

Prólogo

GUILLERMO VILLAVERDE LÓPEZ
SARA BARQUINERO DEL TORO

Generalmente, en el hecho de ser hombre hay un elemento cargante, repugnante, que es necesario superar. Pero ese peso y esa repulsión nunca han sido tan pesados como después de Auschwitz. Igual que todos nosotros, los responsables de Auschwitz tenían olfato, una boca, una voz, una razón humana, se casaban y tenían hijos: como las Pirámides o la Acrópolis, Auschwitz es el hecho, el signo del hombre¹ (G. Bataille).

El presente volumen –tercero y último de una serie de tres– expone parte de los resultados de la investigación que el grupo *Metafísica, Crítica y Política* ha desarrollado en los años 2013-2018 en torno a la cuestión de la actualidad o inactualidad del humanismo y del hombre. Más concretamente, expone los resultados de la línea de investigación orientada a la doble tarea que figura en el título de este volumen, a saber: reconstrucción de algunos aspectos del humanismo clásico y reconstrucción de su nexo con la determinación de la *humanitas* presente en la *Crítica del Juicio*.

El proyecto general al que pertenece esa línea pretendía, de entrada, contribuir a una reflexión sobre el humanismo que se hiciese cargo de la situación histórica presente y pasada, y que examinase a partir de sus fuentes originarias algunos aspectos del sinuoso despliegue teórico-práctico que este concepto crucial ha tenido en la historia de Occidente. Para ello, adoptó como irrenunciable punto de partida el carácter de «deshumanización práctica» que atraviesa nítidamente toda la historia contemporánea, pero no con la intención premeditada de dejar atrás las categorías que hicieron posible los sucesos del terrible siglo xx, buscando entonces nuevos paradigmas de pensamiento pos-humanista, sino más bien para *re-pensar* el proceso en su totalidad y tratar de determinar qué humanismo y qué

¹ Bataille, G., «Sartre» (1947), *Ouvres complètes*, París, Gallimard, vol. XI, 1988, p. 226.

Modernidad se encuentran verdaderamente a la base de aquella desintegración práctica del concepto de «hombre».

Se trataba pues de deslindar las distintas vetas del humanismo precisamente para estudiar en qué medida y hasta qué punto cada una de ellas había podido contribuir –dando sustento y cobertura teórica– a los desastres humanos de la sociedad de la técnica consumada. En este sentido, el programa de trabajo se orientó a encontrar las vías y herramientas conceptuales adecuadas para la realización de esta tarea y, desde muy pronto en el curso de su desarrollo, se hizo evidente que varias de las vías que considerábamos adecuadas habían quedado obturadas y bloqueadas por efecto de las formas habituales del debate filosófico. En particular, encontramos que las clásicas oposiciones entre «humanismo» y «antihumanismo» y entre «naturaleza» y «técnica», lejos de iluminar nuestro propósito, lo oscurecían y obstaculizaban, e incluso prejuizaban la cuestión que se trataba de dirimir. Por ello, uno de los objetos secundarios más importantes de nuestra investigación fue el de desbloquear estas vías y neutralizar los efectos de su bloqueo. De este modo, más acá o más de allá del debate humanismo-antihumanismo, encontramos que algunos análisis de la crítica habitualmente considerada «anti-humanista» constituían herramientas preciosas para una reconsideración del humanismo que no recurriese ya de modo ingenuo, para combatir la «deshumanización», precisamente a aquellas posiciones filosóficas y culturales que están en la raíz histórica y filosófica de esa misma deshumanización; de lo cual se ocupó el primer volumen de esta trilogía. Del mismo modo, en lugar de oponer una vez más la técnica a la naturaleza humana, asumimos el carácter inherentemente técnico del «animal humano» y tratamos de determinar de qué modo y en qué medida la técnica y la tecnología específicamente *modernas* han supuesto una transformación radical de las categorías de lo biológico y lo técnico, lo natural y lo artificial; de lo cual se ocupó el segundo volumen de esta trilogía.

En ese mismo espíritu y, con el mismo objetivo final, los trabajos que se presentan en este tercer volumen reflejan también un intento de replantear la problemática noción de humanismo en un mundo deshumanizado, si bien desde una óptica diferente. En este caso, en efecto, el hilo conductor no fue ya la oposición humanismo-antihumanismo, o naturaleza-técnica, sino la sospecha de que por debajo o por detrás de la tradición dominante del humanismo moderno podía localizarse una tradición diferente, generalmente desplazada y olvidada, y sin embargo enormemente fértil, de reflexión sobre la *humanitas* del hombre. Las coordenadas concretas de la

investigación quedaron así, en este caso, definidas por el propósito de rastrear en la historia del pensamiento una forma distinta de humanismo –al menos, una forma de humanismo diferente al de su versión triunfal y canónica– al que creímos que podía llegarse a través de la obra de Kant y en particular de su *Crítica del Juicio*. En efecto, consideramos que, más acá del humanismo de raíz cartesiana y corte subjetivista, se podía localizar también en la época moderna una corriente que, basándose en el recurso a la racionalidad jurídico-discursiva, había dibujado a partir del pensamiento de Kant y del proyecto ilustrado otra definición posible de la humanidad del hombre. Además, debido al lugar central que en esa definición ocupaba *el lenguaje*, dicha corriente entroncaba a su vez con una cierta reconsideración de los «estudios de humanidades» de origen renacentista que hoy resultaban ya casi por completo invisibles.

Visto retrospectivamente, quizás lo más llamativo fuese la elección del autor y de la obra de referencia. En efecto, ¿por qué la *Crítica del Juicio* de Kant? ¿Por qué, para empezar, la obra de un pensador que según la opinión escolar mayoritaria participa de y consume –por primera vez de manera consciente– la «subjetivización» de todos los ámbitos de realidad mediante aquel dispositivo sistemático llamado «giro copernicano»? ¿Por qué, para continuar, en particular una obra que, según el Gadamer de *Verdad y Método*, supone precisamente la «subjetivización» de conceptos humanistas clásicos como formación (*Bildung*), *sensus communis*, facultad de juzgar (*Urteilkraft*) y gusto? