

# *Metafísica y antropología: La noción moderna de sujeto*

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ  
*Universidad de Málaga*

VOY A PRESENTAR AQUÍ UNAS REFLEXIONES, tal vez no del todo elaboradas, que apuntan a distinguir la antropología de la metafísica por la singularidad del ser personal que aquélla estudia. Se proponen al hilo del desarrollo moderno de la noción de sujeto, entendiendo que a éste le corresponde el conocimiento propio. La noción de persona es superior a la de sujeto, pero todavía no se ha aceptado mayoritariamente una formulación íntegra y suficiente de ella. Tal es la meta hacia la que se dirigen las presentes reflexiones.

## I. SUSTANCIA Y SUJETO EN LA FILOSOFÍA CLÁSICA

El 12 de junio del 2002 se defendió en Pamplona, en la Universidad de Navarra, la tesis doctoral de Miguel García Valdecasas titulada *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*. Su autor recibió por ella el doctorado en filosofía y con la máxima calificación. La tesis estudia minuciosamente el tema del sujeto en la metafísica tomista, y alumbra la noción de *potencia originaria* como expediente para aglutinar los diferentes tópicos a que la noción clásica de sujeto alcanza.

En resumen, la tesis parece concluir que el sujeto en la metafísica clásica muy posiblemente hunda sus raíces en la composición, radicalmente en la de potencia y acto; y por tanto venga a designar lo potencial en la medida en que la potencia se ordena al acto. Como el ámbito de lo potencial es analógico, la noción de sujeto ya decimos que es polisémica. Y así cabría decir que la materia está sujeta a la forma, que la sustancia es el sujeto de los accidentes, o la esencia del ser. Además, cuando la potencia es activa, la noción de sujeto se intensifica: el vivo es sujeto de sus operaciones, y la facultad de sus actos y hábitos. De acuerdo con esta intensificación alcanzamos finalmente que la per-

sona humana, en último término por espiritual, cognoscente y libre, es el sujeto de su vivir; y de aquí el significado antropológico del término subjetividad.

Mas, con todo e inicialmente, el sujeto es el sustrato, *hipokeimenon*, o la sustancia: lo primeramente real en cuanto que compuesto, es decir, potencial y ordenada al ser. La hipóstasis personal, sustancia de naturaleza racional, es sujeto de modo eminente. En cambio Dios no es propiamente sujeto; porque no subyace, carece de potencia y es acto puro. Tal es, sobre poco más o menos, la posición clásica acerca del sujeto, al decir de la citada tesis.

Pero la filosofía moderna modifica el sentido de la noción de sujeto, separándolo de la sustancia; pues se formula bajo la máxima, expresada en Hegel e implícita en Leibniz, de la transformación de la sustancia en sujeto. Con tal *metanoia* se intenta localizar la peculiaridad de la subjetividad humana, según la cual el espíritu es más, y otra cosa, que mera sustancia. Para rastrear con alguna mayor precisión en qué consiste este cambio del que hablamos, fijémonos en su génesis.

## II. EL DESCUBRIMIENTO DE LA SUBJETIVIDAD EN EL PENSAMIENTO BAJOMEDIEVAL

El descubrimiento de la subjetividad humana se produce, a mi juicio, en la baja edad media, cuando Duns Scotto y Ockham invierten la consideración de lo operativo en el hombre, anteponiendo la voluntad a la inteligencia y entendiendo como activa a aquélla y como pasiva a ésta<sup>1</sup>. Abren con tales recursos el ámbito de la interioridad que caracteriza la subjetividad humana, y que permite flexionar individualmente el actuar de la hipóstasis personal. En la interioridad y singular actuar de la subjetividad se vierte la propia personalidad; y así la noción moderna de sujeto sustituye a la precedente de persona, que el siglo veinte, en cambio, intentará recuperar para la filosofía.

