive una situación de gran complejidad y confusión:⁷ es «el nuestro un tiempo en que abunda la literatura de género [...] pero guiada, en general, por una brújula alocada que no sabe bien dónde marcar el norte de la verdad».⁸ De hecho, hoy propiamente no puede hablarse en sentido propio de *feminismo*, sino de múltiples y variados *feminismos*, sometidos cada uno de ellos a distintas valoraciones.⁹ Acoge, a grandes rasgos, un feminismo (tradicional) que busca la igualdad de oportunidades y de derechos a nivel social y jurídico; frente a un feminismo que ha ido autoexplicitándose asumiendo paradigmas e ideales modernos o postmodernos de diverso cuño (socialismo, marxismo, constructivismo, postmodernismo, etc.).

Esta alianza o asunción de paradigmas postmodernos está siendo criticada incluso desde dentro de las líneas del feminismo como una posición inadecuada e incluso per-

⁵ Para mí ha sido iluminador que mujeres que con su carrera cinematográfica o musical han roto estereotipos, y barreras que impedían esa igualdad entre varones y mujeres (Susan Sarandon, Emma Watson, Shailene Woodley, Lady Gaga, Sarah Jessica Parker, Natalie Portman, Keira Knightley, Beyoncé o Gwyneth Paltrow), entrevistadas para un semanario español (I. DÍAZ, «El feminismo es cool», *Mujer Hoy*, 11 de octubre de 2014), sin dejar de defender esa igualdad de oportunidades no quieren *declararse feministas*, e incluso responden con claro rechazo a cualquier pretensión de que se las identifique con una de las muchas variantes de dicho movimiento.

⁶ Z. BAUMAN, *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005; *Modernidad líquida*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2015. Una panorámica: M. J. GUERRA PALMERO, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*. Madrid: Editorial Complutense, 2001; J. HAALAND MATLÁRY, *El tiempo de las mujeres. Notas para un nuevo feminismo*. Madrid: Rialp, 2000.

⁷ A lo largo de estos más de 200 años la lucha por los derechos de las mujeres no ha dejado de defenderse en los distintos foros; esta defensa no se ha hecho —ni individual ni colectivamente— bajo una misma bandera (J. I. SARANYANA, *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina*. San José [Costa Rica]: Editorial Promesa, 2001). Hoy no es posible hablar del feminismo, sino a lo más de *feminismos*: cultural, liberal, radical, ecofeminismo, de la igualdad, de la diferencia, marxista, socialista, separatista, filosófico, psicoanalítico, estructuralista, constructivista, *queer*, transfeminismo, feminismo salvaje, ensimismado, disidente, biofeminismo, etc. Todos ellos y algunos más son nombres que nos posicionan ante un mapa complejo: G. SOLÉ ROMEO, *Historia del feminismo (siglos XIX y XX)*. Pamplona: EUNSA, 2011; G. RITZER, (ed.). *Encyclopedia of social theory*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2005; C. ABAD CADENAS, «Disidentes y visionarias de los nuevos feminismos». *Arbor*, 192/778, 2016, pp. 1-9.

⁸ I. RIEGO DE MOINE, «Identidad y misión de la mujer. El aporte personalista de Edith Stein», en: U. FERRER, *Para comprender a Edith Stein*. Madrid: Palabra, 2008, p. 267; cfr. M. ROIG, *El feminismo*. Barcelona: Salvat, 1986, pp. 19 y ss.

⁹ A. CABALLÉ, *El feminismo en España. La lenta conquista de un derecho*. Madrid: Cátedra, 2013, p. 24; J. FREEDMAN, *Feminismo. ¿Unidad o conflicto?* Madrid: Narcea, 2004, p. 15.

judicial para las iniciativas positivas y futuras del feminismo, pues «un sector del feminismo ha establecido una alianza intelectual y política con la postmodernidad al concluir que esta corriente interpreta más adecuadamente la realidad y ofrece una estrategia política más incluyente y menos normativa. De otro lado, el pensamiento feminista que se inscribe en la tradición de la igualdad ha señalado que la postmodernidad no ha proporcionado al feminismo ninguna herramienta crítica nueva» nos dice Cobo.¹⁰ El contexto teórico de la postmodernidad introduce al feminismo en una dialéctica de la oposición que distorsiona la realidad antropológica básica.

Ese feminismo de la oposición recupera los ideales de la izquierda (lucha de clases, dialéctica señor-siervo; opresor-oprimido; actividad productiva-actividad reproductiva, etc.) profundizando en la noción de *diferencia entre géneros* que el pensamiento moderno había expresado como dual y opuesta —desde el ámbito de la educación en Rousseau (frente al *Emilio*, la educación de *Sofía*), repetida por Kant y el idealismo hasta Hegel—:¹¹ la *diferencia* entre varón y mujer como dos *formas* de vivir la humanidad (constatada a nivel biológico y ratificada por la educación, el reconocimiento social y la definición de roles y paradigmas de acción e identificación social) exigía una *subordinación* de una de las formas a la otra (por su imperfección) y subrayaba la inferioridad de uno de los términos respecto del otro.

Por otro lado, se plantea un *feminismo de la igualdad*, que —si obvia la radicalidad metafísica del ser personal—, defiende la igualdad a nivel esencial e incluso de dotación natural.¹² Para ello, se minimiza cada vez más la definición biológica de la naturaleza humana como femenina o masculina, para poner todo el foco de identidad y realización en la *libertad*. Las diferencias entre sexos se convierten en diferencias de género, construcciones sociales impuestas, interiorizadas y asumidas que se definen polarizadas en una dualidad entre lo masculino y lo femenino. Históricamente, en el camino recorrido por la reivindicación del feminismo, se ha rechazado la vinculación de sexo y maternidad, se ha renunciado también a una *maternidad* no solo biológica sino como

¹⁰ R. COBO, «El declive de la postmodernidad: falta de plausibilidad del feminismo postmoderno». *La Aljaba*, 7, 2002, pp. 55-77; cfr. también: F. B. GALLEGU PÉREZ DE SEVILLA, «Irradiación de poder y transferencia de sacralidad: una reflexión sobre la filosofía moderna y sus consecuencias políticas». *Cauriensa*, 13, 2018, pp. 361-394. Sobre feminismo y postmodernidad: J. BALLESTEROS, «Postmodernidad y neofeminismo. El equilibrio entre *anima* y *animus*», en: *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 2000; «El paso del feminismo de la igualdad al neofeminismo de la complementariedad como respuesta a los retos de la sociedad contemporánea», en: A. APARISI; J. BALLESTEROS (eds.). *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*. Pamplona: Eunsa, 2002, pp. 15-24.

¹¹ J. CRUZ CRUZ, *Sexualidad y persona: orígenes modernos de un debate sobre el amor, Kant, Fichte y Hegel*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.

¹² Han asumido que todo *lo femenino* es una creación cultural y proponen anularlo asumiendo modos y valores exclusivamente comprendidos como *masculinos*. Sin embargo, hoy en día hay un fuerte rechazo a estas versiones de feminismo. Cfr. L. POLO, *Epistemología, creación y divinidad*. Pamplona: Eunsa, 2015, p. 150; *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, en: *Obras completas, x*. Pamplona: Eunsa, 2016.

forma de ser (una antropología y una ética del *cuidado* asociado a lo femenino), para adoptar, en un primer momento, la actividad realizadora de lo masculino, y en un segundo plano, dar un salto y superar el último vestigio de definición biológica en la negación de una naturaleza como punto de apoyo a la libertad de autodeterminación (aceptando solo una naturaleza como residuo material fácil o plásticamente manipulable) hasta romper no solo con un modelo polarizado de ser persona (masculino vs. femenino), sino también con un modelo dual.¹³

Esta última deriva, como ocurre con un buen número de posiciones intelectuales postmodernas, confirma el diagnóstico expresado por Zubiri al afirmar que quien vive en nuestro tiempo «Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea», dejándonos en «una situación estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea».

Si la nuestra es una situación *metafísica*, al problema del feminismo debe responderse también desde un planteamiento *metafísico* en dos direcciones:

a) La primera, la realización de una metafísica de la unidad y la diferencia que no identifique «diferencia» con «subordinación». Con ella se puede defender una diferencia no ordenada (donde se subordina uno de los sexos al otro) que pone en riesgo la unidad.¹⁴ Esta propuesta está siendo desarrollada –con distinta fortuna– desde la asunción de posiciones metafísicas en ontologías contemporáneas, unas vinculadas a la tradición analítica, algunas antropologías metafísicas o antropologías trascendentales que defienden el carácter constitutivo de la diferencia sexual, al mismo tiempo que la complementariedad de ambos sexos, especialmente en una acción común, como es la familia, la empresa o la construcción de una comunidad.¹⁵

b) La segunda, la articulación metafísica en el ser humano de naturaleza –como algo dado– y lo construido, elaborado, realizado o definido mediante la libertad. Esto es relevante porque un recurso utilizado para superar la diferencia entre sexos ratificada

¹³ G. SOLÉ ROMEO, *Historia del feminismo (siglos XIX y XX)*, p. 19. Debería distinguirse el movimiento que buscaba destruir una estructura de privilegios selectiva, de aquel que plantea la supresión de toda diferencia en una eterna oposición entre varones y mujeres, y de relaciones de poder entre ellos: ser «promujer pero no antihombre», busca «destruir la jerarquía masculina, no el dualismo sexual». La cuestión del feminismo en su pluridireccionalidad ha llegado también a otros ámbitos científicos, como el reciente monográfico de *Carthaginensia*, en particular: M. VIDAL QUINTERO, «Cuando las diferencias son pocas, pero no marginales, Género, identidad y diferencia en la teología feminista española», *Carthaginensia*, 37/72, 2021, pp. 509-540.

¹⁴ Es expresivo el título de: J. GRAY, *Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 2011.

¹⁵ De entre ellas destaco: B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Mujer, ¿quién eres?*, 4 vols. Piura (Perú): Universidad de Piura, 2021.

por las diferencias «naturales» (tradicionalmente interpretada como subordinación o inferioridad) ha sido la reducción del peso de lo biológico o corporal (lo «natural») en la configuración de la identidad humana. De esta manera, la histórica subordinación no provendría de una diferencia biológica,¹⁶ sino de la proyección sobre los individuos de roles o paradigmas sociales que sí pueden ser revisados y modificados.¹⁷ Esta estrategia de minimizar lo dado natural es coherente con las propuestas tanto existencialistas¹⁸ como nihilistas,¹⁹ en las que afirmar la realidad de una naturaleza o de una esencia implica renunciar a la libertad que define a la persona. En ambos casos, para defender la igualdad debe rechazarse (o declararse insustantiva) toda diferencia. Sin embargo, la evidencia de una realidad sustantiva *ante la que* la libertad humana debe posicionarse, *desde la que* se abre el espacio de su ejercicio de autodeterminación y *con la que* define su propia realidad única y diferenciada es tan clara como necesario dar una respuesta metafísica en la que lo ganado por la libertad (tanto el espacio de lo recibido por el individuo: estructuras morales, sociales, culturales;²⁰ como lo ganado por el ejercicio de su libre determinación) no responda a categorías accidentales, sino que expresen su valor también *constitutivo* en la definición de sí como realidad.

2. Un presupuesto que superar: libertad contra naturaleza

Cada vez se conocen más los dinamismos internos del ser humano que refuerzan la consideración de que, como realidad, es una unidad holística, compleja y estructurada. Por ejemplo, desde la psicología y las neurociencias se están presentando resultados que vinculan la definición biológica sexuada con su influencia en la configuración de un

¹⁶ Se remonta a la biología de Aristóteles, a) el elemento racional es de varón y mujer; b) pero son diferentes en la unidad de una comunidad (natural: con vistas a la generación) donde la hembra tenga una naturaleza inferior (*De generatione animalium*, 715a-729a) y se relacionen entre sí como lo activo y lo pasivo, forma y materia, superior e inferior (737a, 728a, 775a), en contradicción en vez de en contrariedad. La diferencia biológica será la razón de una diferencia de tratamiento en la *Política* (1254b) donde entre varón y mujer hay una relación de dominio político entre quien gobierna o rige y quien es regido.

¹⁷ El sexo como una categoría sociológica, no ontológica, parte de las tesis de Simone de BEAUVOIR «no se nace mujer, se llega a serlo» (*El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. Madrid: Cátedra, 2015, p. 371: concluye Thomas LAQUEUR su estudio (*La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 413): «en el fondo, el contenido del discurso sobre la diferencia sexual permanece al margen de los hechos y es tan libre como un juego del espíritu».

¹⁸ J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 2009. El existencialismo de M. HEIDEGGER, donde el ser humano se revela como *Existencia* y no como *esencia* está expresado en *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1968.

¹⁹ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Barcelona: Ediciones Brontes, 2012.

²⁰ Justamente, por ser realidad *abierto* la realidad humana va cobrando formas concretas de realizarse a través de la incorporación (en un entorno social) de modos de acción. Incorporarlas, en sentido fuerte de la palabra, implica hacerlas parte constitutiva de su propia realidad, frente a la versión sustancialista que las contempla solamente como diferencias accidentales. Y al integrarlas, modifican el marco de actuación de la misma realidad.

cerebro que muestra diferencias entre el comportamiento masculino y femenino,²¹ y, por tanto, que también afecta a las dimensiones psicológica, intelectual y derivadamente existencial y personal del ser humano como varón y como mujer.

Al mismo tiempo, se da en el discurso ideológico postmoderno un rechazo de la preexistencia de una *sustancia* o *naturaleza* que dicte a la libertad su espacio de movimiento o el alcance de su determinación. Herederos del existencialismo de Heidegger y de Sartre, se oponen a toda noción consistente de *naturaleza humana*, concebida al modo moderno: «El hombre es poseedor de una naturaleza humana; esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal, el hombre [...]. Así, pues, aquí también la esencia del hombre precede a esa existencia histórica que encontramos en la naturaleza».²²

La exaltación de la dignidad humana propuesta desde el humanismo del siglo XV, vinculando dignidad y libertad, llega durante el siglo XX a la siguiente disyuntiva: si somos *naturaleza* (sea esta entendida como algo material, o biológico, o de cualquier otra manera) no somos libres; si somos libres, *no somos naturaleza*.

Así —continúa Sartre— «hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y [...] este ser es [...] como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el ser humano empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. [...] tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho».²³ De este modo, «el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es y hacer recaer sobre él la responsabilidad total de su existencia».²⁴

²¹ Cfr., por ejemplo, M. VAN DEN WIJNGAARD, *Reinventing the sexes: The biomedical construction of femininity and masculinity*. Indiana: Indiana University Press, 1997; por reacción a los trabajos de, por ejemplo, Judith BUTLER, en *Gender trouble (El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad)*. Barcelona: Paidós, 2007) o Thomas LAQUEUR (*La construcción del sexo*) tomando como punto de partida «the production of knowledge in neuroendocrinology of behaviour and focus on the body of knowledge about the differentiation of the brain into male or female traits and the consequences for feminine or masculine behaviour», p. 4. La tesis de que no se nace varón o mujer, sino que se llega a serlo: «This thesis was contradicted by knowledge developed through biomedical research. Since 1959, biomedical researchers have described how the sexual organs bathe the embryo with hormones in the womb, resulting in the birth of an individual with a *male or a female brain*»; p. 4; «Scientist identified a distinctively male or female brain to predict future behavioral development in a masculine or feminine direction», p. 5, como la carrera que se estudia, habilidades científicas y/o lingüísticas.

²² J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, p. 30.

²³ J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, pp. 30-31.

²⁴ J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, p. 33. Se podría traducir como una existencial forma de entender la expresión latina *causa sui*: cfr. M. I. ZORROZA, J. PEIRÓ, «La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino», *Cauriensia*, 9, 2014, pp. 435-449. Como señala J. A. SPIERING, «*Liber est causa sui*: Thomas Aquinas and the maxim 'the free is the cause of itself'», *The Review of Metaphysics*, 2011, 1: para Descartes y el pensa-

Luego si no somos nada hasta que no lo hagamos existencialmente, toda diferencia entre varón y mujer solo puede radicar en una construcción cultural, obra en último término de la acción humana. Y en consecuencia, la diferencia como subordinación procede de la injusta dominación histórica y cultural de unos (los varones) sobre otros (las mujeres) en una dinamicidad relacional que debe ser *invertida* o *anulada*.

Llevado a su extremo, no solo se trata de romper el predominio de un sexo o de un género sobre otro, sino incluso de la ruptura de toda binariedad sexual. La ruptura del *binarismo* sería la caída de la última imposición de una naturaleza dada, de una realidad biológica que se impone a la persona, quien, como existencia, rechaza toda dimensión de *lo dado*.²⁵

En el fondo se rehúye la noción de sujeto y naturaleza por la identificación del *yo* con una sustancia, cosificada y estática, o del *yo* con la realidad corporal biológica (impuesta) y sus determinaciones, que llevan también al ser humano fuera de sí mismo, porque responden a una dinámica previamente determinada que no deja espacio a la identificación como logro de un *yo libre*.

Este problema es vital para el feminismo. La ruptura con la noción de naturaleza es un paso necesario para muchas de las proclamas feministas. Por un lado, la diferenciación de sexo y género que hace de este una realidad autorreferenciada cuyo único fin es el de dar satisfacción al deseo de autorrealización (de manera circular), quedando el sexo reducido a aquella dimensión que el ser humano sí puede dominar: la reconstrucción de una apariencia de genitalidad (no funcional, por supuesto) gracias a los avances de la medicina y a la plasticidad de la corporalidad humana, que se deja transformar por la manipulación quirúrgica y los avances en los conocimientos del funcionamiento hormonal y corporal, farmacológico, fármaco-ortopédico del propio cuerpo liberado de toda rigidez identitaria. Llega incluso más allá de la binariedad sexual,²⁶ según Binetti,²⁷ a tantos géneros como fantasías identificadoras, «a demanda», abriendo el mercado experimental de los cuerpos diseñados médico-quirúrgico-farmacológica-

miento moderno hablar de libertad inclina la dirección a considerarla como una autocreación [*self-creation*]; ha expresado también esa causalidad aplicada a la libertad: A. VIGO, «Libertad como causa», *Anuario Filosófico*, 43/1, 2010.

²⁵ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, pp. 23-35: «Yo os enseñé el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. [...] Establecer valores nuevos [...]. Conquistar libertad [...]. Arrogarse el derecho de establecer valores nuevos [...]. Para el juego de la creación, hermanos, se requiere un santo decir sí. El espíritu quiere hacer ahora *su* propia voluntad; perdido para el mundo, se conquista ahora *su* propio mundo».

²⁶ El intento de quebrar toda determinación de género en un imaginario plural, constructivista y fluido; la red social Facebook ofrece a los ciudadanos británicos 71 opciones de género distintas, haciendo de la identidad un «patchwork» construido de fragmentos identitarios sacados de las revistas, las redes, los resultados performativos de quienes quieren vivir haciendo de su vida un arte-espectáculo, etc. (N. ALTERA, *Sex vs gender. Plus a practical guide. 'How to create a gender neutral environment'*. Nate Altera, 2021).

²⁷ M. J. BINETTI, «Del género a los bio/cis/trans/tecno/post-géneros: el paradójico destino de una extrapolación sociologista». *Revista de Investigaciones Feministas*, 12/1, 2021, pp. 191-201.

mente a géneros cis, trans, bio, etc., a lo asexuado o, incluso, a la identificación fantasmiosa (solo en rasgos estereotipados y superficiales) con otras especies e incluso con figuras míticas o simbólicas.²⁸ Esto está dentro de ese «explorar las maravillosas posibilidades técnicas» de las que nos hablaba Zubiri en *Nuestra situación intelectual* como expresión de ese «transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima».²⁹

Como se puede ver, la discusión se ha dirigido al rechazo de una naturaleza en el ser humano, una naturaleza y una sustancia, porque se haría inviable la descripción del ser humano como libertad. Es la renovada posición que contrapone naturaleza y cultura, esencia y libertad. La posición postmoderna nos sitúa en la necesidad de replantear metafísicamente que, si podemos hablar de realidad en el ser humano, esta solo puede ser una realidad líquida, porque toda otra forma de sustancia o realidad consistente es incompatible con el carácter radicalmente libre.

Pero la cuestión –se puede señalar– está mal planteada. Porque como señalaba Binetti,³⁰ en el ser humano ni hay esencias eternas ni diferencias de identidades a demanda. Además de que la *naturaleza humana es cultural* (no mera biología), pues se abre a la cultura y se completa en ella. Esto exige una revisión metafísica de la definición de lo humano que no lo cierre a un conjunto de propiedades (físicas o no) cerradas, sino que consiga justificar el juego de lo dado y lo logrado en una unidad metafísica para la significación de qué es ese *ser humano*. En lo que sigue se aportará la propuesta intelectual de Xavier Zubiri, la que considero de gran valor por la riqueza de su planteamiento metafísico, pese a que no abordó de manera temática la cuestión de género, puesto que respondió con su metafísica a los planteamientos radicalmente existencialistas desde los que ella se apoya.³¹

3. La persona como realidad «sustantiva», elementos de la propuesta zubiriana

Para Xavier Zubiri, la centralidad de la libertad y todo lo que ella implica en el carácter autoperformativo del ser humano, que la hace una identidad individual diferenciada de todas las demás, también supone rechazar la idea moderna de que el ser hu-

²⁸ Las redes sociales dan cobertura a la pretensión de personas que pretenden «cumplir» su identidad a través de la modificación estética de su apariencia para identificarse con animales (tigre, reptil, etc.) o seres de ficción (alienígenas, elfos, vampiros, iconos de la cultura, héroes o antihéroes de cómic, etc.).

²⁹ X. ZUBIRI, «Nuestra situación intelectual», *Naturaleza, historia, Dios*, p. 31.

³⁰ M. J. BINETTI, «Del género a los bio/cis/trans/tecno/post-géneros».

³¹ J. A. NICOLÁS, R. ESPINOZA (eds.), *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008; J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988; *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Arbor, 1991.

mano tiene una *esencia cerrada y dada* sobre la que se añaden, a lo sumo, diferencias accidentales. Es lo que se entiende tras la distinción muy repetida por el autor: la realidad *no es sustancia sino sustantividad*.³² No tiene detrás un mero *cambio de término*, sino que implica una matización de gran trascendencia a la hora de entender lo específico de la persona, como se verá. Sin embargo, en Zubiri, la *sustantividad* humana no prescinde de su momento *esencial*, si bien, como también señala, debemos hablar de una esencia diferente a la de otras realidades y que define como *esencia abierta*.

Por un lado, si entendemos la realidad como *sustancia* en el sentido más primario del término,³³ designamos la presencia de algo *constante* que permanece *bajo* los actos, manifestaciones, potencias, facultades, capacidades, operaciones, acciones, etc., de la persona, en el sentido en que ella es lo que *les da unidad*, los sostiene y los hace posibles dándoles su consistencia y coherencia, pues esas mismas manifestaciones, potencias, etc., están sujetas a cambio y a modificaciones. Persona, como *sustancia*, significaría entonces aquello que es *en sí*. Queda lo definitorio de la persona como un fondo insondable que puede o no quedar expresado por lo que *la persona hace* y que apenas queda modificado por lo que *a la persona le pasa*, que le afecta solo en las capas más periféricas, elementos de una *personalidad* o *carácter*. La persona, a lo sumo, desde la noción de sustancia, se comprende como la *fuerza* y el soporte de una serie de actos y acciones, la *percha* que da entidad a los diversos caracteres, notas, capacidades, que colgamos sobre ella, y que son, ellos mismos, en parte, extrínsecos, extraños y ajenos a ella. Lo que diferencia a la sustancia personal, respecto de otras, es que hay mayor margen de *individualidad*, una *mayor independencia* y *mayor control* sobre la realidad exterior.

Según Zubiri, aunque la filosofía moderna rompió con la idea de que la realidad es *sustancia* como un *en sí*, vuelve a introducir esa misma noción para hablar del sujeto.³⁴

³² Un trabajo previo en el que se muestran los puntos más significativos de la teoría zubiriana sobre lo real que sirva como contexto general: *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 20, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, con más detalle y bibliografía. Cfr., también, J. SÁEZ CRUZ, «La intelección sentiente y la radicación en la realidad según X. Zubiri». *Sancho el Sabio. Revista de cultura e investigación vasca*, 3/3, 1993, pp. 167-207; p. 169.

³³ No voy a considerar aquí si la definición de *sustancia* que ofrece Zubiri es la más ajustada para la interpretación de la filosofía aristotélica a la que se la atribuye, pues esto ya ha sido abordado por F. INCIARTE en su escrito «Observaciones histórico-críticas en torno a Xavier Zubiri», *Anuario Filosófico*, 4, 1971, pp. 185-244 (reeditado en *El reto del positivismo lógico*. Madrid: Rialp, 1974). También en mi texto ya citado *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri*.

