

ALGUNAS NOTAS HISTÓRICO-FILOSÓFICO-MUSICALES SOBRE EL ORGULLO A PROPÓSITO DEL ÚLTIMO LIBRO DE RICARDO PARELLADA

Ignacio Cabello Llano
Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: En las páginas que siguen comentamos el último libro de Ricardo Parellada (*El orgullo, ¿vicio o virtud?*), un estudio histórico-filosófico que contribuye tanto a reconstruir la historia del orgullo en el pensamiento y la literatura occidentales (en la línea de la «Historia de las emociones», una corriente historiográfica reciente), como al análisis fenomenológico del mismo (piénsese en la también reciente «Fenomenología de las emociones»), desde una perspectiva que interesará también a quienes hacen «Ciencias de las religiones».

Palabras clave: Historia de las emociones; Fenomenología de las emociones; Orgullo; Nietzsche; Pensamiento medieval cristiano; Ricardo Parellada.

SOME HISTORICAL-PHILOSOPHICAL-MUSICAL NOTES ON PRIDE IN RELATION TO RICARDO PARELLADA'S LATEST BOOK.

Summary: In the following pages we will comment Ricardo Parellada's latest book (*Pride, vice or virtue?*), a historical-philosophical study that contributes both to reconstructing the history of pride in western thought and literatura (along the lines of the "History of emotions", a recent historiographical trend), and to the phenomenological analysis of it (think of the also recent "Phenomenology of emotions"), from a perspective that will also interest those working in the field of *Religionswissenschaft*.

Keywords: History of emotions; Phenomenology of emotions; Pride; Nietzsche; Medieval Christian thought; Ricardo Parellada.

Recibido: 06 de abril de 2022

Aceptado: 27 de abril de 2022

DOI 10.24310/NATyLIB.2022.vi16.14547

1. Introducción

Si en *Hamlet* la cuestión era *to be or not to be*, en muchas otras situaciones lo determinante no es «ser o no ser», sino «ser o estar». Con la sola elección del verbo adecuado, el idioma de Cervantes nos permite algo imposible para el de Shakespeare: distinguir entre la esencia y los accidentes, entre lo que permanece y lo que cambia, entre un rasgo propio del *ser* y un *estado* pasajero en que se encuentra dicho ser. Esta posibilidad lingüística resulta crucial a la hora de conceptualizar y expresar el orgullo: mientras que *ser* orgulloso tiene evidentes connotaciones negativas como rasgo del carácter equivalente a soberbio, arrogante o vanidoso, surgido de un «exceso de estimación propia, que suele conllevar sentimiento de superioridad», *estar* orgulloso, en cambio, tiene connotaciones positivas y alegres, designando el «sentimiento de satisfacción» por algún logro o rasgo de uno mismo, de otra persona o de un grupo de personas (*DRAE*). Pues bien, en torno a esta dualidad se articula el último libro de Ricardo Parellada, Profesor de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, que lleva por título: *El orgullo, ¿vicio o virtud?*

Tanto el libro como la colección editorial a la que pertenece —«Emociones, Afectos y Sentimientos», de Síntesis, en la que han aparecido otros dos estudios sobre *La soledad* (Anrubia, 2018) y *Sobre el placer* (Bulo, 2019)— han de entenderse dentro de un contexto general de creciente interés y relevancia de la afectividad humana, no solo en la vida política y social, sino también en la reflexión académica¹. En este contexto, y llenando el vacío que existía al respecto en la literatura en castellano, Parellada nos ofrece una síntesis histórica y filosófica —adoptando una necesaria actitud de conciliación entre dos disciplinas a menudo enfrentadas— acerca del orgullo, contribuyendo, de este modo, tanto a reconstruir su historia (en la línea de la reciente «Historia de las emociones»), como a profundizar en su análisis filosófico y fenomenológico (piénsese en la también reciente «Fenomenología de las emociones»). A la «Historia del orgullo» está dedicado el primer

¹ Véase Arfuch, 2016; Moscoso, 2017; Aira, 2020 y Luri, 2021.

bloque del libro (caps. 2-7) y a la «Filosofía del orgullo» el segundo (caps. 8-12). Tras este doble análisis histórico y filosófico-fenomenológico, el libro culmina con un último capítulo sobre «el postorgullo» (cap. 13).

Además de a filósofos y a historiadores, el libro interesará a quienes, no siendo lo uno ni lo otro, o siendo ambas cosas a un mismo tiempo, trabajan en el campo de las «Ciencias de las religiones», y ello no solo por el tema del que trata (el orgullo, su definición y las diferentes valoraciones que ha merecido en los sistemas filosóficos y religiosos que, desde Grecia hasta la posmodernidad, han influido en la cultura y la mentalidad europea-occidental), sino principalmente porque está escrito desde una posición de apertura al misterio y a lo numinoso (apertura que se echa de menos no solo en la academia en general, sino de manera especial entre quienes estudian, precisamente, los modos en los que la humanidad se ha relacionado con el misterio y con lo numinoso). Aunque esto puede entereverse a lo largo de todo el libro, es al final de éste, cuando el autor mira hacia atrás y contempla el camino recorrido, donde encontramos esta declaración programática:

Una vez que la filosofía contemporánea ha mostrado de mil modos el tremendo error heredado de concebir al ser humano —ese relámpago entre dos eternidades de tinieblas— como animal racional, la historia de la naturaleza y el corazón humanos se puede recrear de mil formas. [...] Se puede recorrer la historia sentimental del ser humano desde su faceta de *Homo amans*, *Homo tremens* u *Homo volens*. Lo único seguro es que esta historia será falsa si presenta un *Homo* ayuno de misterio e impermeable a lo numinoso, por muy *sapiens* que sea; si no intenta proferir, o al menos balbucear, enigmas del pasado; o si pretende haber vislumbrado las fronteras del alma (Parellada, 2019: 318-319).

Además de exponer sus principales líneas argumentales y de destacar sus aportaciones más interesantes, a lo largo de estas páginas «rasguaré» algunas notas histórico-filosóficas, especialmente allí donde el pensamiento medieval tenga algo que decir (puntos 2.1 y 2.2, donde entro en discusión con algunos planteamientos de Nietzsche) y filosófico-musicales (punto

3.2, donde trato de arrojar luz sobre la *coda* del libro), intentando en todo momento no traicionar ese espíritu de permeabilidad a lo numinoso propuesto por el autor.