Pero en ello va en juego una posición filosófica muy importante: la disociación de pensar y ser. Ya no son una sola cosa, *lo mismo* como dijera Parménides, sino dos que hay que articular. Pensar y ser son dos cosas distintas porque el pensar es una actividad interior, mientras que el ser es real por exterior a nuestra subjetividad. Las especulaciones de nuestro pensamiento son ahora subjetivas y sin otro alcance real que el hipotético. El posterior giro copernicano de Kant, que antepone el sujeto a la realidad del objeto, está posibilitado por esta fisura previamente abierta entre el pensar y el ser. Entiendo además que las consecuencias de esta escisión nominalista, y su adjunto voluntarismo, aún no han terminado de superarse.

<sup>1</sup> En los primeros capítulos de POLO, L.: *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid 1993, se exponen ideas que enmarcan lo que aquí se dice.

Lo que ocurre es que Ockham, siguiendo la estela de Duns Scotto, invierte los términos de la comprensión clásica del hombre. El pensamiento antiguo era más bien intelectualista, porque para él lo activo del hombre era su inteligencia, la actividad humana más digna; mientras que la voluntad era pasiva porque meramente seguía los dictados del pensamiento. En cambio para estos filósofos tardomedievales lo activo en el hombre es la voluntad, porque lo prioritario en el hombre es el amor, especialmente el amor a Dios. Más acentuado incluso que en Duns Scotto, en Ockham se formula con toda su fuerza el voluntarismo, y con un referente teológico. La voluntad es el exclusivo motor del dinamismo del hombre, y la capacidad más sobresaliente y elevada del ser humano. Pero una voluntad rigurosamente arbitraria; porque está aislada del inteligir, y es más bien espontánea en su desencadenarse.

Por otro lado, como el deseo humano es infinito y sus ansias de felicidad insaturables, ya lo había dicho san Agustín como una prueba para mostrar la existencia de Dios, al poner como prioritaria la voluntad humana, y al entenderla como pura y arbitraria espontaneidad, se ensancha indefinidamente el poder operativo del hombre, que desborda la dinámica de cualquier otro ser natural. Lo humano es el actuar libre; y desde él, lo artificial, lo técnico, el progreso. La posición clásica, que concedía prioridad al acto sobre la potencia, se invierte también al afirmar de este modo el poder infinito de la voluntad y acción humanas. Decimos además que la afirmación de este poder tiene un respecto teológico. Con Dios, que es el ser infinito, se corresponde la infinitud del querer humano; no el inteligir del hombre, ni siquiera uno cuya meta fuera la visión facial de Dios, según rezaba la postura tomista.

Pero si lo activo en el hombre es la voluntad, la inteligencia entonces es pasiva y está al servicio del querer. El voluntarismo epistemológico a que conduce esta posición, mucho más virulenta que la noción habermasiana de intereses directivos del conocimiento, postula que la voluntad puede gobernar el quehacer intelectual. Y así, como lo dice Ockham, *la causa de que se forme una proposición verdadera más bien que una falsa, una afirmativa u otra negativa, es la voluntad*<sup>2</sup>. De este modo, la voluntad puede, como luego sucederá en Descartes, suspender la afirmación judicativa y mover a la duda; o puede, como ocurrirá en todo el posterior criticismo, y singularmente en Nietzsche, negarse a aceptar. Se abren las puertas del subjetivismo moderno y relativismo contemporáneo.

Sucede que según el enfoque antiguo, por ser la inteligencia lo activo y principal en el hombre, el ser humano está inserto en la naturaleza, de donde le viene la información; y su voluntad sólo es el medio de realizarse respondi-

2 OCKHAM, G.: *In II Sent.* 2, 25.

do a ella; de orientarse en el plexo de la realidad, que es más amplia que el hombre y lo engloba. En cambio, el descubrimiento tardomedieval de la subjetividad, que se plasma en esa inversión en la consideración de lo operativo en el hombre, conduce a abrir un hueco a la intimidad personal, a la autonomía y al individualismo. Si hay un yo personal, entonces nuestros pensamientos son sólo subjetivos, interiores más que inmanentes, desligados de lo real, ficciones con mejor o peor fortuna, hipótesis que habrá que verificar. Y si hay un yo personal, no sólo pensará, sino que deseará y amará, querrá y elegirá privadamente, en su intimidad, singularmente también; luego entonces individualismo antropológico y no sólo el individualismo ontológico que atribuimos al nominalismo.