³⁴ Se rechaza que la realidad (externa) sea sustancia para entender que la única realidad cierta es el yo, la conciencia, pero también entendida como sustancia, con lo cual la persona deja de entenderse desde el *en sí* para comprenderse como un *en mí*. La primacía de la conciencia o del sujeto entendida de manera sustantiva lastran la reflexión antropológica contemporánea precisamente porque se rechaza dicho carácter *sustancial*, abocando a modelos *líquidos, variables, inconsistentes*, en la deriva de lo que se ha denominado «la muerte del sujeto». Uno de los intentos que Zubiri más valora que pretendieron romper tanto la imagen del *en sí* como la del *en mí* es el de la fenomenología husserliana. No obstante, realiza una fuerte crítica a la noción de intencionalidad en cuanto permite una nueva transcendentalización de la conciencia. Es muy interesante al respecto lo afirmado por X. ZUBIRI en «Hegel y el problema metafísico», *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944 (utilizo la 8.ª edición de

Por eso, frente a la noción de *sustancia* (antigua y moderna, interpretada de manera estática) propone entender la realidad como *sustantividad*³⁵ con carácter activo y dinámico.

Vemos a continuación los elementos centrales de su propuesta como respuesta al problema planteado en este artículo.

En primer lugar, cuando queremos hablar de la unidad esencial del ser humano, debe entenderse la unidad como un *esse in fieri*, pues la vida es movimiento, de ahí que la unidad no es *unicidad*, sino integridad según Zubiri;³⁶ y en el movimiento, la realidad que uno es *cambia*, tanto accidental o periféricamente –de manera adventicia si utilizamos sus términos– como a niveles más profundos o constitutivos. En la definición de qué es o de *quién* se es, hay cambios sin dejar de ser *la misma*, y sin tener que justificar la identidad por vía *genética*, como el despliegue o desarrollo de lo que ya había (lo cual no permite entender ni la novedad introducida por la libertad en lo que uno es, ni, por tanto, tampoco lo específico de la realidad de una esencia «abierta» en donde lo obtenido o logrado por el ejercicio de la libertad se incorpora a la definición de esa misma realidad).

Esto nos permite entender la mismidad de una vida humana pese a las diferencias de los momentos vitales, y reconocer *una y la misma* vida en momentos aparentemente tan diversos como lo pueden ser el proceso embrionario³⁷ y el momento de adultez donde se encuentra plenamente desarrollado tanto el organismo como la *psiche* del ser humano.

Hablamos de *mismidad* en sus diferencias porque en Zubiri la realidad tiene *esencia*, eso por lo que una cosa es «tal», no en sentido conceptual, sino como «imposición de

Madrid: Alianza, 1981), indicando la necesidad de superar las *dos grandes metáforas* en teoría de la inteligencia, coherente con esa división que también refleja en su tesis *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Madrid: Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923 (cito la versión publicada en *Primeros escritos [1921-1926]*. Madrid: Alianza, 1999, pp. 67-333) y que se encuentra en la línea del texto de J. ORTEGA Y GASSET, «Las dos grandes metáforas», *Obras completas*, t. II. Madrid: Revista de Occidente, 1966, pp. 387-400.

³⁵ Véase, por ejemplo, X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962 (utilizo la 4.ª edición. Madrid: Alianza, 1972), pp. 125, 157, entre otras muchas.

³⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 108; *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1989, pp. 60-65, etc. en el concepto «dar de sí» de la realidad.

³⁷ El estudio de la realidad sustantiva del embrión desde la metafísica de Zubiri ha sido el tema de los excelentes trabajos realizados por F. J. GÜELL PELAYO, primero su tesis doctoral: *El carácter sustantivo del embrión: epigénesis y suficiencia constitucional desde la teoría de la esencia de Xavier Zubiri*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2011; y continuado en algunos artículos: «Teoría zubiriana de la esencia (I): sobre lo esencial y lo esencializado». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 38, 2011, pp. 165-206; «Teoría zubiriana de la esencia (II): sobre la esencia». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 39, 2012, pp. 309-368; «Problemas en torno a la caracterización del viviente como sistema». *Contrastes*, suplemento, 18, 2013, pp. 99-111; «La deriva interpretativa zubiriana en el análisis sustantivo del embrión». *Diálogo filosófico*, 82, 2012, pp. 73-88; «Phylum, especie e individuo en Xavier Zubiri», *Anuario Filosófico*, 41, 92, 2008, pp. 415-440; «Gemelación, factores epigenéticos y suficiencia constitucional: compatibilidad en el embrión preimplantatorio», en: I. MURILLO MURILLO (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*. Madrid: Diálogo Filosófico, 2004, pp. 337-346.

la realidad profunda misma».³⁸ Así, tenemos «la unidad primaria de lo real, es decir, el modo primario de ser intrínseca e irreductiblemente “uno”».³⁹ Esto implica (y es coherente con lo que están mostrando los estudios genéticos, a los que Zubiri daba tanta importancia⁴⁰) que hay un «subsistema físico», una «unidad coherencial primaria de lo real», que marca no solo la concreta definición de la realidad de la que estamos hablando, sino también el arco o abanico de las posibles variaciones, modificaciones, alteraciones, etc., que pueden afectarle. Ese «subsistema físico» está conformado por las notas *constitutivas* de dicha realidad, las cuales, a su vez, marcan la posición y el valor de las notas *constitucionales* y ambas de las *adventicias*. Esto hace que, en la dinámica vital de una realidad, en la presencia o advenimiento de una nota no esté determinado *qué nota sea* pero sí el *tipo de nota* que sea: «no la nota, pero sí su “tipo”, está ya determinado sin indiferencia por la sustantividad».⁴¹

Las notas podemos diferenciarlas por su forma propia de estar en lo real de lo que forman parte: notas *formales*, aquellas notas o propiedades que pertenecen a la realidad en sí misma (no por atribución), y notas *causales*, que le pertenecen por su conexión causal o relación con otras realidades. Las formales, a su vez, las podemos diferenciar en *constitucionales* (constitutivas y meramente constitucionales) y *adventicias*. En las notas constitucionales podríamos diferenciar aquellas que tienen su apoyo en otras notas (notas meramente constitucionales) y aquellas que sirven de apoyo y fundamento a otras y que son en sí mismas infundadas: *notas constitutivas*. Estas caracterizaciones nos ayudan a ver en lo real una determinada estructura con niveles jerarquizados ontológicamente y mutuamente dependientes⁴² que expresan la compleja y rica realidad del viviente humano. Zubiri señala además varios elementos a tener en cuenta:

a) En primer lugar, las notas adventicias son las que advienen por la relación de la realidad con su entorno o con otras realidades y que tienen una vinculación con la realidad menos intensa, y por tanto son más variables (por ejemplo, el peso de una

³⁸ X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza, 1983, p. 114; «unidad coherencial primaria de lo real: es esencia», «principio estructural de la sustantividad de lo real»; y continúa: no como «esencia de la realidad sino la realidad en esencia». Esto es así aun contando con la dificultad de *conocer* el contenido esencial de una realidad de una manera acabada.

³⁹ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 190-191.

⁴⁰ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 190; tampoco se quiere decir que la esencia es el contenido genético; porque quizás los estudios futuros nos muestren que la determinación genética, la presencia o ausencia de un determinado gen está ocasionado por estructuras bioquímicas o biofísicas anteriores; lo que Zubiri quiere expresar es que hay en la realidad un elemento *anterior y fundante* que es *constitutivo*, a lo que llamamos *esencia*. Delimitar qué es en esta realidad su esencia nos lleva a un proceso de elaboración racional *en marcha*. Cfr. X. ZUBIRI, *Inteligencia y razón*, pp. 17-24.

⁴¹ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 271.

⁴² Son *distintos* los *tipos de notas*, no por su *contenido*, sino por su *forma de estar* en esa sustantividad; así, encontramos distintos niveles en la *configuración* de la realidad por sus notas y distintas *formas* de ser *nota de* en virtud de ello.

persona, que depende tanto de la herencia genética como de las costumbres adquiridas y de su ingesta actual de alimentos).⁴³

b) En segundo lugar, las notas constitucionales expresan lo específico de esa realidad particular; de entre ellas, las meramente constitucionales dependen en su función, presencia o lugar de otras notas anteriores, las propiamente constitutivas. Se puede poner el ejemplo del *albinismo*, que diferencia y hace única a una realidad (y no es eliminable de ella), pero que es una determinación que proviene de la presencia o interacción de otras notas o características.⁴⁴ Nuestro conocimiento en búsqueda racional puede acercarse a la comprensión de los elementos necesarios para que una realidad sea tal, si bien es difícil afirmar categóricamente qué es lo constitucional y qué lo constitutivo.

Por ejemplo, esta diferencia en las notas constitucionales entre notas meramente constitucionales y notas constitutivas tiene una función de primer orden en la explicación del proceso de desarrollo del embrión, donde junto a los factores epigenéticos se encuentran otros externos que aportan un contenido que es «necesario y esencial» para el desarrollo del viviente. Esos contenidos inicialmente *externos, pero necesarios y esenciales*, se incorporan al viviente en cuanto es el viviente el que desde su *unidad dinámica y constitutiva* los requiere, pauta e incorpora siempre en *dependencia* del dinamismo interno al viviente.⁴⁵ Solo así forman parte de la constitución individual, interna, primaria, de esa realidad. En este sentido, recordaba Zubiri, «queda, por lo demás, abierto el problema de lo que en cada caso constituye la complejión “física” de la cosa: sus propiedades físico-químicas, psicológicas, sociales, morales, históricas, etc.».⁴⁶

c) En tercer lugar, Zubiri diferencia en toda realidad esa misma realidad de su *esencia* entendida como lo que algo *ha de tener* (no puede carecer de) *para ser tal*.⁴⁷ Es esencia la unidad estructural de las notas necesarias para que esa realidad sea *tal* realidad, el *qué* de esa realidad, su estructura íntima, el núcleo «de» tal realidad para ser real, qué sea esa cosa en sí misma, la realidad *simpliciter*,⁴⁸ incluyendo en su definición todo aquello que la individúa y diferencia. Y en un segundo movimiento, Zubiri diferencia su *esencia* y la *esencia quidditativa*.

Atendiendo a la realidad biológica del ser vivo y del ser humano, es preciso plantear en la cuestión de la esencia una doble cuestión: lo que es necesario para que sea *tal*

⁴³ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 136-137.

⁴⁴ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 190-191. Cfr. A. GÓMEZ FERNÁNDEZ, «Esencia y constitución en Zubiri», *Pensamiento*, 64/240, 2008, pp. 225-250; cfr. pp. 230-231, 233.

⁴⁵ F. J. GÜELL PELAYO, «Phylum, especie e individuo en Xavier Zubiri», pp. 421-422, donde se aporta más bibliografía secundaria, y sobre todo el punto de discusión que quiere abordar el autor, frente a D. Gracia, con este artículo y en parte también con la tesis ya citada: *El carácter sustantivo del embrión*.

⁴⁶ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 137.

⁴⁷ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 103.

⁴⁸ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 110.

realidad, y la relación de esta con la *especie*. De esta manera la *esencia*, como el contenido constitutivo de cada individuo, contiene, no obstante, un esquema común repetido y repetible que configura la semejanza de los individuos de la misma especie y las diferencias de «especie».⁴⁹ En los primeros, nos encontramos con contenidos quidditativos que «conciernen[n] a aquello en que conceptivamente coinciden los individuos»⁵⁰ y que tienen una función también estructurante (constitucional). Podría incluso decirse que «Desde el punto de vista quidditativo, las esencias constitutivas son los diferentes modos de realización de la esencia quidditativa, por eso es por lo que, desde el punto de vista de la esencia física, la esencia quidditativa no es sino un momento de la esencia constitutiva».⁵¹

Por tanto, también cuando se habla del ser humano estamos refiriéndonos a una realidad que, siendo máximamente individual y singular, pertenece a un *phylum*, a una especie; esto es posible porque, según Zubiri, el momento esencial constitutivo y quidditativo no son iguales: «la diferencia constitutiva es esencial sin ser quidditativa. Las diferencias esenciales individuales dejan intacta la posible identidad específica quidditativa».⁵² En orden a la reproducción o multiplicación *en esa especie* de los individuos, se da una comunidad de rasgos *quidditativos* junto con otros rasgos no quidditativos, otros contenidos que expresan la semejanza de rasgos por líneas genéticas sin romper la unidad del *phylum*. Y es dentro de esa unidad del *phylum* donde hay, en gran parte de los géneros de vivientes, una división interna en orden a la reproducción que se sitúa igualmente a nivel *constitutivo*, pero no *específico*.⁵³

Visto lo anterior, llegamos a la afirmación también para el ser humano de una sustantividad que consiste en un conjunto de notas *constitucionales* desde las que se abre la posibilidad de adquirirse otras de tipo adventicio o causal con que configurar su propia identidad real. Con la capacidad que tiene y que *de facto* sucede en las notas que conforman una realidad por la que unas «al alterarse no alteran la mismidad de lo real; solamente la modifican o la modulan» haciendo que esa realidad deje «de ser “lo” mis-

⁴⁹ En este punto es muy interesante la relación de la especie y la condición sexuada, tema que forma parte del primero de los acercamientos metafísicos (relativos a la unidad y a la diferencia), que hemos dejado fuera de este trabajo.

⁵⁰ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 222. Solo es esencia propiamente dicha la *esencia constitutiva*, pero atendiendo a lo que es común a los individuos de una especie, llegamos a un contenido con «función estructurante», «física y numéricamente realizada en cada individuo», p. 223.

⁵¹ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 225; cfr. pp. 223-248.

⁵² X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 226. Una diferencia específica que no es «de» la esencia sino «en» la esencia constitutiva, o incluso un *momento* de lo constituyente en cuanto tal. Y esto es posible en aquellas esencias con posibilidad de reproducción o multiplicación (pp. 234-235). En ese sentido, «Aquellos caracteres constitutivos por los que cada individuo pertenece real y físicamente a un *phylum* determinado, son justo los que constituye la especie: la esencia individual ha quedado especificada», p. 235.

⁵³ Es lo estudiado por B. CASTILLA DE CORTÁZAR en *La noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Rialp, 1996, y en sus estudios más recientes previamente citados.

mo, pero continúa siendo “el” mismo»,⁵⁴ se ve la posibilidad metafísica de la *mismidad* en la variación de *lo que* constituye una realidad en distintos momentos de su unidad vital.

Desde esta noción de *sustantividad* aplicada a la realidad humana, internamente estructurada en notas con distinto carácter (unas son fundadas, otras infundadas; unas configuran la estructura esencial desde la que se determina la presencia/ausencia de otras; unas se adquieren sin modificación constitutiva, otras surgen por la relación de esa realidad con otros factores externos) nos permite entender cómo ella es *una*,⁵⁵ tanto entitativa como operativamente, donde la unidad es previa y anterior a las partes que la analizan, que además son expresivas de esa unidad, y esa unidad no es un fondo enigmático e insondable al modo kantiano.

En segundo lugar, queda entonces entender la libertad como *causa* o como factor que llega a la *determinación* de la realidad que esa sustantividad es o llega a ser.

La teoría de la sustantividad en Zubiri da respuesta no solo a la unidad con carácter dual de la realidad humana, al afirmar la espiritualidad del hombre y su carácter esencial y necesariamente corpóreo,⁵⁶ sino también a cómo esa realidad espiritual tiene un carácter *performativo* de lo que su propia realidad constitutiva llega a ser sin renunciar —como se hace desde las posiciones antes mencionadas— a hablar de esencia, naturaleza, dotación biológica e incluso filética humana.

Para ello Zubiri diferencia cómo la presencia de un subsistema de notas, la inteligencia, hace que la esencia humana se deba definir, frente a la de otras realidades, como *esencia abierta*. Lo que diferencia a las esencias cerradas y abiertas no es su carácter de *en sí*, ambas lo tienen; las diferencia el que «en función trascendental —las esencias abiertas— no sólo son “en sí”, sino que son en sí tales que a su propio “de suyo” pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en

⁵⁴ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 249: «Todas las notas pertenecientes al orden de la concreción están en este caso. Por tanto, estas notas cuya alteración deja intacta la mismidad de la cosa no conciernen últimamente a la mismidad de ésta, carecen de ultimidad en este orden constitutivo».

⁵⁵ «El viviente humano, como toda “cosa” real, es un sistema estructural de notas de carácter sustantivo [...]. Sólo la unidad primaria de estos tres momentos constituye la realidad de algo», afirma X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, p. 43. En otro lugar señala que la sustantividad es el sistema clausurado y cíclico de notas constitucionales («El hombre y su cuerpo». *Siete ensayos de antropología filosófica*. Ed. G. Marquínez Argote. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 1982, p. 89). No entramos en la explicación completa de esta afirmación, pero señalamos, no obstante, que la razón formal de la sustantividad es la suficiencia constitucional. Cfr. M. RUMAYOR, *El yo en Xavier Zubiri*. Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español, 2013.

⁵⁶ H. CARRERO, *La realización de la personalidad humana en la filosofía de Xavier Zubiri*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, extracto de la disertación para el doctorado, 2012; p. 58: unidad de la sustantividad: «la actuación del psiquismo es una actuación que ante todo va dirigida a hacer viable el organismo», y el organismo determina a la psique de manera *exigencial*, determinando la realización, «es la sustantividad como exigencialmente realizada»; X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, pp. 96-97.

vista de su propio carácter de realidad. [...] Apertura es aquí un carácter estructural trascendental». ⁵⁷

Lo que Zubiri señala aquí es que la *apertura* de la esencia abierta gracias a la inteligencia no es un mero añadido al «en sí», como si lo logrado por la apertura tuviera solo una función accidental y complementaria. ⁵⁸ Y tampoco es entender al ser humano solo como apertura, como la apertura misma, porque de esta manera el «en sí» sería «el precipitado de lo que la esencia intelectual es “aperturalmente”. En el caso de la esencia humana, esto significaría que el hombre es puro suceder o acontecer. ⁵⁹ Pero esto es imposible. La apertura es ciertamente un momento esencial de la esencia intelectual como realidad, pero es un momento que “modifica” –digamos más precisamente–, que “tipifica” lo que la inteligencia es como realidad de suyo “en sí”». ⁶⁰

En resumen, entender el carácter performativo de la realidad libre humana no supone negarle una esencia para afirmar la existencia, en el sentido de Sartre o Heidegger, porque la esencia es una «necesidad metafísica y *a priori* respecto su existir. Y esta forzosa, justo por serlo, es algo consecutivo a la estructura trascendental del hombre, esto es, a su esencia, a su “de suyo”. No hay prioridad de la existencia sobre la esencia, sino que se trata de una esencia que “de suyo” se comporta operativamente respecto a su propia realidad, porque, y sólo porque, es una esencia trascendentalmente abierta». ⁶¹

Llegamos al tema: la realidad humana, que es *esencia abierta*, es *sustantividad* en vez de sustancialidad. Y lo es porque, como *abierto*, no se define por lo sub-stante, entendido como algo que *subyace* a las características, etc., cambiantes y conformadoras de lo real dotándolas de unidad, consistencia y coherencia, sino como lo *supra-stante* de las notas y propiedades que la configuran como tal, es decir, más que servir de apoyo a propiedades o notas que se *derivan* de ella, es integradora.

Esta caracterización es especialmente importante al entender la existencia humana no como el despliegue de una actividad definida, sino como la unidad de una acción integrativa en la que *lo vivido* no solo cambia, afecta, modifica o enriquece psicológica-

⁵⁷ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 500.

⁵⁸ F. J. GÜELL PELAYO, «Phylum, especie e individuo en Xavier Zubiri», p. 408: la teoría de la sustantividad permite cambios no accidentales que dan cabida al «ir haciéndose» de la realidad humana.

⁵⁹ La existencia como *acontecer* es la propuesta de Heidegger, como reconoce M. P. FERNÁNDEZ BEITES, «Sobre la esencia... humana». *Pensamiento*, 63/236, 2007, pp. 235-266; «Heidegger va más lejos y sostiene que la esencia del hombre consiste en la mera existencia. Frente a esta eliminación total de la esencia, Xavier Zubiri ha intentado construir, en *Sobre la esencia*, una ontología que constituya una alternativa suficiente al existencialismo», p. 235; p. 237. Para un estudio de la relación de Zubiri y Heidegger: J. A. NICOLÁS, R. ESPINOZA (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, especialmente: R. RODRÍGUEZ, «El lugar de la libertad en Heidegger y Zubiri», pp. 157-180: la concepción ontológica de Heidegger deja fuera la dimensión biológica de la persona, un método comparativo-diferencial con el animal, defendiendo la unidad del ser humano.

⁶⁰ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 502.

⁶¹ X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 506.

mente a la persona, sino que *lo vivido* es lo que *hace* a la persona esencialmente: la proyección de la existencia humana, su comprensión como *camino* o, mejor, como un *ir haciéndose* en medio del mundo; llenan de dramatismo la existencia actual de la persona.

El sentido dinámico de la apropiación hace de la unidad de la vida humana algo también dinámico, no desde un punto de partida que se despliega, sino desde un punto de realización basado en el poder *volver sobre sí* para hacerse con su propio actuar y determinarse en la figura que se recobra con él.

El ser humano, entonces, *como* realidad, es un «de suyo», en cuanto posee *en propio* su carácter de real, pero es un «de suyo» que lo es en sentido estricto y activo, no pasivo: persona es un «de suyo» que es realidad formalmente «suya» (es el ser *reduplicativamente* suyo); es un «de suyo» sobre la propiedad que se tiene (y surge de uno) y la propiedad de algo –incluso externo– que se hace *suya* por *apropiación*.

La «persona» consiste en ser una realidad sustantiva que en tanto que abierta no solo se abre a la realidad como tal, sino a su propia realidad. Luego, al estar abierta a su propia realidad, es *en propiedad*, y ello en sentido constitutivo y no meramente operativo: «La vida del hombre, [...] consiste en *poseerse*». ⁶² El hombre, a diferencia de cualquier otra realidad, no se limita a *ser*, es *su* realidad, su *serse* es esencialmente distinto, implica una *autoposesión* que es lo que en última instancia lo define como *persona*. ⁶³

Por este motivo, Zubiri señala que ser persona consiste en ser una realidad *en propiedad* constitutiva, físicamente constitutiva y reduplicativamente en cuanto no solamente es de suyo, sino que es *suya*, abierta a su propia realidad; tiene su propia realidad formalmente como propiedad.

Este ser *suyo* de la persona, a nivel operativo, no implica solo que los actos que pueda ejercer alguien lo califiquen como a un sujeto, sino que son *suyos*. Efectivamente, «cada uno de los actos va calificando, va configurando de una manera modal, rasgo a rasgo, la figura de mi propio ser de lo sustantivo». ⁶⁴ El hombre, por ser persona, configura su *yo*, su personalidad, la figura que va cobrando con los actos de su vida, revirtiendo sobre las estructuras esenciales de quien es un acto segundo. Por este carácter de la sustantividad humana, señala Zubiri, esta sustantividad no es tan solo sujeto de las propiedades que emergen naturalmente, sino que incluye otras propiedades que no

⁶² X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 222. Ver también pp. 206-207: «abierta a sí misma como realidad, la sustantividad del hombre no solamente es de suyo sino que es una forma especial "de suyo", que consiste en ser "suya" [...]. Y el ser suyo es justamente lo que llamamos persona». Cfr. *Sobre el hombre y El hombre y Dios*. Madrid: Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 1984, donde expresa de manera más orgánica sus tesis sobre la persona.

⁶³ Ese poseerse en el hombre no es conservar la propia realidad, sino «ser su propia realidad. La sustantividad humana es *eo ipso* persona. Persona es justamente ser "suyo". No es simplemente ser "de suyo". Y sigue: «El conservarse y el afirmarse como suidad, es la manera peculiar de poseerse de aquello en que consiste ser persona»; X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 222.

⁶⁴ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, p. 224.

emergen sino que son *apropiadas*, porque el carácter de esta realidad que es persona, una realidad *suya*, su realidad tiene un carácter singular, no solo es *sujeto de*, sino sobre todo está por encima de las propiedades al apropiárselas por aceptación, es *suprastante*.

3. Conclusión

Detrás de la negación de la naturaleza que hay detrás de muchas formas intelectuales postmodernas, como se ha visto a propósito del feminismo, se encuentra una misma dinámica: su incompatibilidad con una libertad que sea performativa de la persona.

Sin embargo, debe reconocerse que ni la libertad puede ponerse como un *previo* de toda determinación, porque todo ser humano parte del *encontrarse siendo* con un carácter concreto; ni se detiene al encontrarse con lo dado o con lo que es como *siendo ya*, porque como realidad abierta se enfrenta ante sí misma como realidad ejerciendo un doble (y reduplicado) ser *suyo*.

Es, por tanto, una respuesta más coherente que la moderna relación de *dominio*: la relación de dominio que se extiende al cuerpo como una materia prima actual pero no necesariamente determinante de la persona que se es, se siente o se percibe, y es materia que nada tiene que decir a la proyección de la identidad que se quiere reflejar de manera técnica sobre la dimensión corporal. Más bien, hablar de esencia y naturaleza es lo que permite a la libertad realizarse desde el ámbito de «lo posible»,⁶⁵ desde las posibilidades abiertas por la concreta estructura constitutiva de la realidad que se es, y las respectividades abiertas al mundo y los otros con los que se es.⁶⁶

La apropiación de posibilidades es al mismo tiempo una necesidad para el ser humano (por inconclusión de tendencias, lo que es expresivo de la libertad en un nivel constitutivo), y también el recurso para su mayor despliegue, en cuanto señala que *la liber-*

⁶⁵ Constitución y posibilidad, frente a una existencia que fluye de manera líquida sobre una sucesión de voes que son máscaras; X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 204-205.

