

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: Méditationes 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. 54.

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 exabrupto 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. GAMBA, «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 contemporá-

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 necesidad 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: Sindéresis, 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 trascendentalidad 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. RENAUT, *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 Síndesis, 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, arracional, 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 acaeciendo 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 tradition. 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 acaece 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 augustinienne 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, «Prôson 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. COLLEGII S. BONAVENTURA (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 difusivum 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. COLLEGII 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 nella 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 da 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, *Œuvres complètes. Vol. VII: Meditationes de prima philosophia*, Ed. por C. ADAM y P. TANNER. 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 bonaventuriana», 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 bonaventuriano». *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, *Œuvres complètes. Essais*. París: Gallimard, 1962.
- J. L. NANCY, «Présentation». *Cahiers Confrontation* [París], 20, 1989, pp. 5-11.
- M. NEDONCELLE, «Prôsopon 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