La subjetividad personal tiene algo de peculiar, su interioridad individual, o su intimidad espiritual quizás, a lo que apuntan los pensadores nominalistas, y que la filosofía clásica no termina de registrar con suficiencia. La noción de hipóstasis personal no parece ser capaz de dar cuenta de eso que se alumbra con la noción de subjetividad. La metafísica clásica es de un realismo objetivista, mientras que la antropología moderna se formula en primera persona, y por eso se dice subjetivista. El intento moderno consistirá, por tanto, ya lo hemos dicho, en transformar la sustancia en sujeto. Veámoslo.

### III. LA TRANSFORMACIÓN MODERNA DE LA SUSTANCIA EN SUJETO

El pensamiento de Leibniz ya presupone la equivalencia de sustancia y sujeto. De acuerdo con ella la unidad de las mónadas leibnizianas, con ser una unidad sustancial, es al tiempo, la unidad lógica del sujeto del juicio (el supuesto lógico) con sus predicados en los que se explicita.

Esta equivalencia se propone bajo la suposición del conocimiento absoluto de Dios; porque, según Leibniz, para un conocimiento infinito todo juicio es analítico; por ello la unidad monádica precontiene virtualmente todos sus posibles atributos. El supuesto lógico incluye así los predicados; más aún: es su principio, su sujeto real. Porque esta postura leibniziana deriva de su principio de razón suficiente; según el cual, *los predicados de un sujeto tienen su fundamento en su noción o naturaleza*; y así, por ejemplo, conociendo la noción de César sabremos *la razón por la que prefirió pasar el Rubicón a detenerse*<sup>3</sup>. El sujeto es, por tanto, principio y razón.

La peculiar versión leibniziana de la estructura judicativa que caracteriza su monadología se basa, pues, en el principio de razón suficiente. Y el racionalismo de Leibniz se construye desde esta base; pues todo tiene una ra-

3 LEIBNIZ, G.W.: *Discurso de metafísica*, § 13, GP IV, 437-8.

zón, o *nada es sin razón*, como gusta de decir Leibniz<sup>4</sup>. Esa razón es el supuesto lógico como sujeto, es decir, como fundamento que se analiza en el predicado; y designa, si bien se mira, la posibilidad de ser de algo. El principio leibniziano de razón suficiente comporta, por tanto, el primado de la posibilidad, de la pensabilidad, sobre la realidad efectiva.

Tal primado tiene una vigencia singular en el caso de Dios, pues sólo él *posee el privilegio de que basta que sea posible para que tenga que existir*. De manera que la omniposibilidad divina es *suficiente para que conozcamos a priori la existencia de Dios*<sup>5</sup>. Esta es la singular demostración leibniziana de la existencia de Dios a partir de su posibilidad infinita: una notable modificación del argumento ontológico anselmiano<sup>6</sup>.

Pero en el caso de las posibilidades finitas, el principio de razón suficiente se muda en el principio de lo mejor, que justifica formalmente la elección divina de crearlas. Pues como hay *una infinidad de mundos posibles en las ideas de Dios, y no pudiendo existir más que uno sólo*, se necesita que *haya una razón suficiente* de la existencia de este mundo; la cual *no puede hallarse sino en la conveniencia, o en los grados de perfección que ofrezcan esos mundos*; y ésta es *la causa* por la que existe el mejor: porque *la sabiduría de Dios lo conoce, su bondad lo elige y su poder lo produce*<sup>7</sup>.

Pues si para Leibniz, y en contra de la posterior distinción kantiana, todo juicio es analítico, supuesta la noción perfecta de una cosa, en la filosofía de Hegel se produce cierta inversión: más que todo juicio es analítico, lo preciso es decir que todo concepto es sintético; porque el sujeto no antecede realmente al despliegue de los predicados, sino que precisamente es su reunión final y total. El sujeto debe dejar de ser supuesto. Como él lo dice, *el sujeto es el concepto puesto como totalidad*<sup>8</sup>; o, *el concepto es el poder sustancial subsistente por sí, pero es totalidad*<sup>9</sup>. Como totalidad, el supuesto lógico ni antecede ni precede a los predicados, sino que se constituye como la síntesis final de ellos, el universal concreto; y así, sólo la proposición especulativa alcanza la verdad: *lo verdadero es el todo*, según lo dice al comienzo de la *Filosofía del derecho*.