⁶⁶ L. ONRUBIA MIGUEL, *La 'apropiación de posibilidades' en la realización de la persona, según Zubiri. Aportaciones al tema de la educabilidad*. Roma: Estratto della Tesi di Dottorato in Filosofia, Universidad Pontificia Salesiana, 1996, p. 14: Zubiri utiliza el término posibilidades referido a la esencia abierta, constituida como sustantividad, que tiene dinamisismos peculiares. Asociado (p. 15) a conceptos como proyecto, opción, apropiación, esbozo, capacidad, posibilidad, está conectado con la realización de la persona, en orden operativo de la actividad humana. «La realidad, las cosas y la situación ofrecen posibilidades, pero no sólo por las propiedades que caracterizan a las cosas y a las "potencias específicamente humanas", sino que son posibilidades por la relación con la vida y la persona que las apropia en su realización»... El ser humano «se enfrenta a la realidad en cuanto realidad, se apropia la posibilidad; con esa posibilidad se configura y queda "capacitado" para ulteriores apropiaciones». Habla de capacidades y capacitaciones (historia, social, situación) de una persona, diversamente también teniendo en cuenta su decisión y desarrollo personal; con ella «la acción de la persona va adoptando una figura de realidad humana, va configurando su ser, y posibilitándose para ulteriores configuraciones»; autopoerse, autoconfigurarse. Cfr. también: Ó. BARROSO FERNÁNDEZ, *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*. Granada: Comares, 2002.

tad de está vinculada a una *libertad para*,⁶⁷ el hombre es libre operativamente, no constitutivamente,⁶⁸ pero su operatividad genera modificaciones que pueden llegar al nivel constitucional y definir su realidad.

En esa línea, la exigencia de replantear qué significa lo *femenino* para la filosofía, la sociología, la psicología, la teología, etc., más allá de estereotipos cerrados, supone una concepción lo suficientemente radical del ser humano –de la persona, como varón y mujer–, con la que se pueda entender qué son como humanos, qué significa tener una *naturaleza o esencia*, y qué el que sea una naturaleza libre, o esencia abierta, para abrir caminos de comprensión del papel que pueden y deben ejercer en este nuestro tiempo en un *nuevo humanismo*.⁶⁹

Debemos «despertar del sueño dogmático de las posverdades y el mito del logos humano creador y nos traigan de vuelta a la fuerza inmanente de ese real que somos las mujeres».⁷⁰

Bibliografía

- C. ABAD CADENAS, «Disidentes y visionarias de los nuevos feminismos». *Arbor* [Madrid], 192/778, 2016, pp. 1-9. <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.778n2011>
- N. ALTERA, *Sex vs gender. Plus a practical guide. 'How to create a gender neutral environment'*. N. Altera, 2020.

⁶⁷ R. RODRÍGUEZ, «El lugar de la libertad en Heidegger y Zubiri», p. 163.

⁶⁸ R. RODRÍGUEZ, «El lugar de la libertad en Heidegger y Zubiri», p. 164.

⁶⁹ Parten del descubrimiento de que no se es *neutro* a la adquisición de un género socioculturalmente definido, sino que la biología tiene una expresa dinamicidad que marca unas direcciones bien claras para el desarrollo de la personalidad en un entorno abierto y cultural. Los estudios en psicología y neuropsicología han señalado tanto en animales como en humanos la diferencia básica (biológica y psicológica) *dada* que orienta la adquisición y desarrollo de una *personalidad* culturalmente significada. Se citan al respecto casos dramáticos como el experimento John/Joana. La antropología no se ha quedado atrás en esta dirección de articular una definición biológica en un proyecto personal, poniendo como referentes los escritos citados de Polo o Zubiri, además de: K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 2005; *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra, 2006; *Amor y responsabilidad*. Madrid: Palabra (6.ª ed.), 2016; *Persona y acción*. Madrid: Palabra (3.ª ed.), 2017, E. STEIN, *La mujer*. Madrid: Palabra, 1998; J. MARIAS, *La mujer en el siglo xx*. Madrid: Alianza Editorial, 1980; J. BURGGRAF («Los distintos modelos de feminismo»). *Atlántida*, 1991; *Vivir y convivir en una sociedad multicultural*. Pamplona: Eunsa, 2000; *Hacia un nuevo feminismo para el siglo xxi*. San José (Costa Rica): Editorial Promesa, 2001; *Una perspectiva cristiana en un mundo secularizado*. San José (Costa Rica): Editorial Promesa, 2001; *¿Qué quiere decir género? En torno a un nuevo modo de hablar*. San José (Costa Rica): Editorial Promesa, 2004; «La mujer en Juan Pablo II», en: *Juan Pablo II y las mujeres*. Madrid: Educa, 2006; *Sexualidad humana, verdad y significado*. San José (Costa Rica): Editorial Promesa, 2008; entre otros autores, etc. También la teología desde el impulso de Juan Pablo II (*Carta apostólica Mulieris Dignitatem*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1988; *Carta a las mujeres*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1995; cfr. J. CUNHA, «Teología moral e questões de género». *Humanística e Teologia*. 39/2, 2018, pp. 113-126. Sobre las claves de un nuevo humanismo: A. LLANO, *Humanismo cívico*. Barcelona: Ariel, 2000; A. CABALLÉ, *El feminismo en España. La lenta conquista de un derecho*. Madrid: Cátedra, 2013, p. 62.

⁷⁰ M. J. BINETTI, «Del género a los bio/cis/trans/tecno/post-géneros: el paradójico destino de una extrapolación sociologista», p. 200.

- J. BALLESTEROS, «Postmodernidad y neofeminismo. El equilibrio entre *anima* y *animus*», en: *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 2000, pp. 129-136.
- , «El paso del feminismo de la igualdad al neofeminismo de la complementariedad como respuesta a los retos de la sociedad contemporánea», en: A. APARISI, J. BALLESTEROS (eds.), *Por un feminismo de la complementariedad. Nuevas perspectivas para la familia y el trabajo*. Pamplona: Eunsa, 2002, pp. 15-24.
- Ó. BARROSO FERNÁNDEZ, *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*. Granada: Comares, 2002.
- Z. BAUMAN, *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Trad. M. Rosenberg, J. Arrambide. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- , *Modernidad líquida*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- S. de Beauvoir, *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. Madrid: Cátedra, 2015.
- M. J. BINETTI, «Del género a los bio/cis/trans/tecnó/post-géneros: el paradójico destino de una extrapolación sociologista». *Revista de Investigaciones Feministas*, 12/1, 2021, pp. 191-201.
- J. BURGGRAF, «Los distintos modelos de feminismo». *Atlántida* [La Laguna], 1991.
- , *Vivir y convivir en una sociedad multicultural*. Pamplona: Eunsa, 2000.
- , *Hacia un nuevo feminismo para el siglo XXI*. San José (Costa Rica): Editorial Promesa, 2001.
- , *Una perspectiva cristiana en un mundo secularizado*. San José (Costa Rica): Editorial Promesa, 2001.
- , *¿Qué quiere decir género? En torno a un nuevo modo de hablar*. San José (Costa Rica): Editorial Promesa, 2004.
- , «La mujer en Juan Pablo II», en: *Juan Pablo II y las mujeres*. Madrid: Educa, 2006.
- , *Sexualidad humana, verdad y significado*. San José (Costa Rica): Editorial Promesa, 2008.
- J. BUTLER, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007.
- A. CABALLÉ, *El feminismo en España. La lenta conquista de un derecho*. Madrid: Cátedra, 2013.
- H. CARRERO, *La realización de la personalidad humana en la filosofía de Xavier Zubiri*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, extracto de la disertación para el doctorado, 2012.
- B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *La noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Rialp, 1996.
- B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Mujer, ¿quién eres?* (4 vols.). Piura (Perú): Universidad de Piura, 2021.
- R. COBO, «El declive de la postmodernidad: falta de plausibilidad del feminismo postmoderno». *La Aljaba*, 7, 2002, pp. 55-77.
- J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- , *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Arbor, 1991.
- J. CRUZ CRUZ, *Sexualidad y persona: orígenes modernos de un debate sobre el amor, Kant, Fichte y Hegel*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996.
- J. CUNHA, «Teología moral e questões de género». *Humanística e Teologia* [Lisboa], 39/2, 2018, pp. 113-126.
- I. DÍAZ, «El feminismo es cool». *Mujer Hoy*, 11 de octubre de 2014.
- M. P. FERNÁNDEZ BEITES, «Sobre la esencia... humana». *Pensamiento* [Madrid], 63/236, 2007, pp. 235-266.
- J. FREEDMAN, *Feminismo. ¿Unidad o conflicto?* Madrid: Narcea, 2004.
- F. B. GALLEGO PÉREZ DE SEVILLA, «Irradiación de poder y transferencia de sacralidad: una reflexión sobre la filosofía moderna y sus consecuencias políticas». *Cauriensia* [Cáceres], 13, 2018, pp. 361-394.
- A. GÓMEZ FERNÁNDEZ, «Esencia y constitución en Zubiri», *Pensamiento* [Madrid], 64/240, 2008, pp. 225-250.
- J. GRAY, *Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 2011.
- F. J. GÜELL PELAYO, «Gemelación, factores epigenéticos y suficiencia constitucional: compatibilidad en el embrión preimplantatorio», en: I. MURILLO MURILLO (coord.), *Filosofía práctica y persona humana*. Madrid: Diálogo Filosófico, 2004, pp. 337-346.

- , «Phylum, especie e individuo en Xavier Zubiri». *Anuario Filosófico*, 41/92, 2008, pp. 415-440.
- , *El carácter sustantivo del embrión: epigénesis y suficiencia constitucional desde la teoría de la esencia de Xavier Zubiri*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2011.
- , «Teoría zubiriana de la esencia (I): sobre lo esencial y lo esencializado». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* [Salamanca], 38, 2011, pp. 165-206.
- , «La deriva interpretativa zubiriana en el análisis sustantivo del embrión». *Diálogo Filosófico*, 82, 2012, pp. 73-88.
- , «Teoría zubiriana de la esencia (II): sobre la esencia». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* [Salamanca], 39, 2012, pp. 309-368.
- , «Problemas en torno a la caracterización del viviente como sistema». *Contrastes*, suplemento, 18, 2013, pp. 99-111.
- M. J. GUERRA PALMERO, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*. Madrid: Editorial Complutense, 2001.
- J. HAALAND MATLÁRY, *El tiempo de las mujeres. Notas para un nuevo feminismo*. Madrid: Rialp, 2000.
- M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1968.
- F. INCIARTE, «Observaciones histórico-críticas en torno a Xavier Zubiri». *Anuario Filosófico*, 4, 1971, pp. 185-244 (reeditado en: *El reto del positivismo lógico*. Madrid: Rialp, 1974).
- JUAN PABLO II, *Carta apostólica Mulieris Dignitatem*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1988.
- , *Carta a las mujeres*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1995.
- T. LAQUEUR, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra, 1994.
- A. LLANO, *Humanismo cívico*. Barcelona: Ariel, 2000.
- J. MARÍAS, *La mujer en el siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- J. A. NICOLÁS y R. ESPINOZA, *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008.
- F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Barcelona: Ediciones Brontes, 2012.
- L. ONRUBIA MIGUEL, *La 'apropiación de posibilidades' en la realización de la persona, según Zubiri. Aportaciones al tema de la educabilidad*. Estratto della Tesi di Dottorato in Filosofia, Roma: Universidad Pontificia Salesiana, 1996.
- J. ORTEGA Y GASSET, «Las dos grandes metáforas». *Obras completas*, II. Madrid: Revista de Occidente, 1966, pp. 387-400.
- L. POLO, *Epistemología, creación y divinidad*. Pamplona: Eunsa, 2015.
- L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, en: *Obras completas*, X. Pamplona: Eunsa, 2016.
- I. RIEGO DE MOINE, «Identidad y misión de la mujer. El aporte personalista de Edith Stein», en U. FERRER, *Para comprender a Edith Stein*. Madrid: Palabra, 2008.
- G. RITZER, (ed.), *Encyclopedia of social theory*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2005.
- R. RODRÍGUEZ, «El lugar de la libertad en Heidegger y Zubiri», en: J. A. NICOLÁS, R. ESPINOZA (eds.), *Zubiri ante Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008, pp. 157-180.
- M. ROIG, *El feminismo*. Barcelona: Salvat, 1986.
- M. RUMAYOR, *El yo en Xavier Zubiri*. Pamplona: Cuadernos de Pensamiento Español, 2013.
- J. SÁEZ CRUZ, «La intelección sentiente y la radicación en la realidad según X. Zubiri». *Sancho el Sabio. Revista de cultura e investigación vasca*, 3/3, 1993, pp. 167-207.
- J. I. SARANYANA, *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina*. San José (Costa Rica): Editorial Promesa, 2001.
- J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009.
- G. SOLÉ ROMEO, *Historia del feminismo (siglos XIX y XX)*. Pamplona: Eunsa, 2011.
- J. A. SPIERING, «*Liber est causa sui*: Thomas Aquinas and the maxim 'the free is the cause of itself'». *The Review of Metaphysics* [Washington, D. C.], 1, 2011.
- E. STEIN, *La mujer*. Madrid: Palabra, 1998.

- M. VIDAL QUINTERO, «Cuando las diferencias son pocas, pero no marginales. Género, identidad y diferencia en la teología feminista española», *Carthaginensia* [Murcia], 37/72, 2021, pp. 509-540.
- A. VIGO, «Libertad como causa». *Anuario Filosófico*, 43/1, 2010, pp. 161-181.
- M. van den WIJNGAARD, *Reinventing the sexes: The biomedical construction of femininity and masculinity*. Indiana: Indiana University Press, 1997.
- K. WOJTYLA, *El hombre y su destino*. Madrid: Palabra, 2005.
- , *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra, 2006.
- , *Amor y responsabilidad* (6.ª ed.). Madrid: Palabra, 2016.
- , *Persona y acción* (3.ª ed.). Madrid: Palabra, 2017.
- M. I. ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 20, 2003.
- M. I. ZORROZA y J. PEIRÓ, «La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino». *Cauriensia* [Cáceres], 9, 2014, pp. 435-449.
- X. ZUBIRI, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Madrid: Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923, en: *Primeros escritos (1921-1926)*. Madrid: Alianza, 1999, pp. 67-333.
- , «Hegel y el problema metafísico», en: *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944 (8.ª ed, Madrid: Alianza, 1981).
- , «Nuestra situación intelectual», en: *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944 (8.ª ed., Madrid: Alianza, 1981).
- , *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962 (4.ª ed., Madrid: Alianza, 1972).
- , *Siete ensayos de antropología filosófica*. Ed. G. Marquínez Argote. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 1982.
- , *Inteligencia y razón*, Madrid: Alianza, 1983.
- , *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza-Fundación Xavier Zubiri, 1984.
- , *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986.
- X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1989.

María Idoya ZORROZA HUARTE

LA PERSONA COMO FUNDAMENTO DEL SUJETO CONTEMPORÁNEO EN CRISIS*

Manuel LÁZARO PULIDO

Universidad Francisco de Vitoria
Universidad Bernardo O'Higgins, Chile

manuel.lazaro@ufv.es

N.º ORCID: 0000-0002-0064-5293

DOI: 10.34810/comprendrev24n1id398882

Article rebut: 20/12/2021

Article aprovat: 07/02/2022

Resumen

El hombre actual vive un sentimiento contradictorio: por una parte, tiene la sensación de haber encontrado un espacio de vivencia de sí mismo; por otra parte, la vivencia del sujeto no es sino una «sensación». La realidad virtual y el mundo digital han forjado un sujeto feliz y alienado. Este sujeto es un icono de la separación no solo nominal sino vivencial de un sujeto vacío semánticamente, sin referencia. La búsqueda del sujeto contemporáneo es el último estadio de la insuficiencia del sujeto moderno, de un *ego* racional e individual o de una identidad neuronal que ha olvidado su última referencia: la persona como única realidad constitutiva del ser humano, que ya señalaran en la Edad Media pensadores como Buenaventura o Duns Escoto.

Palabras clave: sujeto, persona, metafísica, Duns Escoto, Buenaventura

The person as the foundation of the contemporary subject in crisis

Abstract

Contemporary man lives a contradictory feeling: on the one hand, he has the sensation of having found a space to experience himself; on the other hand, the experience of the subject is nothing more than a “sensation”. Virtual reality and the digital world

* El presente trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación financiado por el Departamento de Ciencias del Derecho de la Universidad Bernardo O'Higgins en consonancia con el Proyecto «Auditoría de las humanidades digitales: el desarrollo de su marco conceptual para la aplicación en proyectos académicos de investigación e innovación docente en los grados de la Facultad de Comunicación» de la Universidad Francisco de Vitoria.

have forged a happy and alienated subject. This subject is an icon of separation, not only nominal but also experiential, of a semantically empty subject, without reference. The search for the contemporary subject is the last stage of the insufficiency of the modern subject, of a rational and individual ego or of a neuronal identity that has forgotten its last reference: the person as the only constitutive reality of the human being, already pointed out in the Middle Ages by thinkers such as Bonaventure or Duns Scotus.

Key words: subject, person, metaphysics, Duns Scotus, Bonaventure

1. Introducción. En búsqueda del sujeto contemporáneo

Nunca como hasta ahora el hombre ha tenido la percepción de una soberanía de sí mismo sobre el mundo –único horizonte fronterizo del sí mismo– de tal magnitud como para sentir que tiene que limitarse, y, paradójicamente, nunca como hasta ahora el hombre ha tenido tantas dudas de qué significa ser como sí mismo y más en cuanto ser humano. No se trata sino de una vivencia inconsciente que refleja el resultado de una investigación filosófica que se ha propuesto reflexionar un sujeto, reducido a un «yo» atomizado (distante del ya reductivo «yo» autoconsciente de Montaigne,¹ del «yo» pensante y meditativo cartesiano,² del «yo» pascaliano,³ o del «yo» freudiano⁴) y, las más de las veces, disfrazado y sin fundamento referencial, en la actualidad bajo la forma de la desmaterialización descarnada del dígito –la única racionalización posible del misterio del «yo»⁵ no «referencial»–.⁶ El resultado es el vaciamiento del sujeto, no solo del principio racional y heurístico del «yo», sino de cualquier referencialidad ontológica, a partir del giro lingüístico de la era postmetafísica. Desde una lectura acrítica del modo de entender la razón moderna impuesta por la contemporaneidad más alejada de la racionalidad, se da por válida –en la confusión del paso del tiempo con el progreso–

¹ M. MONTAIGNE, *Œuvres complètes. Essais*. París, Gallimard, 1962, 548 (II, 12), 929 (III, 9).

² R. DESCARTES, *Œuvres complètes. Vol. VII: Meditationes de prima philosophia*, Ed. Ch. Adam y P. Tannery. París: L. Cerf, 1904, p. 45; p. 48.

³ B. PASCAL, *Discours sur la religion et sur quelques autres qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers*. Ed. E. Martineau. París: Fayard et Arman Colin, 1992, p. 220.

⁴ S. FREUD, *Obras completas, Vol. 19: El yo y el ello*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996, pp. 1-59.

⁵ H. REDNER, *Malign Masters Gentile Heidegger Lukács Wittgenstein: Philosophy and Politics in the Twentieth Century*. Londres: McMillan, 1997, p. 34.

⁶ J. V. ARREGUI, «“yo” y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein». *Anuario Filosófico* [Pamplona], 18, 1985, p. 126.

la idea de la imposibilidad de una ontología de lo real y, menos aún, de una metafísica que se proyecte a partir del estudio de la realidad.

La reducción individual es un proyecto al que la filosofía ha contribuido al apoyar una posición de autocludicación, en la que ha pasado de ser un instrumento esencial para la reflexión sobre la naturaleza del fundamento de la persona a ser una mera coartada para la disolución del «yo» –y, peor aún, del soporte del «yo»–. La cuestión sobre el sujeto aparece, así, como «la cuestión de la cuestión»,⁷ afirmaba Blanchat, respondiendo a la pregunta «quién viene después del sujeto» lanzada por Jean-Luc Nancy en la década de los ochenta del siglo pasado.⁸ Advertimos un proyecto –posiblemente no consciente en su intención filosófica, pero animado conscientemente desde la posición ideológica– de la disolución del sujeto, que profundiza la crisis del estructuralismo del siglo XX⁹ y que parte de la introducción reduccionista –la metodología que más y mejor define la Modernidad– del subjetivismo como explicación del sujeto.

El sujeto moderno se debate desde la postmodernidad como una mera invención (posthumanista), quizás porque el propio sujeto aparece como un elemento que ha perdido su *realitas*. La «invención del 'yo'»¹⁰ cartesiano es –más allá de lo que es filosóficamente pensado– la expresión moderna de pensar que los conceptos filosóficos no son descubiertos, sino inventados, o mejor, creados, en la medida en que el hombre moderno confunde recreación con creación al arrogarse la potencia creadora del ser (entes reales), por el hecho de tener una capacidad única de imaginar conceptos (entes de razón).

Pero la verdad es que la «muerte de Dios» –expresión romántica del espejismo de una naturaleza divinizada sin contraposición a lo sobrenatural, vomitada por el abrupto simplista nietzscheano– supone en realidad la muerte de cualquier capacidad creadora, pues crear es delimitar y definir realidades, aunque sean solo entes racionales. El perspectivismo como posición hermenéutica del mundo –y de las cosas de la naturaleza– impide objetivar el mundo –y, más aún, la naturaleza de las cosas– y, por lo tanto, imposibilita la ilusoria potencia creadora que el sujeto moderno creía poseer, convirtiendo su recreación –lo máximo a lo que realmente podía aspirar– en mera fantasía, no solo psicológica, sino activa. De hecho, el mundo se presenta como una fantasía digital, la interpretación de un sujeto vacío, solitario, que se sumerge en el narcisismo.¹¹

⁷ M. BLANCHOT, «Qui». *Cahiers Confrontation* [París], 20, 1989, pp. 49-51.

⁸ J. L. NANCY, «Présentation». *Cahiers Confrontation* [París], 20, 1989, pp. 5-11.

⁹ F. KECK, «Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss». *Archives de Philosophie* [París], 76/3, 2013, pp. 375-392.

¹⁰ V. CARRAUD, *L'invention du moi*. París: PUF, 2010.

¹¹ J.C. STOLOFF, *Interpréter le narcissisme*. París: Dunod, 2000.

La filosofía se abandona a la ciencia natural como la única posibilidad de recreación, reduciendo (¡una vez más reduciendo!) la razón filosófica a razón lógica, el arte del pensar a lenguaje tecnológico. La filosofía subsume el *logos* en artesanía lógico-matemática cuando desea un pensamiento pretendidamente objetivo (posible solo en las ciencias y en el lenguaje de la tecnología) o en los nuevos formatos y soportes de la poesía de la que se distanció en los albores del pensamiento filosófico griego, reduciendo (¡una vez más reduciendo!) el acceso a la intimidad de la realidad a una mera sensación emocional, epidérmica e insoportable de una estética vacía incluso de la forma.

El hombre del siglo XXI se define por su *avatar*,¹² el único horizonte posible de autonomía del sujeto que ya no lo es. El avatar es la imagen digital de la fuga del sujeto. Este sujeto contemporáneo (el avatar) no es imagen de un Dios trascendente y sobrenatural que conoce (teológicamente) a cada una de sus criaturas libres de forma personalizada en el cuidado amoroso de su libertad y su decisión –tiene contados cada uno de nuestros cabellos (Lc 12,7)–, sino que es el reflejo de la única identidad posible: la encarnación de un algoritmo que posibilita la ficción de un imposible anonimato frente al todopoderoso poder tecnológico –tiene controlados todos nuestros movimientos (discreción digital)–, un poder real y definido (el de las industrias tecnológicas), pero que pasan desapercibidas para el sujeto devenido ya en mero usuario.

El hombre moderno desde un complejo excluyente quería emanciparse de una relación de libertad por no soportar en la mirada de lo mínimo y lo contingente lo totalmente Otro del orden sobrenatural –definido por la voluntad (la suma razón) y la donación–. Sin embargo, el ser humano ha terminado abandonándose –en una relación de dependencia, de quimérica autonomía, en una falsa sensación de creación y poder absoluto– a lo totalmente alienante del orden ficticio creado desde lo natural –definido por la inteligencia (lógico-lingüística) y la apropiación–. El avatar se presenta como un «icono simbólico»¹³ que sobrevive en el presente también porque es proyectado desde la industria tecnológica, como *Ready Player One*, de Steven Spielberg (2018),¹⁴ basada en la novela homónima de Ernest Cline,¹⁵ prepara, en cierta forma, la extensión de la realidad virtual del Metaverso, la hipotética próxima iteración de Internet que soporta entornos virtuales tridimensionales descentralizados y persistentes en línea, anunciado recientemente por Mark Zuckerberg, el CEO de *Facebook*.