2. El orgullo, un fenómeno afectivo con historia y con filosofía

2.1. Visiones clásicas sobre el orgullo

Parellada comienza su «Historia del orgullo» en la Grecia clásica, donde distingue dos tipos: el orgullo de los héroes homéricos —el orgullo de la aristocracia guerrera, el orgullo deportivo manifestado en los juegos olímpicos, el orgullo democrático y el orgullo de Prometeo— (c. 2), y el orgullo intelectual de los filósofos, que se plasma, en positivo, en el gobierno de los filósofos-reyes y en el ideal moral de grandeza del alma o magnanimidad, pero que, en negativo, puede convertirse en *húbris* intelectual (c. 3).

En los siguientes dos capítulos, combinando fuentes literarias y teológicas, y de la mano, sobre todo, de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino, el autor estudia la concepción judeocristiana del orgullo como pecado: la soberbia, en la que incurrieron primero los ángeles (c. 4), que introdujeron el mal en el mundo, y luego los humanos (c. 5). El pecado de soberbia angélico consistió en un deseo de ser como Dios por semejanza en el poder: Lucifer cayó por insumisión y por querer «alcanzar la bienaventuranza por sí mismo, sin el concurso de Dios» (Parellada, 2019: 88). El pecado de Adán y Eva, en cambio, no consistió, según el Aquinate, en una soberbia general espiritual —insumisión, retroceso o alejamiento de Dios—, sino en una soberbia específica moral consistente en el «apetito desordenado de la propia excelencia»² en cuanto al saber: mientras que el ángel quiso ser como Dios por la semejanza en el poder, los «primeros padres» quisieron la semejanza con Dios en el saber de forma desordenada. Tras un minucioso análisis de los planteamientos del Doctor Angélico, la conclusión a la que llega el autor es que «el pecado original no fue impiedad, sino afán de saber. El peca-

² Véase Arfuch, 2016; Moscoso, 2017; Aira, 2020 y Luri, 2021.

do original es la virtud original. *Quod erat demonstrandum*» (Parellada, 2019: 117). A mi modo de ver, falta en esta frase la sutileza del Aquinate, que deja bien claro que el pecado original no fue el «afán de saber» a secas —afán inherente a todo ser humano, como reconoce el propio Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles—, sino un afán desordenado (*inordinatus appetitus*) de saber consistente en desear la semejanza con Dios de forma desordenada en cuanto al conocimiento del bien y del mal para poder determinar lo que es bueno y lo que es malo por sí mismo (*per virtutem propriae naturae*), confiando en sus propias fuerzas y despreciando el ordenamiento divino (*Summa Theologiae*, II-II, q. 163 a. 2 ob. 2 y sol.). El pecado original no fue, según el Aquinate, «afán de saber», como le achaca Parellada, pues «no es pecado —dice— apetecer la semejanza con Dios absolutamente hablando en cuanto al conocimiento, pero sí es el desearla de un modo desordenado, es decir, por encima de lo conveniente [*inordinate, id est supra sua mensuram*]. Por eso [...] dice San Agustín: “El que quiere ser Dios mediante sus propias fuerzas [*per se*] quiere ser semejante a Dios de modo perverso [*perverse*], como el diablo, que no quiso estar sometido a Él, y el hombre, que no quiso obedecer sus mandatos”» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 163 a. 2 ad 2). En definitiva, el pecado original no fue, según el de Aquino, afán de saber o curiosidad (uno de los errores que refuta es precisamente el que dice que el primer pecado fue de curiosidad y no de soberbia), sino soberbia: el pecado radicó en «que apeteció un bien espiritual *supra suam mensuram*, lo cual es propio de la soberbia, de donde es manifiesto que el primer pecado del hombre fue la soberbia» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 163 a. 1, sol).

Analizadas la soberbia espiritual del ángel (insumisión a Dios) y la soberbia moral del hombre (apetito desordenado de la propia excelencia), el autor dedica un breve capítulo (c. 6) al orgullo, la piedad y la justicia en el Antiguo Testamento. A continuación, cierra la parte histórica con otro capítulo (c. 7) dedicado a analizar la relación entre orgullo y saber en la archiconocida historia de Fausto, que fue escrita «para servir de terrible ejemplo, escarmiento abominable y sincera amonestación a todos los hombres soberbios, impíos e imprudentes» (Parellada, 2019: 141).

2.2. *Visiones modernas y contemporáneas sobre el orgullo, con una crítica a Nietzsche*

En el segundo bloque del libro, de carácter más analítico y titulado la «Filosofía del orgullo», el autor estudia el orgullo en la filosofía moderna y contemporánea. En un primer capítulo (c. 8), el autor se ocupa del orgullo en el tránsito de la psicología medieval, representada por Tomás de Aquino, a la filosofía moderna, representada por Descartes, Spinoza y Hume. Aquí el lector lamenta que el autor tropiece con algunos de los prejuicios que la modernidad —*orgullosa y soberbia*— ha forjado acerca de la Edad Media. Así, por ejemplo, en referencia a la teoría medieval de las emociones afirma que «en pocos terrenos como la afectividad queda más patente el carácter defectuoso de los materiales recibidos» y califica el tránsito de la filosofía medieval a la moderna como de «tránsito de las oscuridades medievales a las claridades modernas» (Parellada, 2019: 180 y 190), cuando en los últimos veinte años han proliferado los estudios sobre las emociones y la afectividad en la Edad Media poniendo de relieve su riqueza e interés.

Repasadas las diferentes consideraciones de los cuatro filósofos acerca del orgullo como deseo (Aquino), como opinión-juicio (Descartes) y como sentimiento (Spinoza y Hume), el autor afirma que «lo más adecuado es concebir el orgullo como un fenómeno originariamente afectivo y contemplar desde ahí su irradiación por toda el alma» (Parellada, 2019: 178). Este sentimiento puede ser razonable o no razonable: el orgullo malo —la soberbia o arrogancia— es aquel que nace de una estimación no razonable de uno mismo y que se manifiesta en «el ansia de situarse por encima, la sed de aplauso y el desprecio del otro, [que] suelen proceder de la pequeñez y la mezquindad» (Parellada, 2019: 189), mientras que el orgullo bueno es aquel sentimiento que nace de una autoestimación razonable, que, según Hume, radica en la afirmación del propio ser, la propia identidad y la propia dignidad y que se relaciona con la magnanimidad.