A esta inversión del enfoque leibniziano llama Hegel transformación de la sustancia en sujeto; aunque más bien es la explicitación, el no dar por supuesta,

4 *Nihil est sine ratione*, GP II, 56; IV, 232; VII, 109, 289, 300 y 301; etc.

5 LEIBNIZ, G.W.: *Monadología*, § 45, GP VI, 614.

6 Cfr. al respecto A. L. GONZALEZ (ed.): *Las pruebas del Absoluto según Leibniz*. Eunsa, Pamplona 1996; especialmente el capítulo final.

7 LEIBNIZ, G.W.: *Monadología*, §§ 53-5, GP VI, 615-6.

8 HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 163.

9 HEGEL, G.W.F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 160.

dicha transformación, sino esperar su ejecución o logro: en el ser, o en el tiempo. Y se puede formular diciendo que la posibilidad de algo no se adscribe ya a una potencia precedente, cual la de las ideas divinas antes de la creación, o la de la sustancia previa a su despliegue en los accidentes; sino que la posibilidad de algo se adscribe ahora al elemento, el ser y el tiempo, en el que se ha de realizar el concepto. Por eso a la sustancia espiritual le corresponde, concretamente, el tiempo especulativo, la biografía que evita la alienación del tiempo físico y da paso a la generación del concepto en la historia. En cambio, en Leibniz sustancia y sujeto se identifican previamente, sin transformación procesual ni mediación temporal.

En cualquier caso, de la sustancia hemos pasado al sujeto, y del plano del ser al orden del conocer. El sujeto no sólo subyace, sino que conoce, o da el conocimiento por supuesto; y por eso es razón de la conexión judicativa. Ello implica, desde luego, el tránsito de la sustancia al supuesto lógico, mejor que sujeto; pero no sólo eso. La subjetividad es sujeto cognoscente, razón y principio, y no sólo sujeto de predicación. Y como sujeto cognoscente, a la subjetividad compete, en particular, el conocimiento de sí; puesto que mal cognoscente sería si estuviera abierta al exterior pero fuera opaca para sí misma. El sujeto ha de identificarse con los objetos y reconocerse finalmente en ellos. Por consiguiente, el fondo de las discusiones modernas acerca de la noción de sujeto radicarán en la noción de conciencia; y en el sentido y alcance de esa conciencia de sí que constituye la subjetividad.

#### IV. DISCUSIONES MODERNAS SOBRE LA CONCIENCIA DE SÍ DEL SUJETO

La noción de sujeto en la filosofía moderna no ha seguido desde sus albores nominalistas un curso uniforme y rectilíneo. Colomer entiende que ha habido como tres grandes etapas en la consolidación de dicha noción: el sujeto psicológico cartesiano, el sujeto trascendental kantiano y el sujeto absoluto hegeliano<sup>10</sup>.

A las que habría que añadir quizás, si atendemos a la filosofía del siglo veinte, la idea de un sujeto finito, sujeto-en-el-mundo, propia de la fenomenología y la hermenéutica. Recordemos la crítica al *cogito* cartesiano de Ricoeur para proponer en su lugar un sí mismo temporal, *ipse* que no *idem*, susceptible de sola atestación; puesto que no se conoce por evidencia inmediata, sino mediante una vía larga, y de forma narrativa y dialógica.

<sup>10</sup> Cfr. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Herder, Barcelona 1986; v. 1, p. 19.

Finalmente hemos llegado a las críticas hasta la disolución de la noción de sujeto de las líneas más irracionalistas de la filosofía de ese siglo (Nietzsche, Foucault, el estructuralismo, la deconstrucción, el pensamiento débil, la filosofía de la diferencia, etc.). Estas críticas, por otro lado, tampoco son homogéneas, ni obedecen a los mismos motivos.

Lo cierto es que en el seno de la filosofía moderna la consolidación de la noción de sujeto no ha sido tan pacífica y ordenada como pudiera parecer por el esquema tripartito de Colomer. Si la noción de sujeto pivota sobre el conocimiento de sí, la filosofía moderna es un avispero de discusiones sobre el alcance de la conciencia propia.