La necesidad que tiene el ser humano de sentirse un sujeto choca con la pretensión filosófica contemporánea de volcarlo al «yo», por una parte, y de diluir ese «yo», por

¹² Nombre descriptivo definido por la película de James Cameron llegada a las carteleras en 2009. J. CAMERON (dir.) y L. LANDAU (prod.). *Avatar [Film]*. Los Angeles, CA: 20th Century Fox, 2009.

¹³ F. GAMBÀ, «Pratiques numériques d'immortalité», *Socio-anthropologie* [París], 31, 2015, pp. 113-125.

¹⁴ S. SPIELBERG (dir.) y S. SPIELBERG et al. (prod.), *Ready Player One [Film]*. Burbank, CA: Warner Bros., 2018.

¹⁵ E. E. CLINE, *Ready Player One*, Nueva York, NY: Crown Publishing Group, 2011.

otra. La pretensión —ya arcaica— de la filosofía de la sospecha, no es antigua porque haya sido superada, sino porque se presenta hasta conservadora. El sujeto no es el objeto de estudio de una metafísica inexistente, sino que, a lo sumo, es el objeto de estudio de la historia del arte y, con suerte, objeto especulativo de la estética (la única disciplina que queda para especular, aunque aquí tomado desde el sentido literal de la palabra: reflejar solo imágenes y espejos), puesto que el sujeto ha quedado reducido en su aspecto material y tangible a mera imagen (en el sentido platónico) del sujeto individual: el sujeto es estrictamente el soporte de las subjetividades¹⁶ (naturales o virtuales).

Este advenimiento de disolución del sujeto en subjetividades materiales o virtuales, y en ningún caso reales, es el resultado de la irrupción postmoderna del punto de vista del sujeto como fundamento de la filosofía, que ya había establecido en sí una equivalencia entre sujeto y subjetividad en diferentes modelos continentales y anglosajones. No es menos cierto que durante parte del siglo XX y principios del siglo XXI se ha reclamado el «retorno del sujeto», especialmente —como señalaba Elías Palti— desde la suposición de que existe una conexión necesaria entre el sujeto y las realidades espacio (política)-temporales (historia).¹⁷ Para ello se ha pretendido relativizar la construcción de los conceptos subrayando el carácter radicalmente contingente de las formaciones conceptuales de inspiración foucaultiana.¹⁸ Sin embargo, esta aproximación desde la inmanencia del tiempo ha revelado, por una parte, la pluralidad significativa del concepto de sujeto moderno (y, por lo tanto, la falta de referencialidad), y, por otra parte, la posibilidad intrínseca de creación de un concepto contemporáneo de subjetividad —lo que sustenta la realización de las subjetividades nominalistas que tendrán su reflejo en el derecho—, así como la trascendencia virtual de los sujetos digitales (avatares).

La muerte del sujeto moderno y la reducción de la subjetividad ha dado pie a las subjetividades de segunda significación contemporáneas arraigadas en la naturaleza lingüística con su reflejo más acabado en el algoritmo digital. El hombre actual contemporáneo está en búsqueda del sujeto. Esa búsqueda ha sido calmada con la creación de un sistema a la carta de elección individual de sujetos de una supuesta realidad que denominamos virtual. Se trata de un mundo que trasciende en su conceptualidad (inmanente) la naturaleza, pero que no le procura a la naturaleza humana la capacidad de real trascendencia, de relaciones intersubjetivas, y, menos aún, auténticamente personales. El siglo XXI ya no es un periodo antimetafísico de reducción ontológica, ni siquiera postmetafísico de estructuración ontológico-lingüística. El mundo contemporáneo

¹⁶ A. JONES, *Self/image. Technology, representation, and the contemporary subject*. Londres, Nueva York: Routledge, 2006.

¹⁷ E. PALTÍ, «The 'Return of the Subject' as a historico-intellectual problem». *History and Theory* [Middletown, CT], 43/1, 2004, pp. 57-82.

¹⁸ M. FOUCAULT, *La arqueología del saber*. Madrid: Editorial Siglo XXI, 1991.

neo –nos referimos el actual– es un periodo dominado por la *ontología semántica*, por un formalismo seleccionado para representar el «significado humano», de forma comprensible para el ordenador, los recursos en la web, el mundo virtual digital, la web semántica, etc., el diseño de los sujetos pensantes organizadores de la sociedad.

La búsqueda del sujeto contemporáneo, saciada para los individuos del planeta en la virtualidad, permea a su vez el sujeto jurídico y político. El bien jurídico a proteger, el sujeto de derecho, se puede salvaguardar al estar desligado, en un hiato digital, de la realidad que debería sustentarlo y que solo se manifiesta en la actividad económica: en la producción y, especialmente, en la actividad de consumo. El sujeto contemporáneo no es un *subiectum* (lo que subyace), es decir, un continuo original ante los vaivenes de la contingencia espacio-temporal. El sujeto contemporáneo se asoma a lo sumo como una permanente situación de explosión vacua, un *homo faber* alienado por la nueva manifestación del hombre-masa: el *homo festivus festivus* del siglo XXI, un hombre sofisticadamente básico, inconsciente e irreductible: la expresión dramática de la ruptura de la bifacialidad¹⁹ (razón-pulsión) moderna, en aras del placer arcaico. Más allá de lo que pensara Muray (*homo festivus festivus*)²⁰ sobre el hombre arcaico, que manifiesta una libertad verdadera, en el sentido en que actúa liberado de racionalidad abandonado al no saber lo que hace. El hombre sofisticadamente arcaico del siglo XXI (*festivus festivus*) ni siquiera es capaz de tematizarse en la locura de los monstruos generados por la razón (Goya), sino que es el hombre anestesiado por el fármaco (*farmakon*) de la ligereza del lenguaje a-rracional, de las emociones alimentadas en el abandono tecnológico, y por las evasiones naturales, las drogas (*farmakon*), ambas, por otra parte, indispensables para recrear y prolongar la fiesta. A diferencia del hombre-masa que al advertirse a sí mismo en esa condición deseaba la emancipación, el *homo festivus festivus* reclama el derecho a la inmersión total en la necedad y en la creencia de la dominación del sujeto (virtual), cediendo a otros su racionalidad emancipatoria, alienando su humanismo al creer a ciegas todos los postulados posthumanistas y transhumanistas, esa barbarie que se ha instalado, como señala Christian Godin:

«Pero el transhumanismo no sólo no tiene nada de democrático (obviamente no nace del pueblo y no le concierne directamente), sino que se basa en el deseo de una neo-aristocracia que surge precisamente del proyecto de desprenderse de la humanidad común, base antropológica de la democracia. En *Cyborg Philosophy*, Thierry Hoquet presenta a Cyborg, nuestro sucesor, como un tipo simpático, cosmopolita y apátrida, políticamente correcto, del lado de las mujeres, de los negros, de los proletarios y de los

¹⁹ V. LLAMAS, *El lógos bifacial. Las sendas de éros y thánatos*. Madrid: Síndéresis, 2015.

²⁰ P. MURAY, *Festivus Festivus: Conversations avec Élisabeth Lévy*. París: Fayard, 2005.

transexuales, en definitiva, el rey bobo. Pero es toda la ideología del transhumanismo la que milita en sentido contrario».²¹

Cabe preguntarse si el propio sujeto es la única categoría de definición humana o si, por el contrario, el sujeto no es sino la derivación específica de otra categorización más fundamental del ser humano: la persona.

2. La insuficiencia del sujeto

La insatisfacción oculta del sujeto actual es tan profunda que ni siquiera es capaz de pensarse y decirse alienado, pues el concepto de alienación ha perdido toda su referencia respecto del concepto de libertad. De hecho, la libertad del sujeto actual se desarrolla en la alienación, es decir, en la posibilidad de autorrealización a partir de un universo «otro». Ya no cabe un discurso que invita a «liberarnos de toda alienación». El sujeto actual demanda una cuota de participación en la alienación. El sujeto se siente libre cuando puede participar, pagar, su alienación social y política. Si en la modernidad la autorrealización era el antídoto de la alienación, en la contemporaneidad no existe autorrealización posible sin alienación digital, el espacio donde el sujeto se recrea y autorrealiza. La alienación digital es el refugio de la pérdida de sentido de un sujeto que no satisface al ser humano que lo sostiene. No se trata tanto de que el sujeto haya muerto o de que la subjetividad humana no sea un punto de partida fundante de la filosofía, cuanto de la reducción del sujeto a una parte de sus elementos, una atomización que en la década de los ochenta del siglo pasado se enunciaba en el reduccionismo materialista neurológico del «hombre neuronal» descrito por Jean-Pierre Changeux, aquel que ya no necesitaba preocuparse por el «Espíritu».²² El estudio del sujeto humano explicado únicamente en términos de epigenética, en la actualidad solo encuentra su escape en la ficción de la proyección de dicha reducción: el producto digital del transhumanismo IA. El ser humano claudica así de su composición natural que no

²¹ «Contre le transhumanisme, il y a aussi l'argument social et politique, très souvent oublié. Ce n'est pas une coïncidence historique si, au moment même où, pour la première fois, l'humanité constitue un seul ensemble solidaire conscient de lui-même, certains, dépités de se retrouver au milieu d'une masse anonyme d'égaux, s'efforcent de penser et de recréer une espèce d'aristocratie sécessionniste. Comment imaginer en effet que le programme posthumaniste puisse avoir une quelconque valeur universelle? Certes, c'est le pari que font les tenants de l'hyperhumanisme contre le transhumanisme jugé de droite, ou les transhumanistes démocratiques contre les transhumanistes libertariens. Mais le transhumanisme non seulement n'a rien de démocratique (il n'est évidemment pas né du peuple et ne le concerne pas directement), mais il repose sur le désir d'un néo-aristocratie issu précisément du projet de s'arracher à l'humanité commune – base anthropologique de la démocratie. Dans *Cyborg philosophie*, Thierry Hoquet présente Cyborg, notre successeur, comme un type sympa, cosmopolite et apatride, politiquement correct, du côté des femmes, des Noirs, des prolétaires et des transsexuels, bref bobo roi. Mais c'est toute l'idéologie du transhumanisme qui milite en sens contraire». C. GODIN, «Le post-humain, la barbarie qui vient». *Cités* [Paris], 55/3, 2013, p. 92-93.

²² J.P. CHANGEUX, *L'Homme neuronal*. Paris: Fayard, 1983.

controla y se abandona en la falsa sensación de control que le proporciona el sujeto alienado digital.

La insuficiencia del sujeto nacida de su reducción es el último episodio de una historia de auténtica enajenación conceptual, que se ha convertido en una trágica alienación personal. Efectivamente, la modernidad no se entiende sin el sujeto. En cierta manera, modernidad y sujeto se hacen reversibles, correlativos.²³ Si sujeto y modernidad son conceptos o realidades conceptualizadas correlativas, y si el sujeto se ha revelado insuficiente, no podemos dejar de pensar que quizás, también, la modernidad se vive de forma insuficiente en el hombre actual, posibilitando el discurso postmoderno, primero, y, actualmente, transmoderno –e híbrido–.²⁴ Es posible que tenga algo que ver el reduccionismo, siempre solapado por el *slogan* –expresión comunicativa de la propia modernidad–. Entendemos las reflexiones de Rémi Brague en su obra *Modérément moderne*, cuando señala que esta modernidad se nos ha instalado como un parásito, en una dialéctica autodestructiva.²⁵ Es preciso mantener una distancia prudencial con una modernidad «moderna». La novedad moderna, de hecho, descansa en el propio término: la novedad es la creación de la modernidad, pues, como señala Brague, ni la revolución técnica, ni la urbanización, ni la sociedad civil, ni siquiera el individuo como sujeto de libertad son realidades traídas desde la modernidad *ex novo*.

El sujeto moderno, cuyo fracaso ha dado lugar a su desconstrucción o su hibridación, no es, pues, una realidad moderna, sino una realidad tratada de forma reductiva por la modernidad. Una modernidad definida por el carácter analítico de la realidad que siendo incapaz de reducir el pensamiento *ad unum* (en el sentido del marco metafísico de la *epistrophé*), la parcializa reductivamente (¡una vez más reduciendo!), abriendo el reduccionismo en sus diversas versiones (reduccionismo ontológico, metodológico o epistemológico).

El sujeto pensado por la modernidad parte de la separación con la realidad que objetualiza desde la conciencia. Descartes no identifica su *ego cogito* con el sujeto en la medida en que su pretensión no es la verdad sino la certeza²⁶ –la de la necesidad que tiene cada uno de rehacer su *cogito* como experiencia–.²⁷ Pero la operación de este *ego*,

²³ H. MESCHONNIC, «Le sujet est la modernité». *Rhuthmos*, 20 de noviembre de 2010. Disponible en: <https://rhuthmos.eu/spip.php?article209>

²⁴ En la actualidad aparece la conceptualización mediatizada por la partícula «trans-»: transversalidad, transdisciplinariedad, transhumanismo, transnacionalidad, transculturalidad, transgénero, etc., entendiéndose el término «trans-» como se explicaba a finales del siglo xx, es decir, como un entrelazamiento «de en una red de parámetros». Cf. J. MARTÍN-BARBERO, «Identidad, comunicación y modernidad en América Latina». *Contratexto* [Lima], 4, 1989, p. 31-56.

²⁵ R. BRAGUE, *Modérément moderne*. París: Flammarion, 2014.

²⁶ R. DESCARTES, *Œuvres complètes*. Vol. V: *Correspondence V* (Mai 1647-Février 1650). *Lettre aux Curateurs de l'Université de Leyde*, Egmond, 4 mai 1647. Ed. C. ADAM y P. TANNERY. París: L. Cerf, 1903, p. 9.

²⁷ J.C. PARIENTE, «La première personne et sa fonction dans le Cogito», en: K. SANG ONG-VAN-CUNG (ed.), *Descartes et la question du sujet*. París: Presses Universitaires de France, 1999, pp. 11-48.

consistente en objetualizar la realidad a través de las ideas que lo representan, supone un *ego* no imaginativo. Así, el *cogito* cartesiano, sin ser el sujeto de la acción y la adecuación a la *realitas*, no es sino un principio de acción autorreferencial, al menos en la esperanza de captar intuitivamente la certeza como principio axiomático. En el fondo, en el *ego* cartesiano se atisba el sujeto moderno. El *ego* se enfrenta a sí mismo en tanto que conciencia de sí abierta al actuar y se observa como sujeto de acción, al tiempo que atrapado en su ipseidad representativa emerge como un sujeto racionalmente ilusorio, pues no deja de ser una «ilusión de ilusiones» incapaz de verdad y subsumido en la certeza o, lo que es lo mismo, una adhesión de la mente con pretensión epistemológica. El *ego* cartesiano no se dice de sí mismo sujeto, al menos en el sentido del sujeto trascendental kantiano, pero no deja de ser representación de las representaciones (la reducción egocéntrica del pensamiento de pensamiento aristotélico) del mundo objetivo, es decir, del externo al yo pensante. Se trata, como señala Pascale Guillot, de una «egología», es decir, de una ciencia del yo, que supera la conciencia y la representación de una identidad mental inscrita en nuestro interior.²⁸

La apertura de Descartes a la historia occidental moderna de un sujeto, aunque sea un sujeto trascendental perdido, implica la apertura del sujeto entendido como un centro absoluto de iniciativa. Y aunque el sujeto, en tanto que *ego*, no se entienda desde el aislacionismo respecto del mundo, sin embargo, camina conceptualmente hacia los pasos del individuo racional. El sujeto excluye todo el campo de la inevitabilidad, dudando en todo momento de todo lo que no constituye el pensamiento, única evidencia irrefutable y apodíctica. El *ego* mantiene unas débiles referencias racionales (en el sentido de inteligibilidad) que llevan en sí la obsolescencia del sujeto moderno. El sujeto moderno es el producto de una automanifestación como soporte de sí mismo; el sujeto de su propia acción que poco a poco irá individualizándose en su autorreferencialidad, de modo que se convertirá en el círculo cerrado de su propia individualidad. El sujeto moderno se convierte parsimoniosamente en el «sujeto, el predicado y la misma cópula» de su propia acción comunicativa, práctica y de ser: una voz y su eco. «Ser y conciencia» y «*ego*» se unifican. El sujeto se individualiza en la desmaterialización de la conciencia psicológica por la vía de la trascendencia o por la vía analítica.

Alain Renaut vio –en la *L'ère de l'individu*– el individualismo moderno encarnado en el pensamiento leibniziano,²⁹ constructor de la arquitectura del sujeto como individuo al que sigue, según Renaut, Louis Dumont, posibilitando la asimilación del «todo-sujeto» al «todo-individuo», culminando la afirmación moderna del reinado indiviso del sujeto dentro de un universo reducido a ser objeto de control y posesión, afirmada en Heidegger. Constatando, según el autor francés, cómo la individualización del su-

²⁸ P. GILLOT, *La question du sujet. Descartes, Wittgenstein*. París: CNRS, 2020, p. 10.

²⁹ A. RENAULT, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. París: Gallimard, 1989.

jeto moderno no solo ha subrayado el poder de la subjetividad, sino que lo ha llevado a su eclipse. La introducción de una metafísica fragmentada en la monadología de Leibniz, o, quizá, mejor, la introducción de una ontología absoluta de la realidad metafísica por parte de Leibniz, como último intento de ensayo metafísico, podría haber supuesto la ontologización del sujeto, es decir, su reducción quiditativa en una lectura racional. Sin embargo, la ontologización leibniziana, precisamente, por intentar ser un último discurso metafísico, no despeja el sujeto en tanto que individuo aislado. Como señala Michel Fichant, discutiendo las conclusiones de Renaut al respecto de Leibniz, la «sustancia individual» de Leibniz está en las antípodas del «individualismo» caracterizado por el sujeto individual moderno.³⁰ La metafísica de lo individual de Leibniz no implica una mirada individualista y esto se traslada al asunto del sujeto, de modo que la mónada leibniziana no es un individuo en el sentido del «sujeto moderno». Leibniz, en su espíritu metafísico, no alejado de la escolástica jesuítica católica, sostiene una individualidad orgánica, en la que la individualidad monádica tiene una referencia inclusiva a la unidad universal.³¹

No parece, pues, que sea Leibniz el eslabón del individualismo de la conciencia continental trascendental, finalmente psíquica, o la conciencia del nominalismo sofisticado anglosajón, finalmente neurológica. La fuga individualista por los meandros de la conciencia —con su némesis la inconsciencia, que no es sino una profundización de la crisis del sujeto— recorre los caminos del entendimiento convertido en sinónimo de razón, desprovisto de toda capacidad racional (pues razón supone entendimiento y, especialmente, voluntad) en el idealismo postkantiano y en su reacción romántica, que expulsará definitivamente cualquier relación extrínseca de razón de la voluntad, reduciéndola a mera expresión del deseo místico inmanente. En Kant la razón es entendimiento y el sujeto (trascendental) deambula por los caminos de la razón práctico-moral de modo que el predicado no pertenece necesariamente al sujeto, sino que añade algo particular a su naturaleza, señalado por la experiencia que conduce a un juicio sintético *a posteriori*. El sujeto individual como conciencia, como «yo mismo» (ipseidad), tiene su identidad en el sí propio: la conciencia es tal en cuanto conciencia de sí (misma). El sujeto se presenta como un principio de inteligibilidad en tanto que presencia. El hombre no es el centro de la modernidad como pensara Derrida en su simplificación de la idea de centro en la historia de la filosofía. Al contrario de lo que pueda pensar Derrida, Dios no es el centro en la Edad Media,³² sino el vértice, toda vez que la geometría del pensamiento metafísico (y teológico) no es circular, sino que se parece más a un vórti-

³⁰ M. FICHANT, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. París: PUF, 1998, pp. 143-162.

³¹ M. FRANK, *L'Ultime raison du sujet: Essai*. Trad. al francés de Véronique Zanetti. París: Actes Sud et Inserm, 1988, p. 81 (original: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Fráncfort: Suhrkamp, 1986).

³² J. DERRIDA, *De la Gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, pp. 32-33.

ce en una metafísica proyectiva.³³ Así pues, el hombre moderno no es el centro –pues esta geometría no se ajusta del todo, al menos a todas las geometrías mentales–. Resulta trágico ver que la apropiación de Dios por el hombre moderno se hizo desde un esquema inmanente-natural y no trascendente-sobrenatural. Donde había Dios se puso el hombre, pero en una geometría equivocada derivada de su propia condición humana desprovista de significación metafísica que le imposibilita sustituir a Dios en el vértice (diseño geométrico metafísico trascendente), para quedar relegado a una posición central (diseño geométrico ontológico inmanente). Pero además es que, aunque existiera un centro, este lo ocuparía el sujeto, pues el hombre quedó reducido en la modernidad. De ahí que la deconstrucción –pretendida y efectuada– haya sido la del imaginario contemporáneo del hombre moderno, como si sujeto y ser humano coincidieran, como si el sujeto tuviera su identidad en el hombre y no en el sujeto en sí mismo. El resultado es que nos encontramos con un discurso posthumano (en el horizonte de la conciencia psíquica) y transhumano (en el horizonte de la conciencia neurológica), siendo, en verdad, que la deconstrucción ha sido la del propio sujeto en sí y el resultado el absoluto olvido de la persona como fundamento del ser humano y de sus bases metafísicas, ontológicas, identitarias y relacionales.

Si el sujeto continental ha reducido su sustrato dentro de los horizontes de su conciencia psíquica escindida de la razón completa (pues se trata de una razón ilustrada reducida a entendimiento en tanto que conciencia fenoménica y una voluntad romántica y naturalista escindida en puro voluntarismo que desembocará en pulsión), el sujeto empírico-positivo abandona cualquier capacidad metafísica reduciendo la ontología a mero signo de segunda significación y la conciencia a un producto de su condición neurológica. El sujeto se piensa como instancia analítica (*myself*). En el empirismo, el problema de la conciencia es fundamental. La escuela escocesa –T. Reid– del «sentido común» orillará al sujeto como instancia capaz de tener conciencia de las cosas (no de las ideas). En Locke, la reflexividad de la conciencia se reduce, en su máxima expresión intencional dentro del empirismo, a ser mero reflejo de las cosas. El sujeto empírico se va alejando de la reflexividad en aras de la conciencia de lo sensible. El yo empírico humeano se inclinará hacia el alejamiento de la conciencia de sí, del mismo modo que Descartes había ido separándose de la conciencia de lo sensible –la solución kantiana recae en la imposibilidad de relación–.

³³ Al respecto, cf. M. LÁZARO, «Fundamentos del proceso evolutivo de los seres creados en la teología bonaventuriana», en: C. SALTO, R. PASCUAL, M. MALAGUTI, E. GALLI y A. BEGASSE DE DHAEM, *'Deus summe cognoscibilis': The current theological relevance of Saint Bonaventure*. Leuven: Peeters Publishers, 2018, p. 263-278; Íd., «La metafísica vectorial en Buenaventura», en: M. LÁZARO, F. LEÓN y V. LLAMAS (eds.), *Pensar la Edad Media Cristiana: espacios de la filosofía medieval –Córdoba, Toledo, París–*. Madrid: Editorial Sínderesis, UNED, 2020, pp. 219-227; Íd., «Más allá de la quiditas: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano». *Cauriensia* [Cáceres], 14, 2019, p. 49-80. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.49>

El olvido moderno de la metafísica en favor de una ontología, en el ámbito anglosajón, reducida a materialidad lingüística o neuronal, se ha visto reflejado en la ya clásica cuestión de la relación entre mente y cuerpo (cerebro) a través del behaviorismo, el materialismo y el funcionalismo como formas de concepciones que descansan en la certeza de la validez del planteamiento reduccionista de concepciones materialistas o fisicalistas de la conciencia subjetiva en tanto que espíritu. Afloran internamente las falencias de una concepción que no es capaz de detectar lo «que se escapa», este «no sé qué» que no es el que Locke describiera desde la postura antimetafísica, sino el que aflora en una posición postmetafísica. Una posición que no puede ir más allá de los *qualia* funcionalistas que no hacen referencia a la sustancia de la realidad objetiva perdida, sino a la conciencia del sujeto que se disuelve. La conciencia del sujeto se presenta como un epifenómeno emergente a partir de estructuras cognitivas subyacentes, en la concepción funcionalista-computacional clásica.³⁴ Como Locke, desde una posición analítica, la conciencia del sujeto individualista es un *continuum* de la memoria, el último referente de identidad personal que sustituye a la sustancia cartesiana. Solo queda el soporte físico de la memoria como referencia. La memoria, así entendida, se presenta como una facultad de conservación, recreación y reordenación de los recuerdos que funciona a través de mecanismos internos (nuestra propia narración cognitiva) y externos (las referencias cognitivas de los otros que procesamos). El conocimiento del sujeto se reduce a la comprensión de la mirada sobre uno mismo desde la recreación cognitiva. La identidad personal está ligada a la memoria y a los recuerdos que tenemos. La disciplina del sujeto es la neuropsicología, el nuevo paradigma epistemológico de la reconstrucción del sujeto. La memoria de sí, de la identidad personal del sujeto, se desenvuelve en la palabra, en las narrativas propias entrelazadas socialmente. El sujeto de la identidad cognitiva y de la red neuronal entiende como producto del individuo «el relato de sí mismo y las cuestiones que plantea: las de la memoria, la identidad, el lenguaje y la construcción del yo».³⁵

El sujeto termina siendo una identidad personal perdida, disuelta, lejana de la realidad. Una conciencia emergente de un sujeto vacío, individualizado y solitario, a-rracional, abandonado al narcisismo inmanente. Volvemos en nuestro análisis al punto de partida. La sensación de pertenencia del sujeto es una mera ilusión de la auténtica y dramática situación de pérdida del sujeto y de su sentido. El sujeto precisa urgentemente asentarse en *su* realidad, no en la inaccesible *res* esencial universal, sino en la determinación (esteidad) sustancial de su *realitas* relacional abierta a la universalidad. El sujeto se presenta, así, como el sustrato de una realidad original y única que se ex-

³⁴ J. JACKENDORF, *Consciousness and the computational mind*. Cambridge (MA): MIT Press, 1987.