La aparente contradicción entre la humildad bíblica y la magnanimidad aristotélica es resuelta siguiendo a Tomás de Aquino, para quien la aspiración a las grandezas del mundo (magnanimidad) «es compatible con el sentimiento más íntimo de que las propias fuerzas [...] son en el fondo un don. Si el magnánimo vive su vida sus propias fuerzas como un don y siente el sentimiento de criatura, aunará la grandeza para la tierra y la humildad para el cielo. [...] Ensalzar la *magnanimidad en la humildad*» (Parellada, 2019: 194). El capítulo concluye con las opiniones de Spinoza y Hume acerca de la virtud cristiana de la humildad: para el primero, la humildad no es sino «la tristeza del hombre que contempla su propia impotencia; para el segundo, la humildad, así como el resto *monkish virtues* (celibato, ayuno, penitencia, mortificación, abnegación y silencio) son, en realidad, vicios (Parellada, 2019: 197-198). Hume se había mostrado más prudente en su juventud dejando abierta la posibilidad de que la humildad cristiana no hubiese sido entendida correctamente (¿acaso no dijo san Pablo que el mensaje cristiano es «escándalo para los judíos y necedad para los gentiles»?), pero fue esta segunda opinión la que hizo mella.

El capítulo noveno coge el testigo y explora la relación de Nietzsche con el cristianismo. El autor expone con asombrosa claridad la teoría del filósofo de Röcken acerca de la moral cristiana como la flor más fina del resentimiento: moral de esclavos y sacerdotes débiles y pusilánimes que, resentidos por no ser como los poderosos a los que en el fondo envidian, acaban predicando que lo bueno es lo débil y lo malo, lo fuerte y poderoso. Según Nietzsche, esta moral de esclavos propia del judaísmo y cristianismo era contraria a la moral natural de los aristócratas —en la que se valoran la fuerza, la dominación, el poder y la voluntad de vivir— y estaba en los orígenes de la decadencia de la humanidad, de modo que se imponía realizar una transvaloración de los valores. No es este el lugar de refutar la teoría del alemán, como brillantemente hizo Max Scheler (1938: 81-132), mas sí de introducir algunos matices que quizá puedan escapar al lector. Para sostener su teoría, Nietzsche adujo dos textos de autoría cristiana —patrístico uno y escolástico el otro— que, según él, demuestran que «la mayor satisfacción

de los cristianos en el cielo será contemplar cómo arden los condenados en el infierno», una auténtica «venganza alucinatoria» que revela la insinceridad de la humildad (Parellada, 2019: 204). Mas, ¿los interpretó bien? Merece la pena que nos detengamos en ellos.

El primero, de un Tertuliano († 220) próximo al montanismo que escribe condenando los espectáculos paganos, viene a decir, según Nietzsche, que la bienaventuranza que aguarda en el cielo al cristiano es ver a los impíos arder en el infierno, probando, de este modo, su afirmación de que el cielo cristiano es un fruto de su «odio eterno». Sin embargo, el texto que comenta Nietzsche no me parece a mí más que un añadido escatológico a esos espectáculos y placeres que —dice Tertuliano— el Señor da a los cristianos: los placeres de «la reconciliación con Dios», de «la revelación de la Verdad», «del reconocimiento de los errores», «del perdón de los pecados», de «la verdadera libertad, la conciencia íntegra, la vida plena», y de la confianza y ausencia de miedo a la muerte (*De spectaculis*, 29), y los espectáculos «sagrados, eternos y gratuitos» de la doctrina sagrada, la lucha de las virtudes contra los vicios, la sangre de Cristo y el espectáculo del final de los tiempos, consistente en ver cumplida la justicia divina y verse salvado por Dios, y en el que el cristiano gozará viendo cómo los grandes, los poderosos, los sabios y todos aquellos que perseguían al cristianismo son condenados (*De spectaculis*, 30)³.

El otro texto aducido por Nietzsche, y atribuido a Tomás de Aquino, dice que los bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados para que su beatitud los complazca en mayor medida (*beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat*). La cita no es, en efecto, literal, pero es que, si acudimos al Aquinate, veremos que, en contra de lo que escribe Parellada, no «recoge fielmente la idea» (2019: 204). Nietzsche debió reescribir la citada frase a partir de un pasaje del *Comentario a las Sentencias* —incluido también de forma póstuma en la q. 94 del *Supplementum* a la *Summa Theologiae*, de donde es más probable que lo leyera—, en el que dice que los bienaventurados verán desde el cielo las

³ Texto en latín y castellano en Betancor León *et al.*, 2001: 178-183.

penas de los condenados porque «no se les debe privar de nada que concierna a la perfección de su beatitud. Cualquier cosa es mejor conocida por contraste con su contrario, porque dos cosas contrarias puestas una junto a la otra se distinguen mejor. Por tanto, para que la beatitud de los santos les resulte más complaciente y den más gracias a Dios, se les permite ver con perfecta claridad la condena de los impíos» (*In IV Sent.*, d. 50 q. 2 a. 4 qc. 1). Pero, añade —y he aquí la clave—, los bienaventurados no se alegran de las penas de los condenados *per se* —directamente, porque en sí constituyan motivo de alegría—, sino *per accidens* —indirectamente—, es decir, en razón de algo anexo a ello: «de este modo los santos se alegrarán de las penas de los impíos considerando en ellas el orden de la justicia divina y su propia liberación, que los llenará de íntimo gozo; y, así, la justicia divina y su liberación serán *per se* causa del gozo de los bienaventurados, y las penas de los condenados solo *per accidens*» (*In IV Sent.*, d. 50 q. 2 a. 4 qc. 3). La lógica que subyace al *magis complaceat* no es la de la venganza alucinatoria, sino la de ver cumplida la justicia divina: cada uno estará en el lugar que le corresponde —más lejos o más cerca de Dios—, y la beatitud de los bienaventurados no será relativa —por comparación con la de los demás—, sino absoluta, pues consistirá en gozar del orden celeste. Dante ilustra bien esta cuestión mediante el diálogo con la primera alma bienaventurada que encuentra en su ascenso por el Paraíso, Piccarda Donati, dice ser «beata en la esfera más lenta», es decir, en el primer cielo, el más cercano a la tierra y más alejado de Dios, donde ha sido «puesta» junto otros bienaventurados. Cuando el florentino le pregunta si no desean acaso «un más alto lugar/ para ver mejor a Dios y ser más amados por Él», ella contesta: «Hermano, nuestra voluntad es apaciguada/ por la virtud de la caridad, que nos hace querer/ solo lo que ya tenemos, sin sed de nada más./ Si deseásemos estar en un lugar más alto,/ nuestros deseos no concordarían/ con la voluntad de Aquel que aquí ha querido colocarnos./ [...] En su voluntad reside nuestra paz» (*Comedia*, Par., III, 49-51.64-66.70-75.85). La beatitud, por tanto —dice *il Sommo Poeta*—, radica en gozar del lugar que a uno le corresponde según el orden y voluntad divinos.