Y así por ejemplo Kant, en la *dialéctica trascendental*, acusa de paralogismo al *cogito* cartesiano: que no es sustancia, *res cogitans*, sino conciencia, conciencia trascendental: el yo pienso en general que acompaña a toda representación, o la unidad de la apercepción que se mantiene ante la diversidad objetiva.

En la noción de conciencia trascendental, que luego recogerá también Fichte<sup>11</sup>, hay vestigios de la *annitas* eckhartiana: de la superioridad del ser del espíritu capaz de vencer la negación que afecta a las quiddidades. El sujeto no sólo es superior a la diversidad de representaciones, capaz de mantenerse ante ella, sino superior incluso a la negación de las mismas: ¡en la lógica cabe el error!. Y precisamente este carácter negativo caracteriza también nítidamente la concepción hegeliana del espíritu, razón de su inmortalidad. La negatividad es el meollo de su dialéctica; y también de su filosofía de la historia (recuérdese la distinción entre primera y segunda negación, y la negación en general, propia del yo o del tiempo histórico).

Pero en cambio Hegel, al inicio de la *Ciencia de la lógica*, discute también con Descartes el carácter subjetivo, o a la inversa la índole objetiva, de su descubrimiento del *cogito*, del ser del espíritu. Porque el elemento de la lógica es el objeto mínimo, elemental y en cierto modo impensado; y por eso precisamente comienzo del pensar. No es el escepticismo metódico, que pone entre paréntesis los objetos, quien alumbró la subjetividad; sino que ésta es el objeto obvio e inmediato, preprocesual, del espíritu.

Por su parte Fichte extiende a la acción práctica la conciencia trascendental kantiana, y habla en su lugar del yo trascendental, como luego hará Husserl cuando nos proponga su fenomenología como un neocartesianismo.

11 *El saber se os aparecerá con evidencia, se hará presente a vosotros a pesar de la diferencia de objetos, como unidad cualitativa absolutamente inmutable (...) A pesar del cambio posible de los objetos, siempre queda el saber igual a sí mismo.* FICHTE, J.G.: *Teoría de la ciencia. Exposición de 1804. Nachgelassene werke*, edición de 1834, tomo II, p. 606.

Igual que Fichte, también Schopenhauer ubicará al yo en los dominios de la voluntad. Y Heidegger ha destacado en *Kant y el problema de la metafísica* la importancia de separar la doble secuencia Kant-Fichte-Hegel y Kant-Schopenhauer-Nietzsche; por en medio, la temporalidad y la acción práctica del yo.

Por su parte Schelling, como también Hegel, no acepta el aislamiento de la conciencia respecto de la identidad: pues al espíritu conviene no una conciencia trascendental, conciencia desgarrada según Hegel; sino la autoconciencia plena. Por eso su idealismo trascendental es una filosofía de la identidad.

En todas estas polémicas, aquí sólo apuntadas, apreciamos las dificultades en la comprensión de la subjetividad humana de la filosofía moderna que tornan irregular su curso. Como el despliegue de la filosofía moderna se hace además un tanto a espaldas de la filosofía clásica, hasta el punto de que el desarrollo del tema de la subjetividad se formula explícitamente como un rechazo de la metafísica escolástica en Ockham, Descartes o Kant, es difícil traer aquí a colación temas como la estructura de composición de potencia y acto, o la prioridad en la realidad de la sustancia o del ser.

Más bien al contrario en Descartes se fragua el primado del pensar, denotado por la mayoría de los escolásticos hasta hablar de una opción entre el primado del ser y el del conocer<sup>12</sup>; y en Kant se habla de un giro copernicano al respecto. Ya hemos indicado también cómo en Leibniz se solapan la sustancia óptica y el supuesto lógico. Finalmente, la metafísica hegeliana, como la fenomenología husserliana, abocan a una lógica pura.