³⁵ L. GÉRARDIN-LAVERGE y M. GÉRARDIN-LAVERGE. «Multipistes. Récits de soi, mémoire, identité et langage». *Revue de Neuropsychologie* [Londres, París (Montrouge)], 7/2, 2015, p. 70.

presa en la conciencia que genera una racionalidad (entendimiento y voluntad) libre y digna, abierta a la relación con otros sujetos: una relación personal.

3. La persona como fundamento del sujeto

Ante la pérdida de significación real, vital, existencial del sujeto actual, podemos enrocarnos, alimentarnos en nuestra alienación aparentemente consentida en tanto que nuevo espacio (virtual) de pervivencia (que no existencia), viviendo de una conciencia prestada, o bien podemos aportar una luz que proporcione claridad, verdad y realidad en el terreno de la realidad perdida del hombre que inunda la problematización humana de nuestros días.

La apuesta por la clarificación del sujeto no tiene por qué ir siempre uniformemente hacia delante de forma que entendamos lo pasado como lo olvidado, en este caso concibiendo de forma ideológicamente inconsistente que lo «último» es por su condición de presente una forma superada de lo anterior. Eso no pasa en el orden de la naturaleza y no tiene por qué pasar en el orden de las ideas. Al contrario, el ser humano, que es naturaleza, tiende a vivir en la seguridad de lo permanente ante la realidad cambiante. En este sentido, frente a la inconsistente dialéctica de modernidad y tradición, muchos teóricos, especialmente en el campo de la sociología, han destacado la persistencia de los sistemas de valores tradicionales a pesar de los cambios económicos y políticos.³⁶ Estos trabajos sugieren que los valores tradicionales seguirán ejerciendo una influencia específica en los cambios culturales. Como señalaba Herman De Dijn, la modernidad está simplemente condenada a seguir siendo tradicional hasta cierto punto, para siempre, y tiene que tematizar su pertenencia cultural, religiosa y sociopolítica.³⁷ En definitiva, observar el presente y mirar el futuro no tiene por qué hacerse desde la superficie, sino que puede realizarse buceando en la profundidad de la inmensidad (temporal y conceptual) de la historia humana y de su pensamiento, rescatar el tesoro perdido de la nao hundida por los piratas (por quienes buscan el interés intelectual particular). Este tesoro en términos antropológicos y metafísicos conlleva una renovación conceptual que equilibre el olvido de la igualdad sustancial del ser humano que Boecio hiciera definición, en términos no pocas veces utilizados desde perspectivas afines a la cosificación de la interioridad ontológica humana. A su vez, puede contrarrestar la eliminación del concepto de humanidad que ha venido acaeciéndose desde la dinamización de la real consistencia de la referencia del universal. Una operación metafísico-lingüística que ha

³⁶ R. INGLEHART y W. E. BAKER, «Modernization, cultural change and the persistence of traditional values». *American Sociological Review* [Newbury Park, CA], 65/1, 2000, pp. 19-51.

³⁷ H. DE DIJN, *Modernité et traditio. Essais sur l'entre-deux*. Leuven, París: Peeters, Vrin, 2004.

encerrado a la humanidad en los muros del mero signo mental, reduciendo a cada ser humano a la esfera individual en la que la relación humana queda anulada.

Ante esta situación, sin embargo, puede ser útil recordar que hubo un tiempo —que no está perdido, pues algunos lo recuerdan y lo renuevan constantemente con diversos y ricos matices—³⁸ en el que el ser humano se definía como persona. Desde la categoría ontológica y metafísica de persona el sujeto se piensa dándose en la referencia. Es en la persona que el sujeto acontece y es en ella que tiene un carácter individual, pero esta individualidad no acae en la distancia del resto de los demás. La individualidad no lleva pareja la tensión con la pluralidad de los hombres o la huida del otro como posibilidad de intromisión personal, sino que el individuo se entiende asimismo como único, abierto a la relación con los otros, en comunidad. El origen teológico del concepto occidental de persona no puede empañar su eficacia filosófica, porque de ser así deberíamos negar la mayoría de los conceptos filosóficos occidentales que tienen en su origen (como comentario de adhesión, controversia o repulsa) la conjunción de lo absoluto sobrenatural trascendente con la naturaleza inmanente.

Y es que es en la definición personal, o sea, en el rescate de su conceptualización y en la revitalización de su realidad, donde hoy el ser humano —el sujeto de sí y de la acción— se juega su presente y el futuro de las generaciones venideras. Efectivamente, los conceptos «persona» y «ser humano» son diferentes. Hemos de recordar que persona en la teología tradicional se aplica de forma natural y propia a la divinidad y análogamente también a los ángeles. Persona se destina a aquellos seres dotados de unas capacidades especiales, de modo que en su utilización se acentúan los rasgos específicos que hacen que la persona asuma el concepto «ser humano» cuando se usa para designar al hombre, de modo que poseen la misma extensión. Los rasgos de persona de los que vamos a hablar no son aplicables a todos los seres, y hacerlo del hombre nos lleva a dotarle de unas especiales características.

Si la tragedia del sujeto viene por el camino de la distancia referencial, lo mismo le sucede al concepto de persona; este no puede ser una mera categoría lógica y clasificatoria. Persona no es una categoría taxonómica. Es nuestra *realitas*, nuestra realidad fundante en tanto que seres humanos, capaces de pensarse a sí y de unidad de acción, es decir, de sujeto. Persona hace referencia a la cuestión ontológica y metafísica como base de la cuestión antropológica. Housset pone en evidencia que la persona no puede reducirse a sustancialidad y subraya el hecho de la relación. Desde una aproximación más fenomenológica entiende la persona como vocación, como la posibilidad de escape de la cosificación de la persona, haciendo buenas las palabras de Heidegger que el autor

³⁸ E. HOUSSET, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*. París: PUF, 2007.

recuerda («la persona no es una cosa, no es una sustancia, no es un objeto»),³⁹ y en la búsqueda del principio de individuación, afirmando que: «Ciertamente, a partir de la autoconciencia, es posible mostrar que la persona no es un simple individuo como miembro de una colección, porque posee individualidad por sí misma, pero esta misma individualidad noética sigue siendo, sin embargo, la singularización de una esencia común, y, por tanto, no se dilucida la singularidad absoluta de la persona como totalidad».⁴⁰ La afirmación, sin embargo, sigue siendo tremendamente esencialista, una reacción contra un reísmo que cosifica la realidad compleja de la persona y olvida parte de la reflexión ontológica y metafísica de la persona. En la persona no hace falta «volver a las cosas mismas», es decir, rescatar el *noumeno* perdido desde la visión de la *res* aristotélico-tomista, en un cumplimiento del sujeto psicológico como coartada de la psicologización del mundo inaccesible. Pensar la persona es encarnar el instante de la realidad humana dado en su forma «esta», captada por la intencionalidad del sujeto que se reconoce entonces como único, como una unicidad abierta a la relación universal con el mundo desde el encuentro en la *realitas*, siendo «referencialidad referenciada».

Conviene recuperar tres paradigmas nacidos en el cristianismo. Los dos primeros (sustancia y relación) los sintetizará magistralmente Buenaventura. Y este dará pie a una tercera forma integrada y acabada del concepto de persona desde la realidad, definida por Duns Escoto.

Vamos a partir de la premisa de que no es incómodo a la razón el diálogo con la fe. Aunque sea porque –como hemos señalado– su esquema geométrico es mucho más enriquecedor, ya que nos lleva a un espacio (o mejor, a un no-espacio) –lo sobrenatural– que rompe con los límites de la estructura natural y, por lo tanto, con los límites de pensar dentro de este orden. Este horizonte de infinito (sobrenatural) ha formulado desde la teología el sentido de la persona. La persona humana es el reflejo de la identidad singular de las personas trinitarias. Es en la medida que los cristianos explicitaron el misterio divino en la unidad de esencia y la pluralidad de personas que la antropología pudo entender mejor su carácter personal. La persona humana es así formulada, sobre todo en la Edad Media,⁴¹ de forma analogada a la persona divina (en la univocidad personal). Para ello la teología ha oscilado entre una pluralidad de fuentes que basculan no solo entre la relación existente entre fe y razón, sino entre las propias ex-

³⁹ E. Housset, *La vocation de la personne*, p. 497.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 497.

⁴¹ Sobre el concepto de persona en la Antigüedad, cf. M. NEDONCELLE, «Prôsopon et Persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique». *Revue des Sciences Religieuses* [Estrasburgo], 3-4, 1948, p. 277-300; C. J. VOGEL, «The concept of personality in Greek and Christian thought», en: J. K. RYAN (ed.). *Studies in Philosophy and the History of Philosophy II*. Washington D. C.: Catholic University of America Press, 1963, pp. 20-60. Una visión de la aportación cristiana en H. SCHMIEDINGER, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*. Innsbruck-Viena: Tyrolia Verlag, 1994.

posiciones y esquemas filosóficos. En concreto, desde la definición esencialista de Boecio a la vivencia relacional de Ricardo de San Víctor.

Haciendo memoria de la tradición medieval, Buenaventura nos señala las fuentes que considera previas a su reflexión y caracterización del concepto de persona.⁴² Podemos recordarlas a modo de síntesis y presentación de la teoría medieval sobre el asunto.

El concepto de persona mantuvo una formulación trinitaria y cristológica que Buenaventura describe en el Primer libro del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (d. 25, a. 1, q. 2, concl. ad. 4), donde trata de la persona en la Trinidad.⁴³ Buenaventura nos recuerda como Agustín realiza un intento de aprehensión de la intimidad personal desde la relación sustancial.⁴⁴ La doctrina del gran referente medieval se bifurca en dos tendencias hacia los dos términos de su afirmación. Boecio categoriza la persona desde la mirada aristotélica como una «sustancia individual de naturaleza racional».⁴⁵ Ricardo de San Víctor, por su parte, inclina su captación de la persona por el polo de la existencia, hacia la relación: la persona «es existencia individual de naturaleza racional».⁴⁶ Por último, para los maestros de la escolástica, como cita expresamente San Buenaventura,⁴⁷ la persona se distingue por ser «hipóstasis distinguida por una propiedad perteneciente a la dignidad».⁴⁸

Equilibrando las propuestas medievales podemos ver que el presupuesto relacional ilumina la definición de persona tanto en su original definición divina como en su analogado entendimiento humano. Responde así a la vocación y la esencia de los sujetos y las naturalezas detentadoras de la categoría de persona. Dios es puro amor y, por ende, bondad que se da (en expresión dionisiana de gran éxito en el pensamiento bo-

⁴² Sobre el concepto de persona en San Buenaventura, cf. J. M. GARRIDO. «El concepto de persona en los textos cristológicos de San Buenaventura». *Verdad y Vida* [Madrid], 22, 1964, p. 43-75.

⁴³ M. LÁZARO. «La persona: quidditas et significatio. Commentarius in Distinctionem XXV, art. 1, q. 1». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* [Milán], 109, 2017, p. 789-800.

⁴⁴ «... cum dicimus personam Patris, aliud dicimus quam substantiam Patris... Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse; ita hoc illi est esse, quod personam esse». AGUSTÍN. *Opera Omnia. De Trinitate libri XV*, en: *Patrologia Latina*, vol. 42. París: De Migne, 1841, lib. 7, c. 6, n. 11, p. 943.

⁴⁵ «Persona est naturae rationalis individua substantia». BOECIO. *De persona et naturis duabus*, en: *Patrologia Latina*, vol. 64. París: De Migne, 1847, c. 3, p. 1343c-d.

⁴⁶ «... creata persona est rationalis naturae individua substantia, tam verum est quod quaelibet persona increata est rationalis naturae individua existentia». R. DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, en *Patrologia Latina*, vol. 196. París: De Migne, 1880, lib. 4, c. 23, p. 946a. «... quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia». *Ibid.*, lib. 4, c. 22, p. 945c. «Fortassis erit planius et ad intelligendum expeditius, si dicimus quod persona sit existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum». *Ibid.*, lib. 4, c. 24, p. 946c.

⁴⁷ «A magistris definitur sic: persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente». BUENAVENTURA, *In I librum Sententiarum*, en PP. COLLEGI A S. BUENAVENTURA (ed.), *Opera omnia*, vol. 1. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1882, d. 25, a. 1, q. 2, concl. ad. 4, p. 441.

⁴⁸ M. LÁZARO, «Constitutivo religioso de la persona desde el pensamiento franciscano», en: I. MURILLO (ed.), *Religión y persona*. Colmenar Viejo (Madrid): Diálogo filosófico, 2006, pp. 176-177. Cf. M. LÁZARO, «La persona humana en San Buenaventura». *Revista Española de Filosofía Medieval* [Córdoba], 13, 2006, pp. 69-79.

naventuriano: *bonum diffusivum sui*), y el hombre, en su ser imagen y semejanza, está convocado a relacionarse con Dios, con sus semejantes y con las creaturas, como ya hemos evocado. San Buenaventura, a partir de la definición de los maestros (Alejandro de Hales) y ensayando una síntesis de los dos polos encarnados por Boecio y Ricardo de San Víctor (sustancia-relación), en buena lógica franciscana, integra sin plantearse mayor problema la tradición organizando una definición original: «se dice persona de suyo racional como un supuesto distinguido por una propiedad perteneciente a una dignidad». ⁴⁹ Afirma, en primer lugar, que entendemos de la persona que es una sustancia; sin embargo, si hacemos caso al verdadero entendimiento vemos que, en segundo lugar, en Dios, persona hace referencia a la relación. El nombre «persona» alude a la naturaleza común, es decir, a la esencia sustancial, la que responde a la pregunta por el *qué* de las cosas. Por lo tanto, remite a lo común no en su sentido más general y abstracto (esencia), sino en su concreción al supuesto (sustancia).

Pero «persona» es, también, el supuesto de la distinción de la propiedad. El hecho de tener *propiedad* le confiere «con propiedad» poseer un ser de relación, pues lo mismo es relación o propiedad. ⁵⁰ En el *Breviloquium* expondrá «supuesta la persona, no se supone la esencia ni la noción». Y lo que define a la persona es su incomunicabilidad y su distinción (*distinctam*). Así dicho de nosotros: *humanidad* (esencia) es comunicable en abstracto, *hombre* (sustancia) es comunicable en concreto, *algún hombre* (hipóstasis) es incomunicable distinguible y *Pedro* (persona) es incomunicable como distinta. ⁵¹ Así, en primer lugar, persona hace referencia a la *naturaleza común o supuesto* sobre el que se construye el ser personal. En segundo lugar, resalta de modo especial el *carácter relacional desde la singularidad* de cada ser humano; y, por último, la *dignidad* que se funda en la persona y, a la vez, funda la persona, ese elemento único, singular, fundamento de la distinción de cada uno de nosotros, la comprensión del sujeto personal.

La distinción del *Breviloquium* apunta a la relación sustantiva –que en Buenaventura se apoya en una metafísica de la significación (teológicamente de la imagen de Dios)– y una ontología de la persona, de modo que la *quiddidad* ontológica se abre a la *significatio* metafísica y referencial. ⁵² La persona no puede reducirse a la esencialidad ontológica. Esta idea es desarrollada de forma definitiva por Duns Escoto.

⁴⁹ «Respondeo: Dicendum, quod persona de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente». BUENAVENTURA, *In I librum Sententiarum...*, d. 23, a. 1, q. 1 concl., p. 405; «Persona dicitur rationalis naturae suppositum proprietate distinctum». *Ibid.*, d. 25, a. 1, q. 2 concl., p. 436. También en *Ibid.*, d. 34, a. un, q. 1 concl. ad. 2, p. 587.

⁵⁰ «...similiter quaedam relatio est proprietas». S. BUENAVENTURA, *In I librum Sententiarum...*, d. 26, a. un., q. 4 concl.: p. 460. Cf. M. LÁZARO, *La persona humana*, p. 74.

⁵¹ BUENAVENTURA. *Breviloquium*. en PP. COLLEGI A S. BONAVENTURA (ed.), *Opera omnia*, vol. 5. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1891, pars 1, c. 4., p. 212.

⁵² M. LÁZARO. «La persona: quidditas et significatio...».

En el Sutil, Dios es ser infinito.⁵³ Dios infinito es inconmensurable con las perfecciones creaturales, esto implica una absoluta y radical diferencia. Esa radical diferencia de Dios en sí mismo viene de su Ser eminentemente personal, por lo que en Escoto el concepto de persona escapa al ámbito ontológico de la esencia. Dios trino es según la expresión teológica unidad de esencia y trinidad de personas. Esto supone que Dios es un Ser perfectamente personal, pero ello no entraña que la personalidad divina se confunda con su esencia, pues se escapa a su esencia. La esencia divina no contiene las personas divinas ni formal ni virtualmente. La esencia divina no precontiene la persona. La persona en Dios es en sí un valor absoluto. Dios es el Ser infinitamente perfecto y personal.⁵⁴

Como la persona está en orden diverso al óntico-existencial, que en Escoto no coinciden –puesto que la existencia no es perfección ni predicado óntico–, la persona no puede coincidir con el individuo, cuyo correlato es la naturaleza común (principio de individuación), ni tampoco es la singularidad *heceitas*. La persona está situada en un plano distinto al ontológico-categorial del ente, puesto que la persona no es ninguna entidad. Por este motivo, en la persona humana, la persona ni está precontenida en el orden esencial ni en el orden existencial. Como señala, con acierto, el prof. Vicente Llamas: «La personación de una naturaleza (la humana, por el Verbo) no se debe a un *actus essendi*: ni el *actus essendi* del Verbo es la razón de que una naturaleza humana sea personada por el mismo, ni el *esse* tutelar divino, radiando *ad extra* su semejanza como *actus essendi*, crea una naturaleza individual personada por el Verbo. De tener algún sentido en el panorama sutil la fórmula *actus essendi* fundamentaría todo lo entitativo que hay en la persona, no la persona».⁵⁵

La persona independiente del orden ontológico no tiene índole participativa, constituyéndose absolutamente –pues o se es persona o no se es–. Persona es un acontecimiento absoluto que acaece necesariamente a toda naturaleza espiritual de modo eminente. En Dios la personalidad supone una radical diferencia respecto del mundo, una absoluta independencia o incomunicabilidad, validando Escoto lo recogido por Buenaventura. La persona concebida fuera del orden óntico se inscribe en un nuevo orden personal. Este orden personal que diferencia el universo sustancial-óntico es la incomunicabilidad (de la que ya hablara el Seráfico). En paralelo al ente unívoco, de forma modal, a la persona no le repugna existir, pero esa existencia se hace bajo el modo de la incomunicabilidad. En el orden trinitario implica poseer de forma incomunicable la única sustancia divina, que hace que el modo de existir cada persona de la Trinidad sea

⁵³ A. GHISALBERTI, «Essere infinito e univocità dell'essete nela metafisica di Duns Scoto». *Carthaginensia* [Murcia], 36/70, 2020, pp. 547-478.

⁵⁴ Cf. M. LÁZARO, «Tema IX. La filosofía del siglo XIV (I). Maestros y temas de la escolástica», en: Íd. (coord.), *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*. Madrid: Sínderesis, UNED, 2018, p. 531-532.

⁵⁵ V. LLAMAS, *In Via Scoti. La sediciosa alquimia del ser*. Murcia: Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM, Espigas, 2018, p. 315.

la propia y la que la distingue de las otras formas de las otras personas. La unidad (entidad) y la relación (pluralidad-personas) son distintas, pero ambas originarias. La persona es la última concreción sin más: «La personalidad exige la *ultima solitudo*, ser libre de cualquier dependencia real o derivada del ser respecto de otra persona»,⁵⁶ dirá en la *Ordinatio*. La *ultima solitudo* de la persona supone el reconocimiento frontal de su originalidad, de su aseidad y su ser *per se*. La persona es acontecimiento absoluto, imposibilidad absoluta de cosificación, no puede ser participada. La entidad personal (*entitas personalis*) es, pues, distinta a otra entidad personal y esto implica que es preminente en cuanto a la esencia, es absolutamente por sí misma digna, y esta dignidad absoluta es la que se abre a su reconocimiento, completando así lo propio de la dignidad. Cada ser humano es persona anterior a toda cualquier otra consideración, sin dependencia óptica ni cosificación. La persona es así libre en su prioridad a cualquier consideración naturalizada de sí: es libre por naturaleza.

La persona tiene una realidad única que ilumina nuestra consistencia como sujetos. Esta realidad es referencia última del sujeto que no es sino la realización de cada uno como persona en el devenir de nuestra *realitas*, de nuestro devenir personas en la coordenada de la concreción del espacio y del tiempo como estructura de la naturaleza en la que somos. Así el ser humano es un sujeto compartiendo —ahora sí, comunicando— la *quiddidad* de modo posterior o en otro plano a la persona.

4. Conclusión

La referencia personal del sujeto no supone la recuperación de la esencialidad perdida. El sujeto contemporáneo vive alienado en el universo virtual, en una imagen perdida de sí mismo, en la absoluta comunicabilidad vacua de las redes sociales y del imaginario del avatar. Es un síntoma de la fuga del yo aparentemente autónomo, un yo que no es sino la escisión de la conciencia. Ante la imposibilidad de la esencialidad, del acceso a la *res* universal, al mundo nouménico kantiano, el yo se ha ido convirtiendo en sujeto de conciencia, reducido, bien a individuo de acción, bien a su extremo: la colectivización de sus relaciones. Se trata de una trágica ruptura interior de un yo racional que es inaccesible al mundo objetivo y su propia referencia. La absurda alienación (que no emancipación) de los componentes o facultades que acompañaban a la razón del sujeto: entendimiento y voluntad.

La reacción ante el mundo de la *res* (de la entificación universal) y de la consecuente univocidad del mundo del hombre, en tanto que abandonado a lo natural y a su acceso, ha olvidado que el mundo del ser humano es más extenso. Que los paradigmas

⁵⁶ J. DUNS ESCOTO, *Opera omnia*, vol. 3 [Ordinatio III, dist. 1-17]. Ed. B. HEINCHICH, B. HUCULAK, I. PERCAN y S. RUIZ DE LOZAGA, Ciudad del Vaticano: Typis Vaticanis, 2006, d. 1, q. 1, n. 17.

metafísicos son más amplios. Que a la quiddidad (la esencialidad) le acompaña la significación (la referencialidad) y que los esquemas del hombre capaz de sobrepasar la geometría concéntrica nos conducen a un esquema metafísico significativo (Buenaventura) y trascendental (Escoto) en el que el hombre es persona, es decir, es una realidad otra y fundante, anterior, y solo así es un sujeto de acción libre y relacional ansiando lo absoluto sobrenatural y fundante, escapando así del absoluto inmanente y alienante (el Estado o las corporaciones).