Por lo demás, un razonamiento parecido al del Aquinate encontramos en autores anteriores como Gregorio Magno († 604), que sostiene que si los salvados contemplan desde el cielo las penas de los condenados no es por una suerte de sentimiento de venganza, como pretende Nietzsche, sino porque su beatitud resulta más evidente por contraste: «¿Qué hay de extraordinario en que crezca el gozo de los justos al contemplar los tormentos de los impíos, cuando también en la pintura se esparce debajo el color negro para que el blanco o el rojo se vean con mayor claridad?», de modo que, «aunque para ellos sus gozos celestes son suficientes para disfrutar con plenitud», «de esta contemplación crezca su gozo, pues ven la desgracia de la que por la misericordia divina huyeron, y tanto mayores gracias dan a su Salvador cuanto ven en otros los tormentos perpetuos en que ellos mismos podrían haber caído si hubiesen sido abandonados por Dios» (*Homiliae in Euangelia*, II, 40,8); como Agustín de Hipona († 430), que parece relacionar el conocimiento que los bienaventurados tendrán de la desgracia de los condenados con el reconocimiento de haber sido salvados por la misericordia divina: «no solo no se les ocultará su miseria pasada, sino tampoco la miseria sempiterna de los condenados. De otro modo, si ignorasen haber sido miserables, ¿cómo, según dice el salmo, “cantaré eternamente las misericordias del Señor”?» (*De ciuitate Dei*, XXII, 30,4), o como Julián de Toledo († 690), que retoma ambos textos (*Prognosticum futuri saeculi*, II, 32 y III, 58). Queda claro, pues, que nada hay de «odio eterno» ni de «venganza alucinatoria» en la escatología cristiana medieval: los que lleguen al cielo podrán ver los tormentos de los condenados únicamente para ser más conscientes de la magnitud de la misericordia divina, que los ha salvado de tan gran tormento, y de la justicia divina, que ha colocado a cada cual en el sitio que le corresponde.

Es este, sin embargo, uno de los aspectos del cristianismo que peor han entendido los filósofos de la modernidad, y Parellada intenta —con bastante solvencia, por cierto— arrojar algo de luz al asunto. En primer lugar, trata de matizar al alemán mediante el análisis de una serie de textos del Nuevo Testamento, concluyendo que la exhortación cristiana a la humildad

no ha de ser entendida como fruto del resentimiento, sino como un aspecto de la fraternidad, del amor al prójimo en el amor a Dios (Parellada, 2019: 207-215). A continuación, aborda la cuestión de las recompensas futuras con relación a la moral, considerándola como una de las «ambigüedades de la moral cristiana» y asumiendo la crítica de Nietzsche a la «disonancia entre la virtud y el premio» (Parellada, 2019: 216). En efecto, si alguien escoge la acción buena o virtuosa por amor a la futura recompensa y no por comprender que la cosa buena ha de ser amada en sí misma por el hecho de serlo, no está siendo virtuoso, pues no está amando la acción buena sino la recompensa que a ésta asocia. El autor logra salir del embrollo diciendo que «no se sigue una norma moral porque se espera un premio, aunque la realidad religiosa y la expectativa del cielo no pueden dejar de estar presentes. Aunque sepa que el cielo es para los justos, el cristiano quizá pueda seguir la norma por respeto a ella y no para comprarlo. Si sigue la norma para comprar el cielo, lo perdería» (Parellada, 2019: 217-218).

Permítaseme añadir que algunas de las mentes más preclaras del medievo —a menudo tan injustificadamente denostado— hicieron ya esta apreciación. Baste leer los siguientes textos, que, siendo de autores, épocas y corrientes espirituales bien distintas, expresan la misma idea. En el s. VII, por ejemplo, una regla monástica del noroeste hispano advierte que no han de ser admitidos en los monasterios aquellos que «no vienen por amor de Cristo, sino atemorizados por la proximidad de la muerte y apremiados por la angustia de la enfermedad; no inducidos por amor celeste, sino solamente por temor al castigo de infierno. De éstos dice el Apóstol: “El que teme no es perfecto en la caridad, porque el temor supone castigo, pero la caridad perfecta echa fuera el temor” [1 Jn 4,18]. Estos no son discípulos de Cristo, y no deben ser buscados en la Iglesia, sino que se hallarán entre los miembros del anticristo» (*Regula monastica communis*, 18). El autor de la regla viene a decir que quienes hacen el bien por temor al castigo del infierno no pueden ser considerados como auténticos cristianos ni tampoco admitidos en la vida religiosa. Varios siglos más tarde, otro monje, Bernardo de Claraval († 1153), escribió que quien alaba a Dios por temor a su inmenso poder,

actúa según la ley del esclavo, que es el miedo; que quien lo alaba porque es bueno con él, lo hace también por interés, según la lógica del mercenario, que es la codicia, y que solo quien lo alaba porque es bueno en sí mismo, lo hace movido por un amor auténtico y puro, capaz de convertir al alma y de hacerla libre⁴. Siglo y medio después, el escritor laico mallorquín Ramon Llull († 1316) fue todavía más lejos al decir que no es solo que los hombres que sirven a Dios para que alcanzar el paraíso y evitar el infierno no lo aman realmente, sino de forma egoísta, sino, más aún, que todos los males y pecados del mundo proceden de este «desorden en las intenciones»⁵. Mucho antes que Nietzsche, pues, diversos autores cristianos se dieron cuenta de que no eran pocos los que creían que había que hacer el bien y evitar el mal solo en función de la recompensa o castigo divinos: estos, en realidad, se aman a sí mismos y no a Dios; tienen una moral de mercenarios o de esclavos (adelantándose en la expresión el monje Bernardo a Nietzsche), y no han descubierto que el peor infierno es aquel en el que uno se mete voluntariamente obrando el mal y alejándose de la fuente del Bien, la alegría y la vida.