Pues bien, amparándonos precisamente en esta última línea de consideraciones, podemos sostener que en la moderna noción de sujeto lo nuclear no es la sustancia o el ser, sino el conocimiento intelectual. Y en particular el conocimiento de sí que corresponde a una subjetividad; aunque éste haya sido reducido en el pensamiento moderno a la conciencia: al acto de conciencia, sea ésta más bien psicológica o mejor trascendental. Y de acuerdo con esto me voy a permitir sugerir una perspectiva, distinta de aquélla a la que aludí cuando empecé este trabajo, para afrontar desde la filosofía clásica el tema de la subjetividad.

## V. UNA PERSPECTIVA CLÁSICA SOBRE LA SUBJETIVIDAD

Dicho directamente: el sujeto es el ser en la medida en que se convierte con el entender; o el ser al que conviene como trascendental no sólo la verdad, sino el entender. Por tanto, un ser para el que resulta constitutivo el conocerse

12 Cfr. CARDONA, C.: *Metafísica de la opción intelectual*. Rialp, Madrid 19732. Y también MELENDO, T.: *Entre moderno y postmoderno*. Universidad de Navarra, Pamplona 1997.



a sí mismo: tanto si su ser es conocerse, o es idéntico con su conocerse (y así Dios, *noesis noeseos noesis*, sí es sujeto: máximamente sujeto); como si a su ser compete intrínsecamente el conocerse, sea esencial o sólo habitualmente (pues así distingue Tomás de Aquino las inteligencias separadas de las corpóreas propias de los seres humanos). A la persona humana corresponde el hábito de sabiduría, un hábito innato por el que cada persona se conoce directamente, sin la mediación de experiencia específica previa. El hombre también conoce su ser intelectual a partir de los actos que ejerce; pero no sólo así, sino además inmediatamente según el hábito de sabiduría.

Para que estas afirmaciones se sostengan y encuentren sentido es preciso ampliar la metafísica hacia la persona, como hace buena parte de la metafísica actual<sup>13</sup>: bien con el añadido de los trascendentales personales, como ha hecho Leonardo Polo en su antropología trascendental<sup>14</sup>; o bien atendiendo a las que la tradición llamó perfecciones puras del ser, que son las que abren en las realidades espirituales el ámbito interior de la subjetividad. De esta manera se pueden consolidar los planteamientos dialógicos o personalistas del siglo veinte, generalmente un poco inconsistentes por desconocer los recursos de la filosofía clásica para articular aquello que vislumbran (y pienso en Marcel, Buber, Mounier, Levinas, etc.).

Pero si estas afirmaciones, cuyo desarrollo es de otro lugar, cobran sentido, entonces la moderna noción de sujeto no dice relación a la potencia, sino al acto, precisamente al acto de ser; y no a la composición que inaugura la esencia, la propuesta *potencia originaria*, sino al ser: justamente al más noble acto de ser, que es el que aparece en las personas. Y entonces, más que de transformación de la sustancia en sujeto por mor de la conciencia de sí, habrá que hablar de intensificación del ser en la realidad espiritual, o de ampliación trascendental del ser personal en el entender.

Mal formulada entonces, pero la pretensión moderna de distinguir al sujeto de la sustancia es certera. Porque el conocimiento de sí, mejor que la conciencia o la autoconciencia, compete de suyo o en propio al ser personal; para el que ser conocido no es una denominación extrínseca. El ser de la persona humana es cognoscente; y por cognoscente se alcanza como tal, según Polo, en su carácter de *además*<sup>15</sup>. Tal alcanzarse compete al hábito de sabiduría, al saber sobre sí de la persona humana. Ya que sin ese conocimiento propio la per-

13 Cfr., por ejemplo, FORMENT, E.: *Ser y persona*. Universidad, Barcelona 1982; *Persona y modo sustancial*. PPU, Barcelona 1983. También MELENDO, T.: *Las dimensiones de la persona*. Palabra, Madrid 1999. Y SPAEMANN, R.: *Personas*. Eunsa, Pamplona 2000.

14 Cfr. POLO, L.: *Antropología trascendental I: la persona humana*. Eunsa, Pamplona 1999; 3ª parte.

15 Cfr. POLO, L.: *Antropología..., o.c.*, 2ª parte.

sona existirá, quizás, pero no podrá hacerlo personalmente, sabiendo quién es y cuál es su ser.