Bibliografía

- AGUSTÍN. *Opera Omnia. De Trinitate libri XV*, en: *Patrologia Latina*, vol. 42. París: De Migne, 1841, pp. 819-1098.
- J. V. ARREGUI, «“Yo” y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein». *Anuario Filosófico* [Pamplona] 18, 1985, pp. 103-136.
- M. BLANCHOT, «Qui». *Cahiers Confrontation* [París], 20, 1989, pp. 49-51.
- BOECIO, *De persona et naturis duabus*, en: *Patrologia Latina*, vol. 64. París: De Migne, 1847, pp. 1337-1354.
- BUENAVENTURA, «*In I librum Sententiarum*», en: PP. COLLEGII A S. BONAVENTURA (ed.), *Opera omnia*, vol. 1. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1882, pp. 1-861.
- , «*Breviloquium*», en: PP. COLLEGII A S. BONAVENTURA (ed.), *Opera omnia*, vol. 5. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1891, pp. 201-291.
- J. CAMERON, (dir.) y J. LANDAU, (prod.). *Avatar. [Film]*. Los Angeles, CA: 20th Century Fox, 2009.
- V. CARRAUD, *L'invention du moi*. París: PUF, 2010.
- J. P. CHANGEUX, *L'Homme neuronal*. París: Fayard, 1983.
- E. E. CLINE, *Ready Player One*. Nueva York: Crown Publishing Group, 2011.
- H. DE DIJN, *Modernité et traditio. Essais sur l'entre-deux*. Leuven, París: Peeters, Vrin, 2004.
- J. DERRIDA, *De la Gramatología*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 2003.
- R. DESCARTES, *Ceuvres complètes. Vol. VII: Meditations de prima philosophia*, Ed. por C. ADAM y P. TAN-
NERY. París: L. Cerf, 1904.
- M. FICHANT, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. París: PUF, 1998.
- S. FREUD, *Obras completas, Vol. 19: El yo y el ello*. Buenos Aires: Amorrortu, 1996, pp. 1-59.
- F. GAMBA, «Pratiques numériques d'immortalité», *Socio-anthropologie* [París], 31, 2015, pp. 113-125.
- J. M. GARRIDO, «El concepto de persona en los textos cristológicos de San Buenaventura». *Verdad y Vida* [Madrid], 22, 1964, pp. 43-75.
- L. GÉRARDIN-LAVERGE y M. GÉRARDIN-LAVERGE, «Multipistes. Récits de soi, mémoire, identité et langage». *Revue de Neuropsychologie* [Londres-París (Montrouge)], 7/2, 2015, pp. 69-70.
- A. GHISALBERTI, «Essere infinito e univocità dell'essete nela metafisica di Duns Scoto». *Carthaginensia* [Murcia], 36/70, 2020, pp. 547-478.
- P. GILLOT, *La question du sujet. Descartes, Wittgenstein*. París: CNRS, 2020.
- C. GODIN, «Le post-humain, la barbarie qui vient». *Cités* [París], 55/3, 2013, pp. 79-93.
- E. HOUSSET, *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. París: PUF, 2007.
- R. INGLEHART y W. E. BAKER, «Modernization, cultural change and the persistence of traditional values». *American Sociological Review* [Newbury Park, Ca], 65/1, 2000, pp. 19-51.
- A. JONES, *Selfimage. Technology, representation, and the contemporary subject*. Londres, Nueva York: Routledge, 2006.

- F. KECK, «Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss». *Archives de Philosophie* [París], 76/3, 2013, pp. 375-392.
- M. LÁZARO, «Constitutivo religioso de la persona desde el pensamiento franciscano», en: I. MURILLO (ed.). *Religión y persona*, Colmenar Viejo (Madrid): Diálogo Filosófico, 2006, pp. 171-182.
- , «La persona humana en San Buenaventura». *Revista Española de Filosofía Medieval* [Córdoba], 13, 2006, pp. 69-79.
- , «La persona: *quidditas et significatio*. *Commentarius in Distinctionem XXV*, art. 1, q. 1». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* [Milán], 109, 2017, pp. 789-800.
- , «Fundamentos del proceso evolutivo de los seres creados en la teología bonaaventuriana», en: C. SALTO, R. PASCUAL, M. MALAGUTI, E. GALLI, A. BEGASSE DE DHAEM, '*Deus summe cognoscibilis*': *The current theological relevance of Saint Bonaventure*. Leuven: Peeters Publishers, 2018, pp. 263-278.
- , «Tema IX. La filosofía del siglo XIV (I). Maestros y temas de la escolástica», en: ÍD. (coord.), *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*. Madrid: Sínderesis, UNED, 2018, pp. 499-606.
- , «Más allá de la quidditas: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaaventuriano». *Cauriensia* [Cáceres], 14, 2019, pp. 49-80.
- , «La metafísica vectorial en Buenaventura», en: M. LÁZARO, F. LEÓN, V. LLAMAS (eds.), *Pensar la Edad Media Cristiana: espacios de la filosofía medieval—Córdoba, Toledo, París—*. Madrid: Editorial Sínderesis, UNED, 2020, pp. 219-227.
- V. LLAMAS, *El lógos bifacial. Las sendas de éros y thánatos*. Madrid: Sínderesis, 2015.
- , *In Via Scoti. La sediciosa alquimia del ser*. Murcia: Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM, Espigas, 2018.
- J. MARTÍN-BARBERO, «Identidad, comunicación y modernidad en América Latina». *Contratexto* [Lima], 4, 1989, pp. 31-56.
- H. MESCHONNIC, «Le sujet est la modernité». *Rhuthmos*, 20 de noviembre de 2010. Disponible en: <https://rhuthmos.eu/spip.php?article209>
- M. MONTAIGNE, *Ceuvres complètes. Essais*. París: Gallimard, 1962.
- J. L. NANCY, «Présentation». *Cahiers Confrontation* [París], 20, 1989, pp. 5-11.
- M. NEDONCELLE, «Pròsopon et Persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique». *Revue des Sciences Religieuses* [Estrasburgo], 3-4, 1948, pp. 277-300.
- E. PALTÍ, «The 'return of the subject' as a historico-intellectual problem». *History and Theory* [Middletown, CT], 43/1, 2004, pp. 57-82.
- J. C. PARIENTE, «La première personne et sa fonction dans le Cogito», en: K. SANG ONG-VAN-CUNG (ed.), *Descartes et la question du sujet*. París: Presses Universitaires de France, 1999, pp. 11-48.
- B. PASCAL, *Discours sur la religion et sur quelques autres qui ont été trouvés après sa mort parmi ses papiers*. Ed. E. Martineau, París: Fayard et Arman Colin, 1992.
- H. REDNER, *Malign Masters Gentile Heidegger Lukács Wittgenstein: Philosophy and Politics in the Twentieth Century*. Londres: McMillan, 1997.
- A. RENAULT, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. París: Gallimard, 1989.
- R. DE SAN VÍCTOR, «De Trinitate», en: *Patrologia Latina*, vol. 196. París: De Migne, 1880, pp. 892-992.
- H. SCHMIEDINGER, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*. Innsbruck-Viena: Tyrolia Verlag, 1994.
- S. SPIELBERG (dir.) y S. SPIELBERG, et al. (prod.). *Ready Player One*. [Film]. Burbank, CA: Warner Bros., 2018.
- J. C. STOLOFF, *Interpréter le narcissisme*. París: Dunod, 2000.
- C. J. VOGEL, «The concept of personality in Greek and Christian thought», en: J. K. RYAN (ed.). *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Vol. II. Washington D. C.: Catholic University of America Press, 1963, pp. 20-60.

Manuel LÁZARO PULIDO

Ignasi Fuster Camp, *Persona y bien.*

Barcelona: Instituto Santo Tomás - Editorial Balmes, 2021, 412 pàg.

En aquesta obra el Dr. Ignasi Fuster s'endinsa en el camp de l'ètica amb una proposta audaç, molt focalitzada en els seus fonaments, intentant «aprofundir en les bases humanes de l'obrar moral» (p. 14), convençut de que «sense una antropologia no podem emprendre una ètica». Ho fa després de diverses obres d'antropologia filosòfica, entre les quals cal destacar *Persona y libertad* (2010) i *Meditació sobre l'home. Una proposta de síntesi antropològica* (2018).

És una obra audaç per diverses raons. La primera, pel fet d'escriure una obra d'aquestes característiques en el context cultural actual, poc favorable a teories ètiques amb una fonamentació antropològica sòlida. La situació actual, tal com afirma l'autor encertadament, s'emmarca en un «temps de fragment, del punt de vista i de la confrontació» (pàg. 13). Ens trobem en una cultura en què concorren una varietat de teories ètiques que, més que buscar una fonamentació antropològica, presenten enfocaments basats en apriorístics racionalistes, sentiments subjectius, normes culturals o fins i tot virtuts –encara que sovint esqueixades de la naturalesa humana. La segona audàcia és el contingut mateix de la seva proposta. No es conforma amb indagar sobre allò humà, sinó que indaga en un nivell més profund: la filosofia de l'ésser,

«que emmarca la reflexió sobre el misteri de l'home» (pàg. 14).

És audaç per haver acudit a Blaise Pascal com una font d'inspiració, cosa que no és gaire corrent. De fet, el llibre conté nombroses referències i comentaris als *Pensaments* de Pascal, la lectura dels quals, com reconeix l'autor, va forjar de manera decisiva aquesta obra (pàg. 14).

Una altra audàcia és definir l'ètica com una eròtica. Ho fa en començar el llibre, tot i que aclarint de seguida allò que entén per eròtica en referir-se a l'ètica: «una ciència sobre l'amor (eros) que discorre en l'home, a través de l'home, entre els homes i més enllà dels homes» (pàg. 19, cursiva en l'original). Al llarg del llibre, l'autor anirà aclarint aquesta idea.

L'obra es presenta a manera de reflexió i, sense arribar a ser un tractat sistemàtic d'ètica, cobreix bona part dels temes que solen ser tractats en els manuals d'aquesta disciplina, tant pel que fa al seu aspecte de fonamentació o ètica general, al qual dedica la primera part del volum, com a aplicacions concretes de l'obra humana o ètica particular, objecte de la segona part. Mentre que en la primera part tracta dels orígens de l'ètica, en la segona tracta de les seves manifestacions. La tercera part, molt més breu que les anteriors (diríem que és com un annex), tracta de la qüestió de la culpa i la seva possible redempció, una cosa certament rellevant en l'obrar moral.

L'obra no és només deutora de Blaise Pascal. En gran mesura, també ho és de la

metafísica de Tomàs d'Aquino i, una mica menys, de la seva antropologia. No és una ètica tomista, en el sentit de simple repetició o aprofundiment en l'ètica de l'Aquinate o els seus antecedents aristotèlics. Fuster, en la seva teoria ètica, té en compte Tomàs i alguns autors que li són propers, com Robert Spaemann; de vegades també Agustí d'Hipona. Però, com a fil conductor del seu discurs, Fuster hi introdueix elements presos de filòsofs moderns com ara Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Schopenhauer, Wittgenstein, Marx, Husserl i Arendt, entre d'altres.

Com ja s'ha fet notar, l'autor mostra una gran admiració pels pensaments de Blaise Pascal i la metaètica que contenen. Omet, però, les consideracions ètiques més polèmiques de Pascal a les *Cartes provincials*, en les quals fa una mordaç crítica de l'abús de la casuística, un mètode estès entre moralistes de la seva època. Fuster no fa cap referència al jansenisme de Pascal, ni de cap manera s'adverteix que el comparteixi. Simplement, va recolzant el seu discurs en textos incisius dels *Pensaments*, convençut que les vertebrades intuïcions pascalianes «poden ajudar a recompondre el món abatut i desesperançat dels homes, mitjançant la llum poderosa del bé» (p. 15). En aquestes darreres paraules –preses de la introducció– s'hi reflecteix, sens dubte, una motivació profunda de Fuster en escriure aquesta obra.

Fuster es fixa, en primer lloc, en el fet que l'home és «una aspiració amorosa sobre tot allò que és real» (pàg. 20), de manera que «la llei fonamental de la vida consisteix en l'alternança de l'impuls actiu de la vida i l'assimilació passiva de la realitat» (pàg. 20).

De seguida recorda la distinció tomista entre essència (*potentia essendi*) i ésser (*actus essendi*) en les criatures. Més endavant recalca la importància de distinció i unitat entre ésser i essència en la metafísica de l'Aquinate: «l'home no és la seva pròpia essència, sinó l'ésser que dona vida a l'essència» (pàg. 171). En aquest punt, el nostre autor remet al desenvolupament efectuat en la seva feina anterior, *Persona i llibertat*, on afronta l'accés a l'ésser personal des de l'essència humana (pàg. 21). L'ésser és en la persona: algú amb un ésser propi que el constitueix en persona. Un ésser que, en primer lloc, es relaciona amb si mateix i, com que tota relació és un enllaç d'amor: «la relació de l'ésser en si mateix –dirà– no pot ser més que pur amor» (pàg. 22).

A partir d'aquí, i en preguntar-se per les fonts inspiradores de la moralitat –qüestió capital per a qualsevol teoria ètica–, Fuster no dubta a afirmar que l'origen i la font de la moralitat rau en l'ésser personal de l'home (pàg. 30). Afegeix que és en la persona on hem de trobar la resposta a la qüestió fonamental sobre el bé, de manera que «l'ètica no és una ideologia del bé sinó un camí íntim cap a nosaltres mateixos» (pàg. 27). El bé és allò que és just i convenient per a l'ésser humà. El veritable bé és «el propi bé humà» dirà, citant l'Aquinate (pàg. 28). En altres paraules, «la persona és la font de moralitat» (pàg. 28), cosa que implica la posició objectiva de la persona en relació amb les coses (pàg. 29). Sent la persona l'origen i la destinació de l'ètica, Fuster conclourà que «l'ètica només pot ser personalista» (pàg. 40)

Hi afegirà que «allò moral emergeix del que és profund de la persona, es manifesta

a través de l'anhel, culmina en l'elecció de la llibertat i es desplega a través de l'acció» (pàg. 30). També els instints hi tenen el seu paper. D'aquí que l'ètica hagi d'integrar en el discurs la vitalitat dels instints, la presència dels afectes, la potència de la llibertat i la capacitat de la raó» (pàg. 44), ja que «l'acció té l'origen en la persona i és fruit dels instints, dels afectes i de la racionalitat» (pàg. 45).

El nostre autor justifica que l'ètica és una eròtica, després d'explicar que la persona humana és un amor generant, i la naturalesa humana una essència anhelant que és principi actiu d'anhels i subjecte passiu de passions. Tot i així, «tota l'ètica és una eròtica» (pàg. 135); és a dir, una «ciència racional sobre l'amor» (*ibid.*). Tornant a la metafísica, distingeix entre l'objecte material i l'objecte formal de l'ètica sota aquesta perspectiva: l'objecte material són les relacions amoroses que l'home estableix amb el tot (res). L'objecte formal és la seva relació amb el misteri de la persona (pàg. 135-136).

L'home es troba davant dels seus propis anhels. Més encara, l'eros «és el centre de la criatura humana» i l'ètica és «la ciència de l'anhel o l'eros» (p. 139). L'ètica és una eròtica «perquè té la comesa de jutjar el valor personal —o no personal— de l'eros» (pàg. 141). Dirà que una acció és justa quan és adequada amb la persona. En altres paraules, «l'element decisiu del judici moral és la conveniència o la inconveniència respecte del misteri ontològic i amorós de la persona» (pàg. 136).

La teoria ètica presentada en aquesta obra gira, doncs, al voltant dels anhels humans inherents a la nostra naturalesa: els

instints (desitjos corporis o biològics), els afectes (anhels sensibles i racionals) i la llibertat (anhel racional) (pàg. 210). La llibertat ha de secundar en forma de deure els dos primers anhels, però sense deixar de considerar que l'objectiu principal de l'ètica és el retorn a si mateix (pàg. 200).

Per a Fuster, «el principi —inici— de l'ètica consisteix a secundar el dolç anhel d'un mateix» i totes les parts de l'ètica «convergeixen i s'inscriuen en aquest anhel-base» (pàg. 199). A partir d'aquí, i ja en la segona part de l'obra, desplega quatre grans branques de l'ètica: ètica d'un mateix (eròtica del desig d'un mateix), que és el primordial, l'ètica de l'altre (eròtica del desig de l'altre), l'ètica del món (eròtica del desig del món) i l'ètica del sublim (eròtica de l'anhel d'infinít). En cadascun d'aquests apartats van apareixent deures concrets relacionables amb conceptes tradicionals però desenvolupats des de la perspectiva dels anhels i la llibertat guiada per la raó.

L'ètica presentada apunta cap al bé de ser persona amb un conjunt de béns que l'acompanyen i que van descoberts a través d'anhels naturals i la corresponent exigència d'un conjunt de deures per a guiar la llibertat. Es diria que, en conjunt, l'ètica «fusteriana» és una ètica personalista que inclou deures positius i negatius. Inclou virtuts, però no és una «ètica de la virtut» en el sentit d'Aristòtil i Tomàs, ni en les versions modernes desenvolupades, sobretot, des de MacIntyre i la seva famosa obra *After virtue*. Les virtuts certament hi apareixen, sobretot en relació amb el paper que juguen a moderar els anhels i la fixació de l'objecte moral, així com la seva ajuda en el deure d'actuar d'acord amb aquest

objectiu. En paraules de l'autor, «les virtuts anomenades cardinals s'ordenen a la configuració de l'objecte moral i a la seva execució adequada» (pàg. 137). El breu desenvolupament de les virtuts inclou definicions relacionades amb els anhels i el deure de ser persona, mantenint certa distància amb les definicions tradicionals. Concretament, afirma que la prudència reuneix (tots els elements), redueix (el sentiment fonamental) i focalitza (la perspectiva de la persona). La prudència condueix a la temperança, per la qual es tempera el cor i es discriminen els anhels. La virtut de la justícia busca adaptar-se a la persona i la fortalesa es fa necessària per a situar-nos a l'aresta del veritable sentiment (pàg. 137).

La segona part, tot i que amb un marcat caràcter teòric, és més pràctica que la primera, i presenta deures ètics i comportaments no adequats en els quatre àmbits esmentats anteriorment: un mateix, l'altre, el món i el sublim. Com podem esperar, és consistent amb la teoria desenvolupada en la primera part. L'anhel pel qual l'home s'estima a si mateix «es manifesta en l'amor a la pròpia vida –i al mateix honor o valor intern–, així com en l'amor als talents, la història i les possibilitats de cadascú» (pàg. 229). Això es relaciona amb diverses obligacions, com cuidar-se a si mateix (aliments, vestits, salut, etc.), l'anhel de compassió o misericòrdia cap a si mateix, l'amor al propi cos i el pudor corporal. «Al costat de l'amor a un mateix també apareix l'amor al proïsme com a expressió i continuïtat de l'amor a un mateix» (p. 256). A partir d'aquí sorgeixen obligacions en la manera de tractar els altres en l'àmbit familiar, amb els amics i coneguts i fins i tot

amb els estrangers. També té implicacions en l'àmbit sexual, educatiu i polític. Segueix l'anhel del món, on la persona emergeix, hi viu i hi existeix. Això es relaciona amb el cosmos, la terra i l'acció de l'home sobre el món: la feina, la tecnologia, la ciència, l'economia, el desenvolupament de l'art i la cultura. Tot això comporta obligacions morals.

L'obra és en gran mesura propositiva, i hi ocupa un lloc central l'axioma que l'home és per naturalesa un ésser anhelant i que l'essència de l'home és amorosa. S'hi fan freqüents referències a altres autors, tot i que sense acceptar-los en conjunt. S'hi acut a la recerca de cites que s'avenen amb el discurs i el reforcen.

Hi ha abundants afirmacions sobre el psiquisme humà i fins i tot algunes sobre trastorns psicològics, encara que sense referències empíriques. Es basen en l'experiència de l'autor, que en molts casos pot ser compartida pel lector. D'altra banda, presta molt poca atenció –potser per raons d'espai i per l'enfocament mateix de l'obra– a refutar altres teories ètiques, considerant simplement que han oblidat el fonament i l'origen de l'ètica en la persona.

L'estil, sobretot en la primera part, és força abstracte i de lectura no fàcil. De vegades inclou pinzellades poètiques. Al llarg de l'obra hi apareixen reiteracions que, si bé ajuden a entendre millor el pensament de l'autor, en una segona edició potser es podrien eliminar amb una redacció més concisa. La segona i la tercera parts s'entenen molt millor que la primera i connecten amb qüestions rellevants actuals.

L'obra, en conjunt, revesteix originalitat i solidesa, tot i que pot no convèncer tothom

l'enfocament de l'ètica com una «eròtica», en comptes de la tradicional teleologia de l'acció i de l'eudemonia i d'altres centrades en el desenvolupament de virtuts fonamentades en l'amor de donació o *àgape*. L'obra insisteix sobretot a tornar a l'origen de la persona i evitar allò que pot allunyar d'aquest fi. Això no sembla incompatible amb una interpretació adequada de l'eudemonia o vida reeixida i feliç.

Caldria suggerir un desenvolupament més extens de les virtuts i el seu paper en el desenvolupament de la vida reeixida (l'«ésser personal» en el present enfocament, si la meua interpretació és correcta). En aquesta línia, se subratlla la importància de l'objecte moral, però s'aprofundeix poc en la formació de bons hàbits electius (virtuts morals) a través de l'acció. Potser es podrien buscar punts de connexió entre el plantejament clàssic de la virtut i el que es presenta en aquesta obra.

Un darrer aspecte a considerar és la multitud de temes i qüestions tractades en la segona part, de vegades amb poca matisació o fent afirmacions que poden resultar controvertides. Així, per exemple, considera que «quan l'empresari desposseeix el treballador del producte del treball comet una enorme injustícia» (pàg. 328). Aquesta expressió pot referir-se a una explotació abusiva de treballadors o simplement a un treball assalariat, que pot ser just i digne. O en considerar l'economia especulativa com un vici (pàg. 329) quan un comerciant està especulant, ja que això pot incloure males arts com manipular futurs preus o acumular un producte escàs. Això és ben diferent del cas d'un comerciant que compra alguna cosa amb l'expectativa de vendre'l a un

preu més alt. Tots dos especulen i sembla que la qualificació moral no ha de ser la mateixa. S'endevina la intenció correcta de l'autor, però pot induir a equívocs.

Seria desitjable una segona edició millorant-ne alguns aspectes com els esmentats, però, en resum, es valora positivament el notable esforç de l'autor a presentar un esquema coherent i innovador on pot continuar aprofundint en el futur. Es tracta d'un llibre que haurà de ser considerat dins les aportacions a l'ètica contemporània i que contribuirà a aprofundir en l'ètica personalista.

Domènec MELÉ

Catholic University of America

Giorgio Agamben, *Arqueologia*

de la política. Trad. R. Garcia Orallo. Barcelona: Arcàdia, 2019, 106 pàg.

El present llibre ofereix en traducció catalana la transcripció de les Lliçons Ferrater Mora amb el títol *Archeologia della politica*, les quals van ser impartides per Giorgio Agamben l'abril de 2014 a la Universitat de Girona. Tot i posseir un cert caràcter dispers, que es reflecteix en la manca d'unitat de algunes qüestions tractades –probablement com a resultat de la naturalesa mateixa de del llibre–, aquesta obra representa una contribució d'una gran originalitat metodològica a la política, amb una bona dosi de profunditat filosòfica. A més, es pot considerar la traducció com una aportació important a la difusió del pensament d'Agamben entre el públic català.

Ja des de l'inici del llibre, el primer que és destacable és el mètode que fa servir

Agamben per a aproximar-se a l'àmbit de la política. El títol mateix ja és indicatiu de la metodologia emprada. Es tracta de l'arqueologia de la política. Què vol dir «arqueologia» en aquest context i per què «l'arqueologia és l'única via d'accés al present»? (pàg. 9).

L'arqueologia, segons Agamben «és aquella pràctica que [...] tracta [...] amb el moment d'emergència del fenomen» (pàg. 18), és a dir, amb l'*arché* d'un fenomen, que no és ni un «fet històric», ni tampoc un «arquetip metahistòric» (pàg. 15), sinó que es troba en aquesta dimensió intermèdia i paradoxal, que és l'única via cap al present. Així, a fi d'intentar comprendre la política, a Agamben no el satisfà una reflexió convencional, sinó que allò que busca és entendre els fenòmens constituents de la política en el seu «a priori històric» (pàg. 15), en el principi decisiu –dimensió primordial– immanent a la història, però no coincident amb aquesta. Aquesta «tercera forma d'experiència» és allò que constitueix l'objecte de l'arqueologia segons Agamben (pàg. 20).

El significat inherent a l'arqueologia se'n presenta amb més claredat si escoltem la paraula mateixa: arqueologia – *archéologia* – *arché-logos* – el logos, la paraula, de l'*arché*. El sentit etimològic de la paraula grega *arché* es remunta als dos significats d'*origen* i *ordre*; així que *arché* es podria traduir com 'l'origen que alhora ordena'. Hi podem veure la gran importància i rellevància que té aquesta noció. «Allò que és primer és també allò que ordena», diu Agamben (pàg. 39-40), referint-se així no pas a allò que és cronològicament primer, sinó a una vitalitat essencial d'aquest origen que

persisteix eternament en el fenomen i «no deixa mai de començar» (pàg. 40).

En aquest sentit, el més destacable del mètode de les recerques d'Agamben és la seva immensa concentració a descobrir, o bé a redescobrir, l'*arché*, el començament i la font d'un fenomen, per així poder entendre'n l'essència. En cert sentit, satisfer la famosa màxima de la fenomenologia d'«arribar a veure [...] les coses mateixes», com havia demanat Husserl. Si reflexionem sobre aquesta màxima i ens la prenem de debò, podríem dir que la metodologia d'Agamben és un possible camí cap a la seva satisfacció –si bé no l'únic– i que el seu mètode en certa manera hauria de formar part de cada recerca filosòfica.

Els plantejaments metodològics també són signe de la característica més notable del llibre. Es tracta de la comprensió que té Agamben de la filosofia, no pas com a disciplina universitària acabada, sinó com «una intensitat que pot travessar i donar vida a qualsevol àmbit. [...] La filosofia és memòria i repetició del fer-se humà» (pàg. 24-25). L'arqueologia com a mètode filosòfic per a establir un lligam entre el passat i la nostra condició humana present ens ve oferta no com a metodologia abstracta i externa a nosaltres, sinó com una nova i rica potencialitat de convertir-se en humà. És a dir, el mètode es torna existencial –com en Heidegger– i constitueix l'acte continu d'«esdevenir humà de l'home» (pàg. 24).