Superando, pues, los planteamientos de Nietzsche, Parellada prosigue con su análisis y se adentra de lleno en los siglos XX y XXI. En el capítulo décimo, dialoga con tres grandes intelectuales españoles de principios del pasado siglo: Machado, poeta-filósofo que proclamó el orgullo de la igualdad; Unamuno, filósofo-poeta que afirmó que todo aspira a elevarse y eternizarse, y Ortega, que describió el proceso de rebelión de las masas contra las minorías excelentes como una afirmación orgullosa de la propia mediocridad y como una negación a reconocer instancias superiores. Esta actitud descrita por Ortega está estrechamente emparentada, como explica Parellada, con el fenómeno del resentimiento de los débiles contra los fuertes de Nietzsche, aunque con una sutil diferencia: mientras que el resentido valora algo y, ante su impotencia para alcanzarlo, afirma que lo valorado en

⁴ Bernardus Claraeualensis, *De diligendo Deo*, 34. Texto y traducción en Cabello Llano, 2022b.

⁵ Ramon Llull, *Llibre de contemplació en Deu*, c. 45, §13-16. Texto y traducción en Cabello Llano, 2022a.

realidad no tiene valor —aunque no puede engañarse a sí mismo y en el fondo sigue valorándolo—, el hombre masa, al constatar su incapacidad para alcanzar lo valorado, afirma «el valor de lo no valioso», «afirma su vulgaridad y se enorgullece en ella» (Parellada, 2019: 245-246). En el capítulo undécimo, el autor dirige su atención a diversas formas contemporáneas de orgullo colectivo basadas en la identidad y la diferencia, destacando el orgullo negro y el orgullo LGBTI. Ello le sirve para esbozar una teoría sobre el orgullo colectivo en la que distingue un orgullo colectivo razonable, apropiado, auténtico y sano, y otro inapropiado, desmesurado, sesgado, patológico y agresivo (categorización que puede resultar muy útil, por ejemplo, para pensar la diferencia entre el patriotismo, que pertenece al primer tipo, y el nacionalismo, que pertenece al segundo).

3. La original propuesta de Parellada: fenomenología y futuro del orgullo

3.1. Fenomenología del orgullo

Es en los dos últimos capítulos donde la argumentación alcanza su cénit y donde el autor nos sirve el plato fuerte del libro. En el duodécimo, Parellada, que hasta el momento ha hablado como «historiador del orgullo», despliega en toda su potencia el método fenomenológico y, apoyándose en las diferentes propuestas teóricas estudiadas, articula su particular «fenomenología del orgullo». En un primer momento, sintetiza el fenómeno del orgullo en una estructura lógica fundamental compuesta de cuatro notas esenciales: sentimiento (género próximo) de la propia (objeto material) excelencia (objeto formal) que puede ser ordenado o desordenado (modo)⁶. En un segundo momento, las distintas combinaciones de estos elementos le permiten dar cuenta de la riqueza del fenómeno del orgullo en sus múltiples variaciones históricas y eidéticas.

⁶ Parellada, 2019: 272. Aunque aquí dice que las notas del orgullo son cinco, siendo la quinta el sujeto sintiente, en la práctica el sujeto y el objeto material coinciden, de modo que en el análisis fenomenológico de las variaciones eidéticas los trata de forma conjunta (yo – nosotros / propia – ajena – colectiva).

En primer lugar, presenta las variaciones del género próximo (relación): el orgullo entendido como sentimiento (Spinoza o Hume), opinión o juicio (Descartes), estimación (Ortega), apetito (Tomás de Aquino), acicate (Dyson), compromiso (Tucker) y autenticidad o lealtad (Steinvorth), cubriendo así todo el espectro de los fenómenos psíquicos, desde lo emocional hasta lo cognoscitivo y lo volitivo. En segundo lugar, presenta las variaciones del sujeto y del objeto material del orgullo: se puede estar orgulloso de uno mismo (valor propio), de otra persona (valor ajeno) con la que se tiene cierta vinculación y que se estima relevante para la propia identidad, o de un valor compartido por otros (colectivo) que resulta valioso para el sujeto (un yo que, en este caso, se funde con un nosotros). En tercer lugar, se ocupa de las variaciones del objeto formal (la excelencia), que son tres: el orgullo por la excelencia puede deslizarse, como ha hecho en el mundo contemporáneo, hacia el orgullo por el esfuerzo (Ortega) y los méritos alcanzados (*achievement pride*); también puede, cuando no hay excelencia que valga, derivar en el orgullo de la mediocridad propio del hombre-masa (un orgullo-masa, un orgullo sin valor que, por tanto, no es orgullo); por último, corre el riesgo de convertirse en actitud de superioridad, que, según Parellada, se opone frontalmente a la excelencia:

Excelencia es salir de entre, moverse de abajo arriba, lo cual parece acorde con la variación apetitiva del orgullo, el deseo o la voluntad de excelencia [...]. En cambio, la superioridad se mide de arriba abajo, no parece consistir tanto en intentar ir hacia arriba como en empujar a los otros hacia abajo [...]. He aquí una diferencia radical entre el orgullo bueno o deseo propio de subir y el orgullo malo o voluntad de abajar a los otros (Parellada, 2019: 286).

Por último, se ocupa de las variaciones del modo o modalidad: el orgullo puede ser ordenado (lo que la ética clásica y medieval llamó magnanimidad: el apetito ordenado de la grandeza) o desordenado (la *húbris* griega, la soberbia medieval, la desmesura fáustica).

3.2. Futuro y rearmenización del orgullo

Si la «fenomenología del orgullo» de Parellada constituye el «plato fuerte» del libro, el capítulo final es, si se me permite la expresión, la «copa de después» que no puede faltar en una buena comida. En él, el autor reflexiona sobre el «futuro del orgullo» o «postorgullo», y lo hace en tres tiempos. En un primer momento reflexiona sobre las implicaciones que el transhumanismo y el posthumanismo tienen el orgullo: «el pensamiento, las ideologías y las religiones han de quedar forzosamente descolocados por la posibilidad del desarrollo de seres posthumanos», afirma (Parellada, 2019: 301), y, en efecto, al menos en el campo de la antropología filosófica, es un tema del que en los últimos años se han ocupado numerosos autores⁷. Pese a ser, en palabras del autor, un ejercicio de «orgullo ficción», lo cierto es que contiene interesantes reflexiones sobre la naturaleza humana, una «humanidad demasiado humana, incapaz de estar a la altura de sí misma» (Parellada, 2019: 308).