## VI. PRINCIPIO Y SUJETO

Lo que sucede es que la metafísica es el conocimiento de los principios, de los primeros principios de la realidad (¡la filosofía es conocimiento por causas!, ¡por las primeras causas!). Y esta ampliación de la metafísica hacia la persona que sugerimos quizás no se encuentre con algo de índole principal. Quizás la antropología deba distinguirse de la metafísica, porque estudia una realidad de otro tipo que las realidades materiales.

Y entonces precisamente el error de los modernos haya sido lo que Polo denomina *simetrización de la metafísica*<sup>16</sup>: hacer una antropología en los mismos términos, o con los mismos recursos teóricos, que la metafísica clásica, reiterando para el ámbito interior de la subjetividad las nociones de principio, causa, fundamento, categorías, proceso, etc.. Error que Ortega expresa también a su manera: *el error de Descartes y de los caballeros del espíritu* –dice aludiendo a la filosofía moderna– *ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía, y aplicar sin más a la nueva realidad que aspiraban estatuir* –«la pensée, el geist»– *la doctrina vetusta sobre el ser*<sup>17</sup>. En definitiva, se trata de la cuestión de distinguir la metafísica de la antropología como saberes ambos trascendentales. Como Dios es alfa y omega, así también la filosofía busca no sólo el fundamento del mundo, sino además el destino humano.

Y resulta que al atender al ser personal no sólo nos encontramos con una metafísica especial, cual la de los seres vivos, sino con algo que quizás diverge de la metafísica; porque el ser espiritual no es un ser principal, ni se entiende bien desde los principios. Efectivamente, el conocimiento de sí que caracteriza al ser personal no tiene por qué ser principio de otros conocimientos, como Descartes pretendió que fuera su percepción del *cogito*, sino que su sentido puede ser el de un estricto añadido: al ser se le añade el entender; como un trascendental, pero no como un efecto suyo. Justamente es propio de la persona humana el ser *además*. Ya lo dijo Aristóteles: *el conocimiento parece ser siempre de otra cosa*<sup>18</sup>.

Precisamente al hilo de estas consideraciones quiero aludir ahora a otra tesis doctoral defendida recientemente. Es la tesis de Juan José Padial Benticuaga, defendida el 27 de junio del 2002 en la universidad de Málaga y

16 Cfr. POLO, L.: *Presente y futuro...*, o.c.; p. 172.

17 *Historia como sistema*. Revista de occidente, Madrid 1958; p. 27.

18 Cfr. *Metafísica* XII, 9; 1074 b 36.

titulada *La Idea en la "Ciencia de la Lógica" de Hegel*. Su autor también recibió el doctorado en filosofía por esa tesis, y también con la máxima calificación.

En esa tesis, y por resumir brevemente su contenido, el autor estudia la Idea en Hegel, dividiendo estructuralmente la lógica hegeliana en sus inmediaciones, inicial y final, y el proceso; encontrando a su término un doble sentido principial en la Idea: como principio de causalidad en orden al proceso, y como principio de identidad en orden a la contemplación final. El estudio, por lo demás, es muy documentado. Pero, dejándolo un tanto al margen, en el núcleo del trabajo hay una noción central: para Hegel, el sujeto absoluto es principio; de causalidad o de identidad, pero principio. Como culminación del empeño moderno, según el cual Descartes hace del *cogito* un principio metodológico y Kant de la conciencia trascendental el principio común de la objetividad cognoscitiva, Hegel hace del sujeto absoluto el principio único y total, de sí mismo y de todo. Pero si la persona es además, nada menos propio de ella que el ser sola, principio y único, al que conviene la soledad de los soles nietzscheanos.

Pero es que, de acuerdo con lo que venimos diciendo, ya es hora de discutir que la realidad del espíritu, o de la libertad subjetiva, sea la de un principio, y no más bien la de un añadido (algo que viene además, y no es inicial). La persona se conoce; pero este saber de sí que la caracteriza ni es principio, del ser ni del conocer, ni de la índole de los principios; sino un añadido que abre ese *plus* de lo personal que hace siglos ya que perseguimos tematizar.