Aquesta metodologia pròpiament filosòfica és aplicada a les anàlisis de diversos fenòmens constituents de la política. S'arriba així a conclusions rellevants per a la nostra actualitat. En la seva arqueologia de

l'ordre, per exemple, descobreix un ordre diferent, un ordre en certa manera desconectat del seu origen harmoniós i ordenador, un ordre amb una immensa força influent per a les nostres vides. Ens ensenya que en les democràcies liberals contemporànies, en comptes d'enviar-se un a si mateix (segons els teòrics moderns de la democràcia), està succeint que el ciutadà «està contínuament i inconscientment sotmès a l'esfera de l'ordre, en la qual creu, però en realitat està contínuament obeint» (pàg. 52). Com a exemple podríem prendre l'esfera de l'economia, en què preval l'ontologia de l'ordre i, per dir-ho lingüísticament, l'imperatiu!

També es du a terme amb mestria una arqueologia de la voluntat, en la qual es pot observar perfectament el desig d'anar al començament propi del fenomen per tal d'identificar quan, on i com apareix per primera vegada. En el cas de la voluntat, aquesta emergència es troba en la decisió humana inherent al pas aristotèlic de la potència a l'acte. En haver detectat el naixement del fenomen, Agamben en dibuixa la genealogia fins avui dia, explicant en el procés el pas de l'home antic que *pot* a l'home modern que *vol*. Amb aquesta anàlisi arqueològica arriba a la conclusió que la voluntat és «un dispositiu per a limitar i governar la potència» (pàg. 67). Les implicacions polítiques d'aquesta comprensió són molt potents, perquè es tracta d'ordenar la nostra potencialitat política per fer-la controlable per mitjà de la voluntat. Portant això a l'extrem, significa que la voluntat és entesa com a «forma superior de la potència humana» (pàg. 67) que preval sobre les nostres possibilitats polítiques.

En aquestes dues anàlisis d'Agamben, però, no ens podem resistir a notar-hi una certa connotació negativa quant a l'ordre i la voluntat, i alhora no podem deixar de preguntar-nos si no inclou també una connotació positiva. No hi ha potser un tipus d'ordre –en forma de manament– que prové de l'altre, com en Levinas, o un ordre originalment harmoniós que permeti a totes les coses realitzar la seva essència i així mantenir un món genuí, semblant al logos d'Heràclit? D'altra banda, potser no hi ha una dimensió fructífera de la voluntat per a la vida interior d'una persona? En fi, si Agamben intenta contínuament definir l'essència d'un fenomen, no s'hauria de tenir en compte el fonament últim que reclamaria aquesta mateixa *arché*? Sovint podria semblar que, a través del seu mètode de regressió arqueològica fins ara, el fenomen en si canvia en cert sentit de significat i perd la virginitat del seu propi començament filosòfic. En comptes de portar claredat essencial, sovint provoca confusió. El llenguatge usat per Agamben en algunes de les seves recerques –de vegades molt tècnic i específic en detalls menys rellevants– tampoc no hi ajuda.

No obstant això, en el llibre també hi ha anàlisis de fenòmens en què Agamben se centra en la constitució positiva del fenomen i en què el seu enfocament és precisament allò subjacent essencial i original, per així arribar a «les coses mateixes». Una d'aquestes anàlisis és la seva arqueologia de l'*ús*. Aquí, per mitjà de la deposició contínua de sediments, Agamben ens exposa el fenomen de l'*ús* en el significat polític i existencial. Així, l'*ús* no ve entès com l'acció d'un subjecte que s'aprofita d'alguna

cosa/algú per al seu propi benefici. Tampoc no té relació amb el consum, sinó que, en un sentit original, correspon a una relació recíproca i íntima amb alguna cosa/algú, en la qual la distinció actiu-passiu i subjecte-objecte es dissol i res/ningú preval sobre allò altre/un altre. «Usar Plató» en grec antic, per exemple, vol dir 'ser el seu amic', igual que «usar la ciutat» significa 'participar en la vida política'. L'ús, per tant, en el seu significat existencial, no vol dir, com cita Agamben amb Heidegger, que el subjecte «es relaciona amb el món per fer-lo servir, sinó que en la dimensió immediata de l'ús el món és el que s'obre» (pàg. 82). Això també vol dir que no podem posseir el món, que l'ús no té relació essencial amb la propietat, i que «l'ús consistiria en la relació amb l'inapropiable» (pàg. 86). Només cal imaginar-nos les conseqüències que tot això podria tenir per a la nostra comprensió de la justícia, l'acció política o el nostre maneig de la vida natural.

Tot i les diverses anàlisis de diversos fenòmens, que de vegades semblen tan discontinues entre si que resulta difícil comprendre la línia vermella, el seminari en general no es dedica a l'arqueologia de la política de manera directa –cap referència, per exemple, no apunta a la *polis* grega, al *zoon politikon* aristotèlic, a la comprensió de la democràcia en Soló, etc. Ja sigui per la naturalesa de l'obra present, ja sigui per la condició preliminar que adopta el seu contingut, el que hi manca és una aproximació immediata i directa a la noció de la política.

De fet, cal esperar fins a l'últim capítol del llibre per a comprendre amb més claredat quina visió té Agamben de la política,

com entén ell allò que és polític. Parla d'una «potència purament destituent», que «desactiva l'obra del poder, el torna inoperant» (pàg. 102). Amb aquest concepte, Agamben descobreix un significat diferent del de la política com a sistema dels mecanismes de poder, i així ens mostra un altre ús possible de la política. Es tracta d'una activitat existencial o una forma de vida col·lectiva que neutralitza i deslegitima la màquina del poder, com una via antagònica al poder existent, que no deixa que les nostres vides es reduïxin a una vida biològica sense forma. Amb aquest canvi de perspectiva, l'objectiu de la nostra acció política sembla que sigui que el poder constituent adquireixi «l'estructura d'una captura de la veritable substància política», la qual és l'anarquia (pàg. 103). Així, la nostra finalitat política és alliberar l'anarquia i reactivar l'*arché* de la política.

En definitiva, amb el llibre present Agamben es limita a presentar un panorama molt general des del qual es pot arribar a abordar l'àrea temàtica de la política. També, el seu enfocament en els aspectes lingüístics dels fenòmens tractats dificulta que el lector no especialitzat pugui mantenir l'enllaç amb el tema central: la política. En els seus intents per definir diferents fenòmens, a alguns dels quals no estic segur si els pertany una *definició*, se centra tant a detectar el moment d'emergència d'un fenomen i a dibuixar-ne la genealogia fins avui, que de vegades sembla oblidar-se de la seva essència intacta, una essència sovint *indefinible* i a la qual potser no s'hi pot accedir exclusivament amb el mètode arqueològic. Tornem a allò que hem dit més amunt: la seva metodologia és un possible

camí cap a la satisfacció de la màxima de la fenomenologia, però potser no l'únic. N'és certament una dimensió, però per tal d'arribar «a les coses mateixes» potser també es necessita una altra dimensió diferent –no tan sols l'*arché*-ologia, sinó un mètode que Heidegger anomena l'*ontologia fonamental*. En aquest sentit, em pregunto si no és possible que Agamben se centri massa en l'*arché* de l'*arqueologia*, i en descuidi en certa mesura el *logos*.

Per concloure, tot i aquestes consideracions crítiques, les lliçons orals de les quals aquest llibre és una transcripció són d'alta qualitat i ens revelen aspectes importants de l'àmbit de la política i la relació amb l'existència humana. Amb un mètode arqueològic fascinant i una comprensió vital de la filosofia, Agamben ens ensenya una via per a aproximar-nos a fenòmens polítics d'alta rellevància. A través d'una via filosòficament profunda, ambiciosa i precisa, arriba així a resultats estimuladors i descobriments de gran pertinença per a la nostra actualitat.

Constantin STARHEMBERG
Facultat de Filosofia (URL)

**Heinrich Schlier, *Sobre la
Ressurrecció de Jesucrist*.**

Trad. Antoni Martínez Riu.

Barcelona: Herder, 2018, 90 pàg.

Els deixebles del Crist fugen esporuguits amb el prendiment i crucifixió del seu mestre, i molt poc després es reuneixen i prediquen l'Evangeli amb fervor, confiança i valentia. Entre aquests dos moments s'ha

esdevingut alguna cosa impactant que explica un canvi tan clar: Rahner i Schillebeckx qualifiquen aquest esdeveniment d'un «quelcom»; Brown, de «la gran cosa final»; Marion, d'«una cosa major». Sigui com sigui, és sobre aquest esdeveniment que se centra l'estudi de Heinrich Schlier *Sobre la Resurrecció de Jesucrist*, que inaugura la col·lecció *Theologumena* de l'editorial Herder. Seguint la introducció de Carles Llinàs, director de la esmentada col·lecció, se ha recollit el pròleg de Joseph Ratzinger-Benet XVI a una edició italiana publicada el 2004.

Carles Llinàs ens mostra una breu i acurada biografia de l'autor, nascut a Alemanya l'any 1900, pastor i teòleg protestant, professor a Marburg, Elbfeld i Bonn, i convers al catolicisme el 1953. Va ser alumne de Rudolf Bultmann, rebrà la influència de Karl Barth i assistirà a les classes de Martin Heidegger, al mestratge del qual seguirà lligat tota la vida, tal com demostra bona part de la seva reflexió. L'ascendència d'aquest últim és reconeguda i remarcada també per Joseph Ratzinger en el seu pròleg (pàg. 26).

Schlier comença amb aquesta afirmació: «Tot esdeveniment històric –i a un d'aquesta índole fa referència la fe del Nou Testament quan parla de la resurrecció de Jesucrist– requereix el seu text i té el seu text» (pàg. 30). I el Nou Testament és el més ampli d'aquests textos, de manera que estudiarà el fet centrant-s'hi. D'aquest fet podem extreure'n un evident entusiasme de l'Església, palès en les diverses aclamacions, doxologies i professions de fe, més senzilles o més catequètiques, i que constitueix el centre de tota predicació, «la Pa-

raula fonamental [...] de la catequesi» (pàg. 32). Juntament amb aquestes professions de fe, els relats dels sepulcre buit i de les aparicions són una altra forma de tradició de l'esdeveniment, en què, malgrat les diferències entre els relats i la seva ingenuïtat, «el desconcert del conjunt no pertorba ni intranquil·litza» (pàg. 35); seguidament, assegura el nostre autor: «No hi ha la necessitat d'una imatge exacta del que va passar perquè el fet com a tal és cert» (pàg. 35). Caldrà recordar aquí Lluc 24,34, on els deixebles d'Emmaús, sobresaltats amb l'experiència que acabaven de tenir, criden amb joia: «Realment el Senyor ha ressuscitat i s'ha aparegut a Simó!».

Schlier dedica el primer apartat, sobretot, a puntualitzar tres extrems: en primer lloc, la resurrecció és un succés històric per als Evangelis i per al Nou Testament sencer; és un esdeveniment, *dabar* en la llengua hebrea i *rhema* en el grec de la *Septuaginta*: «esdeveniment que s'anuncia en, amb i durant la seva realització» (pàg. 39). En segon lloc, la resurrecció no és un retorn a la vida terrenal de Jesucrist, sinó que ho fa amb un cos espiritual, un *soma pneumatikón*, respecte del qual la mort ja no té domini, i provoca un desconcert entre els qui el veuen: és Ell, però no és reconegut immediatament; és la vida en Déu, la vida veritable de la nova creació. Ell és l'Exaltat, adjectiu que connecta amb el tercer extrem.

L'autor dedica bona part de la secció a diferenciar els termes «resurrecció» i «exaltació». Si bé en les Escriures tots dos conceptes es remetent sovint l'un a l'altre, Schlier s'esforça a diferenciar-los de la manera següent: a) «la resurrecció s'esdevé en el marc de l'exaltació gloriosa cap a Déu», i b)

«l'exaltació s'esdevé en virtut de la resurrecció» (pàg. 45); o com assenyalarà seguidament: «l'exaltació segueix la resurrecció i la resurrecció s'acompleix com a origen i principi de l'exaltació, i aquesta, al mateix temps, com a continuació de la resurrecció» (pàg. 46). Encara que, com hem dit, en alguns passatges del Nou Testament poden intercanviar-se l'una i l'altra, Schlier en remarca tant la diferència com la imbricació mútua. I acabarà l'apartat amb un paràgraf força semblant a les doxologies paulines a què remet en el seu estudi: «Fins aquí, podem dir que en la resurrecció de Jesucrist Déu ha amagat del domini de la mort aquell que va morir a la creu i va ser sepultat, i el va elevar al poder i la glòria de la vida atorgada per Déu, que és vida per excel·lència. La resurrecció de Jesucrist és l'accés del Jesús que mor al poder de vida de Déu» (pàg. 47).

L'apartat segon comença amb una precisió al voltant del concepte d'esdeveniment ja introduït i del fet de la resurrecció: per a Schlier, aquesta no és un esdeveniment pròpiament, ja que ocorre en el secret de Déu, però l'aparició del Ressuscitat fa que aquesta resurrecció s'esdevingui en l'experiència històrica, o, com diu l'autor, «en l'horitzó dels fets» (pàg. 51): «és el segell de la resurrecció» (pàg. 51). Deixant a banda el sepulcre buit, que té un caire més indicatiu que probatori, les aparicions de Jesucrist guanyen un caràcter principal que requereix la seva valoració i el seu discerniment. Schlier emprèn aquesta tasca distingint en primer lloc els termes emprats pels autors sagrats: *ofzé* i *apokalipsis*. Tots dos tenen significats i matisos diversos: el primer té el sentit passiu de 'deixar-se veure', de manera que és el mateix ressuscitat el

que es fa visible i tangible per pura gràcia, d'una banda, i aquells que el veuen saben per experiència, de l'altra. Pel que fa a *apokalipsis*, sant Pau tindrà el sentit de descobriment d'un misteri, d'experiència d'un fet inaccessible, i d'anticipació de l'*eschaton*. Sobre la naturalesa d'aquestes aparicions als deixebles, de nou l'exaltació: apareix ascendent cap a la seva glòria, acomiadant-se, sottraient-se com amb la Magdalena.

Arribats aquí, inicia l'autor un diàleg amb dos teòlegs contemporanis seus rellevants: Willi Marxsen i Rudolf Bultmann, i ho fa discutint sobre el fet de la resurrecció. En efecte, aquesta resurrecció significa fer-se present Jesús en el *kerigma*, com assenyala Bultmann? O la resurrecció, simple interpretació dels fets, és en veritat la continuació del *kerigma*, com defensa Marxsen? Per a Schlier, que culmina l'exposició d'aquestes opcions amb un rotund «prou» (pàg. 61), els deixebles realment veieren Jesús, és a dir, van tenir una percepció o experiència immediata d'Ell com a ressuscitat i exaltat (o glorificat). Aquesta revelació impactant passa a la Paraula, certament, però el Ressuscitat no es queda tancat en aquesta, sinó que passa a la història i al llenguatge. Si, per contra, acceptéssim que Crist no hagués ressuscitat, hauríem d'acceptar allò que es deriva d'aquesta idea més enllà del que el mateix sant Pau assenyala, és a dir, ser els més desgraciats dels homes (1Co 15,19): Jesús seria un nom tan buit com els sagraments, els carismes un entusiasme, la fe esforç inútil, l'apòstol un «esperit selecte», l'Església un grup en gresca, i nosaltres uns tramposos (pàg. 67). Però de debò ha ressuscitat, i les conseqüències per tant són unes altres.

Les conseqüències de l'esdeveniment són exposades en l'últim apartat tant per al mateix Jesús como per als homes. Acaba amb unes conclusions on, de nou, adopta una posició diferent de la de Bultmann, sense citar-lo, quan es refereix a «l'home d'avui», al qual pressuposava ben poc interessat en consideracions de caire miraculós. L'esdeveniment de la resurrecció té efectes respecte del mateix Jesús, que es representa com a veritable Crist i Senyor, a partir de la resurrecció del qual s'han escrit els Evangelis donant-los llum per a ser entesos. Pel que fa als homes, Schlier ofereix tot un precís reguitzell de conseqüències: a més del perdó als homes i el camí obert cap a la vida per la creu de Jesús, que ha vençut l'últim enemic, les aparicions queden vinculades a les virtuts teològals en obrir el camí de la fe, la qual indica l'esperança en un futur esplendorós i es manifesta en l'amor i les virtuts que en neixen.

Com a conclusions, l'autor assegura que la resurrecció s'imposa de manera convincent, però li manca un estudi teològic adient que no caigui per la banda miraculosa o psicològica; i davant del que pensaven els seus contemporanis (Bultmann de nou), aquest estudi precís interessarà «al famós home d'avui». Culmina amb unes paraules com a colofó, on són constants les frases d'alta volada espiritual i humana: «Només aleshores tornarà l'Església de la Paraula a sentir el goig de la resurrecció de Jesucrist, i els homes i potser els pobles començaran de nou a viure i a morir en la resurrecció de Jesucrist» (pàg. 85).

Isael PLA
Ateneu Universitari Sant Pacià

Josep Maria Esquirol, *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita.*

Barcelona: Acantilado, 2021, 176 pàg.

L'assaig d'Esquirol brolla de la profunditat del *silenci* d'un pensador reflexiu i contemplatiu; es tracta d'una *paraula* precisa i concreta –també en certa mesura crítica– sobre l'ésser humà, i és un *cant* al sentit i a l'esperança. Silenci, paraula i cant constitueixen, segons l'autor, l'essència del pensament filosòfic delerós de lliurar una paraula benèfica a l'home d'avui, en qui s'endevinen símptomes ja no tan sols de cansament, sinó d'una certa deixadesa (mandra) existencial. Quan el verb recela el silenci, o quan el verb abandona els rostres dels homes, o quan el verb es converteix en eixuta monotonia, rectilínia i encadenada, llavors, el discurs filosòfic degenera en allò que Heidegger anomenava «xerrameca». Per què Esquirol xifra en la litúrgia del cant l'essència del llenguatge més significatiu? Precisament perquè observa que en el cant els homes s'acompanyen entre si –es *corben*, diu originalment. Així, el cant és la curvatura de la paraula que cobreix amb un vel reparador (benes i veles, com diu Esquirol) els rostres dels homes. Mentre l'ésser humà continuï cantant a la vora del foc, del bressol del nounat, o del llit dels ancians, encara manté l'esperança de *quelcom més*: més humà, més vida, més sentit –encara que aquest sempre inconclús.

La lectura del madurat i fi text d'Esquirol resulta agradable i suggeridor –quasi de lectura obligada, si cal parlar així entre col·legues. Es tracta d'una obra fonamentalment antropològica. I no s'imposa en el

nostre segle la qüestió de l'home –com ja alertava Heidegger en el seu *Nietzsche*–, com a temàtica transversal que connota qualsevol reflexió profunda? Aquesta vegada Esquirol se centra en l'ésser humà, els rostres –sempre concrets i interpel·lants–, els noms –que podríem anar pronunciant incessantment. Esquirol apareix com un *filòsof-profeta*, que és capaç ja no tan sols de captar l'esperit del nostre temps, sinó d'obrir una senda sobre la terra plana i sota la cúpula del cel blau. Una senda estreta que cadascú de nosaltres, a través de les múltiples tasques de la vida quotidiana, estem cridats (vocació) a transitar sense pressa, serenament i solidàriament (els uns al costat dels altres). En el dia a dia de les generacions que es van succeint entre la vida i la mort, amb alguna nit fosca (fins i tot nit dins de la nit, encara que mai la nit darrera i definitiva, ja que una aurora renovada venç la fosca de la nit), Esquirol, podem dir-ho, és un *filòsof-teixidor*, en el sentit que va teixint, amb la finesa de l'art de mans, cap i cor, un text que resulta greu (gravetat) i profundament significatiu (dona per pensar, com deia Ricoeur). I Esquirol també ressalta com a *filòsof-poeta*, ja que destaca per fer de la prosa una poesia capaç de connotar, suggerir, commoure. I això només ho fan els poetes, que canten el món il·luminat pels raigs del sol i cobert per denses tenebres. En aquesta funció poètica, el nostre autor destaca com a artífex unificador (juntura i ajuntament) de símbols aparentment contradictoris o distants (cel i terra, dia i nit...).

Voldria assenyalar tres aspectes del text, que considero especialment rellevants a partir de la seva lectura. Un primer aspecte

és el *mètode* utilitzat per l'autor. Un segon aspecte consisteix en el *plantejament* que sembla entreveure's entre les pàgines del llibre –i que és una crida a *desvetllar*, en paraules d'Esquirol. Una societat adormida –i de vegades sotjada pel malson nefast de la desesperació– està cridada a despertar a la lluminositat blavosa del cel a través de les fosques nits de la terra –i els seus somnis i malsons. I heus aquí la proposta d'Esquirol: existirà *una terra de la terra*? S'escau un sentit humà de l'humà? Un sentit de la terra –amb la feliç expressió de Nietzsche–, obert al cel, banyat amb els raigs que inunden els cims i les fondalades. No es tracta de algú que ha decidit abandonar definitivament el món per salvar la pròpia existència de les grapes terrorífiques del mal, sinó d'un ésser humà, *qui* (algú), sense claudicar del món ferit, tracta de trobar quelcom *més enllà* –sobreeixidor–, o més ben dit, *més ençà* –infrahumà. L'home sempre se sobrepassa a ell mateix, com dirà Esquirol amb ressons hegelians. I heus aquí, segons el meu parer, la clau per comprendre el dinamisme del pensament del nostre autor: justament en l'experiència cada vegada més profunda de les ferides humanes, és possible obrir-se amb audàcia a la veritat única i pròpia de l'home –de cada ésser humà que té nom propi. Finalment, com a tercer aspecte, intentaré remarcar una *crida* dins de la mateixa crida que Esquirol fa des del seu pensar de proximitat, del concret, de la tactilitat (amb tacte).

El primer aspecte fa referència al mètode utilitzat per Esquirol, i que gosaria qualificar de franciscà. Francesc d'Assís, amic del llop, la lluna, les estrelles, l'ocell, la font... Esquirol, que es reconeix deutor del men-

dicant, també filosofa «enganxat» a les coses en un sa i saludable realisme, tan allunyat de cosificar els *ens*, i tan amic –amb esperit poètic– d'evocar significacions ocultes i profundes, en una passió per conèixer millor –i fer-nos millors– els admirables misteris de l'univers. Per a Esquirol l'esforç per conèixer consisteix a pensar i estimar –totes dues operacions de l'esperit són inseparables. I en aquest sentit es refereix a allò que denomina «desexplicar» (pàg. 35), ja que proposa traslladar les explicacions més lògiques del discurs filosòfic a aquelles unitats de sentit teixides entre si i obertes al sentit amagat de les coses, i més en concret, de l'ésser humà. Quin camí (mètode) segueix Esquirol en aquesta obra? El nostre autor és fidel a l'experiència humana més elemental i profunda –podem dir que és un pensador fenomènic de les *experiències*. Heus aquí, precisament, on emergeix l'experiència cruciforme de la ferida (i sobre la qual després tornarem). Esquirol intenta portar el pensament a la frontera de l'experiència –en un cert sentit, podem dir que és un pensador dels *límits*. És aquí on forja aquells conceptes que permeten esclarir aquesta experiència i interpretar-la, sempre en relació amb altres elements presents, així com en relació amb la situació de l'home contemporani –podem dir que és un pensador *relacional*. I, finalment, utilitza amb mestratge la funció poètica i simbòlica, apuntant a un sentit que ens introdueix en la dimensió ètica, que ens permet fer el bé i fer bé –podem dir que és un pensador *simbòlic*. I com a reunió dels diversos aspectes del pensament d'Esquirol, podem afirmar que és un pensador *ètic*, desitjós de crear el bé en el món

—o almenys d'inspirar el bé en els homes.

És ara el moment de reflectir el que considero que és sintèticament el plantejament de fons del llibre. El resumiria amb tres consideracions que se succeeixen al fil de les reflexions de l'autor: 1) la ferida humana (amb figura cruciforme: vida, mort, tu i món); 2) la profunditat de la ferida (i la necessitat de mantenir-se en l'obertura mateixa de la ferida); 3) i l'obertura de la ferida (oberta a l'esperança del sentit o plusvàlua significativa, pàg. 110). Aquests aspectes revelen unes altres tres característiques de l'humà: la vulnerabilitat de l'ésser humà, la profunditat de l'essència humana i «la confiança del sentit» de l'existència (com a actitud filosòfica fonamental, especialment en relació amb el cas humà, pàg. 83) —s'endevina aquí una mena d'optimisme tràgic de l'autor, segons deia Viktor Frankl. Com negar la tragèdia que es perpetra en cada existència? Els solcs i cicatrius del rostre són testimonis de la tragèdia humana. Com deixar d'afirmar l'optimisme ontològic d'aquell ésser que inicia el seu periple en el món i que dona el seu darrer respir aspirant per un misteriós sentit? El respirar pesarós i convulsiu del moribund, no podria ser el testimoni patètic de la confiança que tot ésser humà guarda a les mans, a la boca i al cor, a favor del sentit? D'aquí que el nostre autor reiteri que hi ha una esperança amagada en el cor humà. És quan Esquirol aporta dues raons per a l'esperança (com ell diu, *preambula spei*): 1) que la profunditat no és metafòrica, de tal manera que si la vida no és profunda ja no cabria esperar res; 2) i que existeix una desproporció entre el venir a la vida (des d'enlloc) i l'estar destinat a morir,

en la qual el primer guanya clarament la partida sobre el segon. Malgrat el silenci de la mort, sempre brolla la pregunta en l'estimat: què serà d'ella i d'ell, de la meva estimada i del meu estimat? Però, per què brolla aquesta pregunta pel destí?