En un segundo momento, lleva a cabo su personal «meditación orgullológica fundamental» para calibrar su valía como filósofo y como músico. Tras mucho meditar habiendo suspendido toda comparación con los demás (en una «*epojé* orgullológica»), llega a la conclusión de que, en un estado de desconexión de todo punto de referencia, es del todo imposible encontrarse excelente —aunque se hace «cargo de que las meditaciones orgullológicas de Donald Trump o Cristiano Ronaldo pueden arrojar un resultado muy distinto», dice con un humor y una ironía de los que hace gala a lo largo de todo el libro (Parellada, 2019: 314)—. Su meditación orgullológica fundamental le ha llevado hasta la conclusión de que la excelencia no existe de forma absoluta (*simpliciter*, dirían los escolásticos), sino tan solo de forma relativa, muy relativa (*secundum quid*): «toda excelencia conlleva, en alguna medida nada despreciable, azar, convención y comparación. [...] Toda excelencia y todo orgullo individual parecen, en buena medida, un préstamo o un regalo

⁷ Véanse, en esta misma revista, los trabajos de Acosta, 2016; Velázquez Fernández, 2018; Arana, 2019; López Corredoira, 2019; Pastor, 2020 o Palomo, 2021.

social», o «un don», según la aportación cristiana antes señalada por el autor (Parellada, 2019: 318 y 285).

Después de trescientas páginas, Parellada ha llegado a la conclusión de que toda excelencia es un regalo o don. Se trata, como él mismo reconoce, de un «resultado estupefaciente, pero también hermoso: un resultado humildante, bellamente humildante» (Parellada, 2019: 318). Y es a partir, precisamente, de este humildante resultado desde donde, habiendo destruido el fundamento y el fenómeno mismo del orgullo, Parellada explora la posibilidad de reconstruirlo y de proponer para esta postmodernidad un postorgullo transformado, transvalorado o «rearmonizado». En las páginas finales del libro, las más bellas, emocionantes y espirituosas, Parellada acomete una «transvaloración del orgullo» —una *Umwertung des Stolzes* en toda regla— o, utilizando su terminología propia —no en vano es, como Nietzsche, filósofo y músico—, una «rearmonización del orgullo». Aplicando con gran ingenio conceptos de armonía musical a los resultados de su análisis fenomenológico, Parellada, en esta «última copa» a la que nos convida, explica la estructura lógica fundamental el orgullo como si fuese un acorde de cuatro notas y las variaciones eidéticas o conceptuales como sus posibles alteraciones armónicas. Puesto que la «musicología del orgullo» de Parellada puede resultar difícil de comprender para quien no posea unos rudimentos de teoría musical y de armonía moderna, nos detendremos algo más en esta parte final, con la intención de arrojar algo de luz al asunto y con la esperanza de no complicarlo yendo *ad obscura per obscurius*.

Según la metáfora musical propuesta por el autor, las cuatro notas conceptuales del orgullo (*sentimiento de la propia excelencia de modo ordenado o desordenado*) equivalen a las cuatro notas que componen todo acorde de cuatría o tetracorde (primera, tercera, quinta y séptima): el género próximo (*sentimiento*) se corresponde con la tónica o primera nota del acorde (nota fundamental o de reposo, que define el centro tonal y que da nombre al acorde); el objeto material (*propia*), con la tercera (nota decisiva que determina la naturaleza del acorde, si es mayor o menor); el objeto formal (*excelencia*), con la quinta (nota que forma una unidad «perfecta» y casi esencial

con la tónica), y el modo (*ordenado o desordenado*), con la séptima (nota que introduce una cierta tensión). Veamos con detalle estas equivalencias y las posibles alteraciones armónicas.

Empecemos por la última nota, la séptima. El orgullo bueno presupone que el modo sea ordenado y no desordenado, por lo que Parellada conviene en asignarle un acorde mayor con séptima mayor (maj7). Se trata de un acorde alegre, biensonante, noble y magnánimo, como todos los acordes mayores, pero que, a diferencia de estos, no es redondo o perfecto, no está cerrado en sí mismo, sino abierto al misterio y permeable a lo Otro. Gracias incorporar la séptima mayor, nuestro acorde del orgullo abandona la inmovilidad de las esferas celestes (las tríadas mayores) y adquiere movimiento, plasticidad y color (no sin razón, o quizá por pura casualidad —pero ¡qué bella casualidad!—, la séptima mayor es conocida como «sensible»), encarnándose en una imperfección perfectible, dotada de una cierta tensión escatológica que la impulsa, esperanzada, a resolver en la tónica, y abierta a la Perfección que es fuente de todo orden. Solo mediante esta apertura original a la fuente del orden puede el orgullo ser ordenado; si faltase la séptima, no habría herida, apertura, tensión o movimiento —estaríamos en la esfera celeste de las tríadas mayores, perfectas en sí mismas, sin rendija por la que pueda penetrar el misterio—, y, si la séptima fuese menor y no mayor, la tensión sería excesiva y nos llevaría a otro orden totalmente diferente, al no-orden, al desorden —estaríamos entonces frente al acorde del orgullo desordenado, es decir, de la soberbia; un acorde que, no por casualidad, recibe el nombre de acorde de dominante—. En efecto, a diferencia del acorde de séptima mayor, que posee una ligera tensión que lo hace imperfecto y que, por tanto, al mismo tiempo lo abre a la posibilidad de ser perfeccionado por el misterio que es fuente de todo Orden, resolviendo en la tónica, el acorde de dominante, soberbio y poderoso, potente y rompedor, trastoca el orden preexistente y nos lleva hasta otro centro tonal. Así, por ejemplo, si el acorde de Do con séptima mayor (Domaj7) —el acorde del orgullo ordenado— resuelve su moderada tensión en el acorde mayor de Do, el mismo acorde de Do con séptima menor (Do7), acorde de

dominante, con una tensión mayor, nos lleva a otros «dominios», arrancándonos de la tonalidad de Do y resolviendo en Fa mayor. Este acorde —el de séptima menor— es, por tanto, el del orgullo desordenado, desmesurado y «dominante»; el de séptima mayor, en cambio, es el del orgullo ordenado, comedido y receptivo.

Pero centrémonos ahora en las notas de la tríada fundamental del acorde del orgullo y en sus variaciones eidético-musicales. La primera nota —la tónica— equivale al género próximo, que, como dijimos, abarca desde lo emocional (sentimiento), hasta lo cognitivo (juicio, opinión, estima) y lo volitivo (apetito, acicate, compromiso). Parellada identifica estas variaciones eidéticas con las alteraciones de la nota más próxima a la tónica, la segunda o novena, que puede ser mayor (9), menor (b9) o aumentada (#9). Aunque él no lo especifica, quiero pensar que, si la tónica corresponde al orgullo como sentimiento, la novena mayor (9) equivale al orgullo como opinión o estima y las novenas menor (b9) y aumentada (#9) al orgullo como apetito, acicate, compromiso o voluntad de autenticidad. El paso de la tónica (sentimiento) a la novena mayor (opinión o estima) no supone, ni musical ni conceptualmente, una alteración tan profunda como la que supone la extensión del acorde con una novena menor o aumentada (dimensión volitiva o conativa). El deslizamiento hacia estas notas nos avisa de que el acorde original está empezando a ser rearmonizado y nos introduce en un género totalmente diferente, pasando de una sonoridad mayor —la del orgullo como sentimiento— a una sonoridad propia de las tonalidades alteradas y de los ambientes menores, en las que encontraremos el orgullo rearmonizado de Parellada, que tiene más que ver con lo volitivo o conativo: «la conciencia y la lucidez de que, en su sentido más radical, la excelencia es un don —escribe— surtirá sin duda un efecto moderador en el sentimiento y un efecto estimulante en su venerable variación conativa», de modo que «la transvaloración del sentimiento de la excelencia en el saber es la voluntad de saber y el servicio de la verdad» (Parellada, 2019: 322).

La quinta equivale al objeto formal del orgullo, que es la excelencia. En principio, esta nota no admite variaciones, ni en lo conceptual, pues no hay

orgullo sin excelencia, ni en lo musical, pues la quinta nota del acorde, que es «la compañera más leal y armónica de la tónica» (Parellada, 2019: 322), no puede ser ni mayor ni menor, sino que es justa, exacta. Y, sin embargo, poniendo en suspensión ese principio, la realidad es que esta nota — la quinta, la excelencia— sí que admite alteraciones: conceptualmente, la meditación orgullológica fundamental de Parellada ha puesto de manifiesto que la excelencia no existe de forma absoluta, sino que es siempre relativa y recibida —un don—, por lo que debe ser moderada o rebajada; musicalmente, por otro lado, la introducción de una novena alterada, que significa el tránsito desde lo emocional hasta lo volitivo, nos ha llevado hasta otro contexto armónico más complejo en el que sí es posible alterar la quinta rebajándola medio tono (quinta disminuida o b5). En este nuevo contexto al que nos ha llevado la rearmonización del acorde del orgullo, por tanto, es posible musicalmente disminuir la quinta nota y conceptualmente disminuir la noción de excelencia, que la meditación de Parellada ha descubierto como relativa y como un don.

El acorde de quinta disminuida —es decir, el orgullo de una excelencia relativa, moderada, rebajada— desemboca de forma natural en otra nueva armonía: la escala menor melódica; una escala menor con dos alteraciones que hacen que solo se diferencie de la escala mayor por tener una tercera menor. La tercera nota del acorde —que es la que determina si el acorde es mayor o menor— tiene su correlato musical en el objeto material del orgullo, de modo que el paso de una tercera mayor a una tercera menor equivale al paso del yo al nosotros, de lo propio a lo colectivo, a una «deseologización» del orgullo: «el orgullo recae de entrada sobre el yo, pero puede ampliarse al otro y a los otros. [...] La transvaloración de lo propio es lo ajeno y lo común y el servicio de la justicia y la fraternidad. [...] La implicación conceptual es el paso del yo al nosotros, el fundamento de la transvaloración del orgullo, y la implicación musical es una armonía y una belleza nuevas, propias del jazz» (Parellada, 2019: 322-323). Si con las dos alteraciones anteriores hemos pasado del sentimiento de orgullo por la propia excelencia a un orgullo entendido como voluntad de alcanzar una exce-

lencia relativa, ahora el paso de una tonalidad mayor a una menor introduce el matiz colectivo o comunitario. De este modo —concluye Parellada—, «la transvaloración del sentimiento es la voluntad, la transvaloración del yo es el nosotros y la transvaloración de la excelencia es su relativización. [...] El orgullo heredado es *el sentimiento de la excelencia propia*, mientras que el orgullo transvalorado o rearmonizado por la historia y por la filosofía es *la voluntad del florecimiento común*» (Parellada, 2019: 324). Tal es la nueva tríada rearmonizada del orgullo propuesta por Parellada: deseo, voluntad, esfuerzo o búsqueda del florecimiento o crecimiento (tensión hacia un bien del que nunca se es dueño) común (no egoísta).

Cabe hacer una última consideración acerca de la cuarta nota del acorde, la séptima, cuyo correlato conceptual era el modo —ordenado o desordenado— del orgullo. ¿Cómo queda en este nuevo contexto armónico? ¿Cómo será esa «voluntad del florecimiento común»: ordenada o desordenada? Antes dijimos que la cuarta nota del acorde —la séptima— introduce siempre un factor de tensión y de movimiento. Pues bien, ¿cómo será esta tensión en nuevo orgullo rearmonizado por Parellada? He aquí que la equivalencia entre música y filosofía es de nuevo asombrosa. La escala menor melódica tiene una conocida peculiaridad en su séptima nota: cuando se toca en sentido ascendente, la séptima es mayor (maj7), nota propia de las tonalidades mayores y no de las menores; en cambio, cuando se toca en sentido descendente, es menor (b7), como en la escala menor natural —es decir, sin alteraciones—. Esta ambigüedad de la escala menor melódica tiene también su traducción conceptual en el hecho de que el orgullo rearmonizado combinará el orden y el desorden: «la transvaloración del orden no es el desorden, sino una combinación nueva de ambos. Es desorden, improvisación y locura, pero con método» (Parellada, 2019: 324). En efecto, el nuevo orgullo transvalorado será a la vez ordenado y desordenado: ordenado cuando el esfuerzo por el florecimiento común esté animado por un espíritu ascendente, que eleve al género humano hacia lo Alto, e inevitablemente desordenado cuando las propias contradicciones y limitaciones de la vida en común pesen más y tiren hacia abajo. Sin embargo, y he aquí la última sorpresa que el

análisis musical nos guarda para este ejercicio filosófico, a diferencia de lo que ocurría en el contexto armónico mayor del orgullo original —en el que la séptima mayor (modo ordenado) implicaba una tensión muy leve y la séptima menor (modo desordenado) desentonaba algo más—, ahora que estamos en un contexto menor, la séptima menor no desentona, sino que más bien es la manera *natural* de ser —la manera de ser de la escala menor *natural*—, mientras que lo excepcional es la séptima mayor —nota que no pertenece de modo *natural* a la escala menor, sino que es una *alteración* propia de la escala menor melódica—.