Esquirol proposa un retorn de l'home a si mateix (constantment es refereix a la profunditat, el profund, el dedins de l'ésser humà). Així l'ànima —que, com dirà, «es el centro de la persona» (pàg. 82)— està cridada a cuidar-se a si mateixa per a poder cuidar els altres i desenvolupar l'activitat *poètica* de «hacer mundo en el mundo» (pàg. 93) —és a dir, un món veritablement humà en el qual cada home trobi el seu protagonisme i pugui amb la llum del seu rostre il·luminar el món. Però cuidar significa identificar les ferides infinites de l'home i recordar-les mitjançant la bena curativa i la vela orientadora —perquè és precisament la cura de les ferides allò que pot orientar èticament l'existència humana. Esquirol planteja en el capítol «*Herido, en el centro más profundo del alma*» (capítol V) la figura cruciforme de les ferides, associades amb quatre experiències humanes fonamentals. Es tracta de «la herida de la vida, la herida de la muerte, la herida del tú y la herida del mundo» (pàg. 64). I entre elles, la primordial i condició de totes les altres és la ferida infinita de la vida (amb els seus sofriments). Ara bé, com interpreta Esquirol aquestes ferides que són conseqüència, en darrer terme, de l'abraçada de la vida i el frec a frec de la mort? L'home ferit per la vida mateixa, l'amenaça de la mort, la presència del tu i l'espectacle del món, suposen una situació estructural de l'home vulnerable i passiu davant les alteri-

tats –ja siguin externes o bé internes. Així, cadascuna de les infinites i incurables ferides provoca una quàdruple experiència: «A la herida de la vida cabe llamarla gusto; a la del tú, amor; a la de la muerte, angustia; a la del mundo, asombro» (pàg. 65). Si l'home experimentés més profundament el gust, l'amor, l'angoixa i l'estupor, estaria en el bon camí, reivindica Esquirol. *I no és la ferida el revers de la realitat essencial d'un desig? És a dir, soc ferit perquè hi ha anhel en mi.*

L'autor caracteritza filosòficament totes quatre experiències (el gust de la vida, l'angoixa de la mort, la presència del tu i l'estupor davant del món) en allò que denomina originalment *el replegament dels sentits*. Aquest basal replegament transita des de la pell al cor i des del cor a la paraula capaç d'evocar un sentit –encara que sempre sigui poc davant del misteri de l'home. Justament aquesta concentració dels sentits constitueix una experiència fonamental per a comprendre l'ésser humà. Heus aquí, segons la meua opinió, una aportació, genial i significativa des del punt de vista filosòfic, que ens ofereix l'autor: l'ésser humà està constituït com a experiència fonamental de *passivitat*, que és més que perceptibilitat, o receptivitat, o experiència fonda. Es tracta de l'essència de la passivitat en quant a passivitat. Llegim l'autor mateix, que ho expressa de manera única perquè siguem capaços d'identificar aquesta constitució essencial de l'home en la seva relativitat existencial en relació amb la vida, la mort, el tu, el món (i Déu): «La herida presupone una verdadera apertura. Las palabras afectabilidad, vulnerabilidad, sensibilidad o pasividad son igualmente

acertadas para indicar esta apertura, siempre y cuando, eso sí, recuperen su fuerza más propia y no se empleen automáticamente... Ser humano implica haber alcanzado un grado tan elevado de apertura que la línea ascendente de la sensibilidad, de tan alta, se curva hacia abajo y se pliega sobre sí misma, dando lugar a más anchura, a más profundidad. Sensibilidad, pues, altísima y honda. Un sentir redoblado. He aquí lo humano» (pàg. 61).

Però hi ha un altre aspecte remarcable en l'obra d'Esquirol. Aquesta ampla profunditat humana no condueix a un infinit buit i sense terme –a mode d'aquella mala infinitud de la qual parla Hegel. Llavors, segons l'autor, on condueixen la vida i els seus mals, la mort i els seus temors, el tu i les seves ambigüitats, el món i les seves catàstrofes, Déu i els seus silencis? Certament, l'ésser humà ha de respondre a totes i cadascuna d'aquestes interpel·lacions. La persona està cridada a guardar amb fina i delicada memòria totes aquestes experiències creixents al llarg de la seva biografia. I mantenir-se justament allà, en la dramàtica de les ferides –infinites. Llavors es converteix en un amic de la gràvida infinitud. S'esllavissa paulatinament a través dels vesants de l'infinit, però a la recerca –i heus aquí la comesa més important com a home– del Nom que s'amaga misteriosament a les simes fosques d'aquestes ferides vertiginoses i desafiants. És aquí on apareix el fonament, el darrer, el centre: el Nom de cada ésser, de cada rostre humà –de cada home i dona–, que sense demanar permís i commovedorament, neix al drama de l'existència humana. Esquirol refà la definició d'home, ja no com un ésser capaç (jo

puç), sinó com un ésser que tantes vegades no pot –perquè el món no està bé–, però que és capaç de descobrir-se com a profundament i patèticament ferit, encara que sempre sigui i serà un Nom. Sí, heus aquí l'home (*ecce homo*): «Alguien, que tiene nombre, herido por lo infinito» (pàg. 63).

I acabo amb un darrer apunt –que vol ser una *crida*. Esquirol es manifesta amant de les subtils juntures entre el que aparentment apareix com a dialèctic. Així s'esllavissa, al llarg del llibre, ajuntant els fils distints i separats de la realitat. Cosint el que apareix descosit i que podria provocar confrontació i lluita. Però la filosofia, com ell reconeix, es posiciona a favor de la paraula i de la pau, en la recerca de la síntesi antropològica, social i cultural. I Esquirol creu (confia) en la resposta possible, en la unitat del sentit, en la resolució (encara que irresoluble i fins i tot increïble) de la *síntesi*. Perquè, segons em fa la impressió, es troba meravellat davant de la veritat de cada persona (el fenomen de la trobada –i retrobada– personal, segons l'autor). Ell mateix reivindicava una filosofia de la proximitat, que anomena curvatura o abraçada o cobert sobre el rostre, sobre cada individu, sobre les seves cicatrius corpòries i espiritu-

als –d'aquí neix la humana dolcesa (pàg. 115). Però ell mateix, en un altre moment de la seva exposició, assenyala que «saberse situar es saber mantener la proximidad y la lejanía» (pàg. 135). D'aquesta manera, potser expressa el repte de complementar la filosofia de la proximitat –irrenunciable– amb una filosofia de la llunyania –necessària–, és a dir, disposada a representar una imatge universal i fundada sobre l'Home (des d'un punt allunyat del món). I això, quan impera la fragmentació caòtica i movedissa de la *postmodernitat*, i en darrer terme del *post-humà* (sense ontologia, sense tocar fons, sense fonament). Assistim a la temptativa de que el rostre humà s'esfumi entre les juntures gèlides i mecàniques de la tècnica. No necessita el nostre temps la *parresia* (audàcia) d'un discurs antropològicometafísic, o una antropologia amb perspectiva metafísica, o una filosofia de l'home des d'una filosofia de l'ésser –després de Hegel? No és un deure actual tornar a fonamentar intel·lectualment, després dels portentosos segles moderns, l'anhel de *donar nom al Nom*?

Ignasi FUSTER CAMP
Facultat de Filosofia (URL)

LLIBRES REBUTS

Jesús Conill, Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón.

Madrid: Tecnos, 2021, 196 pàg.

Aquest llibre planteja la confrontació entre la genealogia de la raó corporal de F. Nietzsche i la de la raó comunicativa de J. Habermas. En la seva última etapa, Habermas descobreix que la imaginació religiosa es troba en els orígens de la raó moderna. El seu progrés històric hauria conduït a una religió racionalitzada. Jesús Conill proposa que la genealogia nietzschiana ofereix una alternativa a la racionalització dels continguts religiosos, en especial el cristianisme, a partir de l'experiència tràgica del nihilisme contemporani.

Otto von Gierke, Johannes Althusius y el nacimiento histórico del contractualismo.

Madrid: Tecnos, 2021, 394 pàg.

Sense la *Política* (1614) de J. Althusius resulta impossible entendre el pensament democràtic modern. Fa més de cent anys O. von Gierke va publicar el millor estudi sobre la temàtica contractualista que aquell tractat implicava entre el pacte social que fa néixer la comunitat política i el pacte de dominació que regula la relació entre el governant i el poble. En l'estudi introductori, C. J. Friedrich subratlla amb l'exemple del federalisme nord-americà que les tensions que provoca el pactisme formen part estructural del sistema i no són expressió de la seva ruïna.

Hans Kelsen, Escritos sobre justicia constitucional.

Madrid: Tecnos, 2021, 342 pàg.

Aquest volum recull deu articles que Hans Kelsen va redactar entre el 1923 i el 1942 al servei de la idea de la Constitució i la seva defensa. Al costat de textos ben coneguts sobre justícia constitucional escrits al llarg dels anys 20, altres articles estaven inèdits en castellà. També inclou notícies de debats celebrats al voltant de l'obra de Kelsen a càrrec de ponents com ara Carré de Malberg o Duguit.

Manuel García Pelayo, Inédito sobre la Constitución de 1978.

Madrid: Tecnos, 2021, 318 pàg.

Francisco Vila, autor de l'estudi contextualitzador d'aquest volum, ha exhumat els dictàmens que el professor García Pelayo, un dels teòrics constitucionals espanyols més des-

tacats del segle XX, va presentar per contribuir a la Constitució de 1978. D'aquesta manera queden desmentits dos malentesos que sovint han passat com a certs: que García Pelayo romangué al marge de les tasques de redacció de la Constitució i que era un científic de la política aliè a les tècniques del dret.

Rafael Herrera Guillén, *Ser perseguido. Resistencia al poder en Maimónides.*

Madrid: Tecnos, 2021, 204 pàg.

Prologat per Hans Ulrich Gumbrecht, aquest llibre desenvolupa una filosofia de l'Estat que se separa de la distinció schmittiana «amic *vs.* enemic» que ha estat molt present en els debats teòrics de les darreres dècades. El seu autor analitza la filosofia de Maimònides lligant la linealitat epistemològica de la tradició platònica amb la versatilitat talmúdica. Identifica així exili i revolució com les úniques formes de supervivència sota una experiència constant de persecució i com a punts de partida per a imaginar noves institucions estatals.

Pedro Valdés Guía, *La dirección de la guerra.*

Madrid: Tecnos, 2021, 542 pàg.

Aquest llibre planteja el tema de les operacions militars durant el conflicte armat, per tal de dilucidar si l'«esdeveniment operacional» és una mera continuació de la política, tal com sostenia Clausewitz, o si, ben al contrari, introdueix una nova lògica que no es pot manejar segons els paràmetres de la raó instrumental. Com més complexa és la conducció de les operacions, més autònoma és la racionalitat que guia els seus fins. Cal adoptar aleshores un paradigma simbiòtic en què la lògica política domina a través de la intermediació estratègica.

Richard Whatmore, *¿Qué es la historia intelectual?*

Madrid: Tecnos, 2021, 188 pàg.

La mort de la definició filosòfica de la política ha donat pas a modalitats d'estudi del pensament que posen l'èmfasi en l'anàlisi del llenguatge polític estructurat en forma de discursos enfrontats i que entenen la història com a font d'orientació d'un present que no és la visió d'un futur ineluctable com la que exhibien molts intel·lectuals anteriors al 1989. L'autor explica els enfocaments d'investigadors, com ara J. Pocock o R. Koselleck, que coincideixen a recuperar la dimensió intel·lectual de les categories democràtiques.

Guillermo Gallardo i Luis Míguez, *Filósofas y barbarie.*

Madrid: Ediciones Oberon, 2022, 190 pàg.

Aquest manual divulgatiu pretén oferir de manera accessible, amb voluntat activista, una història de les filòsofes que permeti reflexionar sobre una altra manera d'història la filosofia i les idees des d'una visió emancipadora dels temes fonamentals. Des de Teano a Naomi Klein, els autors recorren la segmentació habituals dels diversos períodes de la història de la filosofia.

Inma Pastor Gosálbez i Macarena Trujillo Cristoffanini (coords.),

La violencia contra las mujeres desde las ciencias sociales.

Madrid: Tecnos, 2021, 200 pàg.

Els principals eixos temàtics que plantegen els capítols d'aquest llibre aborden la violència contra les dones des d'un punt de vista històric, psicològic, sociològic, antropològic i també des de l'anàlisi dels mitjans de comunicació. Es plantegen així les reflexions i les propostes que les diverses disciplines de les ciències socials han desenvolupat davant la violència basada en el gènere.

Dave Robinson i Judy Groves, *Filosofía política.*

Madrid: Tecnos, 2021, 190 pàg.

Aquest manual explica els conceptes centrals del pensament polític a través de teòrics polítics tant passats com actuals, des de Plató a Foucault, i els contextos en què les seves idees van atraure deixebles, van crear controvèrsies i de vegades fins i tot van donar lloc a revolucions.

Dave Robinson i Chris Garratt, *Ética. Una guía ilustrada.*

Madrid: Tecnos, 2021, 188 pàg.

Aquest manual examina els arguments dels grans filòsofs morals, des de Plató i Aristòtil a Hobbes i Kant, i també explora el que han aportat als debats actuals pensadors contemporanis com ara J.-P. Sartre, J. Rawls o R. Rorty. Els dilemes morals afecten tothom i poden ser grans o petits, des de decidir tenir una mascota o reciclar fins com fer servir el nostre vot, o si és correcte prendre part en les opcions actives sobre la vida o la mort dels altres.

COMPRENDRE

revista catalana de filosofia

Vol. 23/2

Any 2021

Articles / Articles

- De Luce: El lenguaje físico de la cosmogénesis en Grosseteste*** 5
De Luce: The physical language of cosmogenesis in Grosseteste
Vicente Llamas Roig
- Una revisión del «nihilismo darwinista» de Carlos Castrodeza
a la luz de un enfoque evolutivo de las emociones morales** 29
***A review of Carlos Castrodeza's 'darwinian nihilism' in the light
of an evolutionary approach to moral emotions***
Ernesto Joaquín Suárez-Ruiz
- ¿Cabe la sencillez en un mundo tan complejo?
La respuesta de Leonardo Polo** 49
Can simplicity fit in such a complex world? The Leopoldo Polo's answer
Juan Fernando Sellés
- Comunidad política y bien común. A propósito de un texto inédito
de Alasdair MacIntyre** 65
***Political Community and Common Goodness On purpose
of an unpublished text by Alasdair MacIntyre***
Pedro Rivas

Nota crítica / Critical reviews

- La ética y lo común. Notas sobre *La experiencia común*,
de Giuseppe Capograssi** 87
***Ethics and the common. Notes on La experiencia común,
by Giuseppe Capograssi***
Rafael Martínez Rivas

Ressenyes / Reviews

- Diego S. Garrocho, *Sobre la nostalgia. Damnatio memoriae*** 97
Armando Pego Puigbó

Massimo Cacciari, <i>Il lavoro dello spirito</i>	100
Jordi Hernando	
Ryszard Legutko, <i>Los demonios de la democracia.</i>	
<i>Tentaciones totalitarias en las sociedades libres</i>	105
Paris Grau	
Gabriel Amengual, <i>Hitos históricos de la Antropología Filosófica</i>	107
Ricardo Mejía Fernández	
Llibres rebuts / Books received	111
Índex anterior / Previous Index	115
Normes de publicació / Guideline for contributors	117

NORMES DE PUBLICACIÓ

· *Comprendre* és una revista de caràcter científic i de recerca que es publica dues vegades a l'any i que està oberta a treballs que tractin els àmbits clàssics de la filosofia: metafísica, epistemologia, lògica, ètica, filosofia de la ciència i de la natura, antropologia, història de la filosofia, filosofia de la religió, estètica, etc. Està dirigida a un públic universitari interessat pel debat filosòfic i humanístic actual.

· *Comprendre* accepta tres tipus de treballs: articles, notes crítiques i recensions. Els articles i les notes crítiques han de ser originals i inèdits i han d'estar escrits en català o en les principals llengües europees. Només s'admetran recensions en català.

· Cal enviar a l'adreça electrònica de la revista (comprendre@filosofia.url.edu) un fitxer preferentment en format Word. Els articles no sobrepassaran les 9.000 paraules (notes i bibliografia incloses), mentre que l'extensió màxima de les notes i de les recensions serà de 6.000 i 2.500 paraules, respectivament.

Tipus de lletra: *Times New Roman*, cos 12, *interlineat 1,5*.

· Cal incloure-hi en la llengua del treball i en anglès un títol i un resum (*abstract*) (120 paraules màxim), destacant-hi, a més, cinc paraules clau també en ambdós idiomes.

· Les anotacions a peu de pàgina es numeraran correlativament. Les referències bibliogràfiques es poden presentar també al final del text, sempre per ordre alfabètic d'autors.

Cal seguir les següents normes d'estil en totes les citacions.

Tipus de lletra: *Times New Roman*, cos 10, *interlineat senzill*.

a) per als llibres:

INICIAL DE L'AUTOR. COGNOM (en versaleta), *Títol* (en cursiva). Lloc d'edició: Editorial, any.

Exemple:

R. DESCARTES, *El discurs del mètode*. Traducció i edició a cura de P. L. Font. Barcelona: Edicions 62, 1999.

b) per als articles de revista:

INICIAL DE L'AUTOR. COGNOM (en versaleta) «Títol de l'article». *Nom de la publicació periòdica* (en cursiva) [Lloc d'edició], 000 (número), 0000 (any), p. 00-00.

Exemple:

C. LINÁS, «Gerhard Krüger: Einsicht und Leidenschaft (Intel·ligència i passió). Una entrada «platònica» en el pensament del segle XX». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX/1-2, 2007, p. 159-189.

· Cal afegir al final de l'article les referències bibliogràfiques utilitzades.

· Les dades personals i acadèmiques de l'autor s'han de presentar en un fitxer a part. Han de constar-hi nom i cognoms, la institució acadèmica a la qual està vinculat, el número ORCID i una adreça electrònica vigent.

· *Comprendre* segueix els criteris de conducta ètica per a la publicació dels articles i les notes crítiques. Per això requereix que els/les autors/ autores adjuntin un compromís signat de compliment de bones pràctiques juntament amb els seus manuscrits. N'està disponible un model a la web de la revista.

· Els originals rebuts, siguin articles siguin notes, se sotmetran anònimament a l'informe de dos especialistes externs designats pel Consell de Redacció, el qual es reserva el dret de publicació. Es comunicarà raonadament als autors l'acceptació o el rebuig del seus treballs en el termini màxim de sis mesos.

- *Instruccions als avaluadors*: s'avaluaran l'originalitat, el rigor acadèmic i la metodologia, la bibliografia i l'estil de l'article, abans de procedir a recomanar-ne o no la publicació o a sol·licitar-ne modificacions.

GUIDELINE FOR CONTRIBUTORS

- *Comprendre* is a scientific review which publishes two issues a year. It is opened to contributions on the classic fields of philosophy: metaphysics, epistemology, logical, ethics, philosophy of science, anthropology, history of philosophy, philosophy of religions, aesthetics, etc. It is addressed to an academic audience interested in the current philosophical and humanistic debates.
- *Comprendre* accepts three types of contributions: articles, critical notes and short reviews. Only original manuscripts not published previously and written in Catalan or in the main European languages (English, Spanish, French, German, Portuguese and Italian) will be considered for publication. Book reviews will be written only in Catalan.
- Contributions will be submitted electronically (comprendre@filosofia.url.edu) in a Word format file. Articles should not exceed 9000 words (including notes and bibliography). Critical notes should not exceed 6000 words. Short reviews should not exceed 2500 words.

Type of letter: *Times New Roman*, body 12, space 1,5.

- The title, an abstract (120 words max.), and five key words in both the original language and English must be added at the beginning of the contributions.
- Citations in footnotes will be numbered continuously. Bibliographical references can be placed in a final Work Citations section, always in alphabetical order by authors.

The next guidelines should be followed in all the citations.

Type of letter: *Times New Roman*, body 10, space 1.

a) For Books:

INITIAL OF AUTHOR'S NAME. SURNAME (small capital), *Title* (italics). Place of edition: Publisher, year.

Example:

I. KANT, *Critique of pure reason*. Translated by Paul Guyer & Allan Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

b) For Articles:

INITIAL OF AUTHOR'S NAME. SURNAME (small capital), «Title of the article». *Name of the periodical publication* (italics) [Place of edition], 000 (number), 0000 (year), pp. 00-00.

Example:

C. LLINAS, «Gerhard Krüger: Einsicht und Leidenschaft (Intel·ligència i passió). Una entrada «platònica» en el pensament del segle XX». *Comprendre. Revista catalana de filosofia* [Barcelona], IX/1-2, 2007, pp. 159-189.

- The bibliographic references used should be added at the end of the article.
- Personal and Academic affiliation should be included in a cover sheet, containing an operative electronic address as well as number ORCID.
- *Comprendre* follows the Code of Conduct for Publication Ethics in the case of articles and critical reviews. Authors are required to attach a contributor's form with the manuscript. A model is available in its web.
- Contributions will be submitted to an external blind review process. The right of publication is reserved to the Editorial Board. The author will receive a response in six months. The acceptance or the refusal will be reasoned.
- *Guidelines for evaluators*: before being recommended to be published or not, or even to be modified, the articles will be evaluated according to the following items: originality, academic rigueur and methodology, bibliography and correct style.



Los sentidos del sujeto

Judith Butler



256 págs.

14,1 x 21,6 cm

Rústica con solapas

ISBN: 978-84-254-3798-4

Precio c/ IVA: 19,80 €

Este libro reúne un conjunto de ensayos filosóficos escritos a lo largo de dos décadas, con las reflexiones de Judith Butler sobre la función de las pasiones en la formación del sujeto.

En diálogo con filósofos tan diversos como Hegel, Spinoza, Descartes, Merleau-Ponty, Freud y Fanon, este libro examina cómo las pasiones —como el deseo, la rabia, el amor y el dolor— están ligadas a la conformación del sujeto en los marcos históricos de poder específicos.

Butler muestra, en diferentes contextos filosóficos, de qué manera el yo que intenta convertirse en sí mismo se ve afectado, contra su voluntad, por los poderes sociales y discursivos. Y cómo, sin embargo, la agencia y la acción no quedan necesariamente anuladas en este choque. Las impresiones sensibles primarias registran esta situación dual en la que se actúa y se es objeto de una acción, contradiciendo la idea de que la acción requiera superar la situación de estar afectado por otros y por el mundo social y lingüístico. Tomados en conjunto, estos ensayos registran el desarrollo del pensamiento de Butler en torno a las relaciones éticas corporeizadas.



Herder Editorial

Herder Editorial S.L.
Provenza, 388
08025 Barcelona, España
Telf.: +34 934762626
www.herdereditorial.com

Cuerpos inadecuados

El desafío transhumanista a la filosofía

Antonio Diéguez



248 págs.

14,1 x 21,6 cm

Rústica con solapas

ISBN: 978-84-254-4647-4

Precio c/ IVA: 19,80 €

El objetivo de esta obra es dar respuesta a todas las preguntas que el transhumanismo ha creado en la sociedad, poniendo al alcance del lector tanto las debilidades y fortalezas de sus argumentos, así como sus implicaciones ideológicas y filosóficas.

¿Es posible alargar la vida humana de forma indefinida por medio de la tecnología genética? Y, en caso de que lo fuera, ¿qué repercusiones tendría eso sobre la sociedad y nuestra forma de estar en el mundo? ¿Podremos unirnos a las máquinas alguna vez y llegar a ser cibernéticos o a volcar nuestra mente en un ordenador, fundiéndonos así con la inteligencia artificial y consiguiendo un soporte imperecedero? ¿Qué modificaciones genéticas se efectúan en la actualidad en muchos animales y cuáles serían imaginables en el futuro? ¿Qué problemas éticos suscitan?

El transhumanismo es el discurso que se articula en torno a estas cuestiones y encierra una serie de presupuestos filosóficos, algunos de ellos bastante problemáticos. Se le suele criticar por su pretensión de cambiar la naturaleza humana, socavando así la base misma de la moralidad y de los derechos humanos, pero ¿es posible sostener a la luz de la biología actual un concepto de naturaleza humana que permita justificar esa crítica?



Herder Editorial

Herder Editorial S.L.
Provenza, 388
08025 Barcelona, España
Telf.: +34 934762626
www.herdereditorial.com