En la escala menor melódica, lo *natural* es la séptima menor descendente, mientras que la séptima mayor ascendente es lo *alterado*. En la vida en sociedad, la manera *natural* de ser y de relacionarse es, por desgracia, desordenada y descendente (la séptima menor o *natural* de la escala menor melódica en sentido descendente), mientras que el modo ordenado y ascendente (la séptima mayor en sentido ascendente) es, por gracia, lo excepcional y lo *alterado* —es decir, lo convertido en otro, lo penetrado por el otro y por lo Otro—. La vida, como la escala menor melódica, ofrece al ser humano la posibilidad de ascender de forma ordenada por medio de un movimiento, tensión o voluntad *alterada* —es decir, abierta a ser informada por el otro y por lo Otro—, a la vez que le permite descansar en su modo *natural* de ser, desordenado y descendente. La vida humana se mueve, como la escala menor melódica, entre lo ascendente y lo descendente, entre lo *alterado* y lo *natural*, entre la séptima mayor y la séptima menor, entre el orden y el desorden, y solo puede existir si se preservan ambos polos de tensión: si prescindiésemos del movimiento ascendente y alterado, la vida humana sería menos humana y más animal; si prescindiésemos del movimiento descendente y natural, la vida humana sería menos humana y más angelical. Pero la vida humana no es ni lo uno ni lo otro, sino la misteriosa combinación de lo uno y de lo otro: de la fuerza ascendente y elevadora que procede de ser *naturaleza alterada*, y de la fuerza descendente y rebajadora que procede de nuestro ser aún *naturaleza*. La vida humana no deja de ser *natural*, animal, pero puede ser —y ya lo es— *alterada* por lo *sobrenatural*,

por lo que siempre nos moveremos entre el ascenso y el descenso, entre el orden y el desorden, entre el dejarnos *alterar* y el dejarnos a lo *natural*. La «voluntad del florecimiento común» —el orgullo rearmonizado de Parellada— que habrá de presidir la vida política, la vida en sociedad y las relaciones interpersonales tendrá este doble movimiento ascendente y ordenado —determinado por la *alteración*— y descendente y desordenado —cuando pese más lo *natural*—. Así en la tierra como en el jazz.

4. Conclusiones

El libro del profesor Parellada constituye un bello ejercicio expositivo a la par que propositivo: por un lado, recorre la historia de la filosofía del orgullo, desde el orgullo de Aquiles y de Lucifer hasta el orgullo de las masas del siglo XX y de los colectivos del XXI; por otro, nos pone delante una propuesta original de rearmonización del orgullo, modulando desde un orgullo mayor entendido como sentimiento de la propia excelencia hasta un orgullo menor melódico entendido como voluntad del florecimiento común. Concluamos, pues, diciendo que nosotros —el común de los lectores, estudiosos y pensadores— podemos estar orgullosos del libro de Parellada, no solo por cuanto tiene de excelente —que lo tiene—, sino por cuanto tiene de revelador: reconociendo la excelencia como un don y concibiendo al ser humano como ontológicamente permeable al misterio, Ricardo nos sitúa en una postura menos egocéntrica y vanidosa y más centrada en aspirar al florecimiento y bien comunes mediante un melódico ascenso por *alteración*.

Bibliografía

Acosta, M. (2016): «Hipertrofia tecnocientífica y atrofia antropológica: de zombis, ciborgs, transhumanos y elegantes profesionales de las cavernas», *Naturaleza y Libertad*, 6: 13-76.

Aira, T. (2020): *La política de las emociones. Cómo los sentimientos gobiernan el mundo*. Barcelona: Arpa.

Anrubia Aparici, E. (2018): *La soledad*. Madrid: Síntesis.

Arana, J. (2019): «El futuro del hombre: ¿contienen las propuestas del transhumanismo una respuesta satisfactoria?», *Naturaleza y Libertad*, 12: 45-66.

Arfuch, L. (2016): «El “giro afectivo”. Emociones, subjetividad y política», *DeSignis*, 24: 245-254.

Betancor León, M. Á. *et al.* (2001): *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*. Las Palmas de Gran Canaria: ULPGC.

Bulo Vargas, V. (2019): *Sobre el placer*. Madrid: Síntesis.

Cabello Llano, I. (2022a): «El desorden de las intenciones de los hombres, el falso amor a Dios y el origen de todos los males según Ramon Llull (c. 1273-1274)», *Fontes Medii Aevi*, 07/03/2022, <https://fontesmediae.hypotheses.org/3494> [Consultado: 22/03/2022].

— (2022b): «Las tres posibles razones por las que los hombres alaban a Dios según San Bernardo (c. 1124-1125)», *Fontes Medii Aevi*, 07/03/2022, <https://fontesmediae.hypotheses.org/3453> [Consultado: 22/03/2022].

Fundación Tomás de Aquino [en línea] (2000-2019): *Corpus Thomisticum*, <https://corpus-thomisticum.org/> [Consultado: 22/03/2022].

López Corredoira, M. (2019): «Del hombre-máquina a la máquina-hombre: materialismo, mecanicismo y transhumanismo», *Naturaleza y Libertad*, 12: 179-190.

Luri, G. (2021): *La mermelada sentimental*. Madrid: Encuentro.

Moscoso, J. (2017): *Promesas incumplidas: una historia política de las pasiones*. Madrid. Taurus.

Palomo, M. (2021): «Transhumanismo, moralidad y determinismo. Ciencia y filosofía en el cine de Alex Garland», *Naturaleza y Libertad*, 15: 131-144.

Parellada, R. (2019): *El orgullo ¿vicio o virtud?* Madrid: Síntesis.

Pastor, L. M. (2020): «Consideraciones sobre el ser humano y su singularidad frente a las concepciones antropológicas actuales de carácter tecnocientífico», *Naturaleza y Libertad*, 13: 104-117.

Scheler, M. (1938): *El resentimiento en la moral*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Velázquez Fernández, H. (2018): «¿Es la naturaleza humana modificable mediante la biotecnología? Transhumanismo del perfeccionamiento ético al *enhancement*», *Naturaleza y Libertad*, 10: 347-372. costa, M. (2016): «Hipertrofia tecnocientífica y atrofia antropológica: de zombis, ci-borgs, transhumanos y elegantes profesionales de las cavernas», *Naturaleza y Libertad*, 6: 13-76.



Ignacio Cabello Llano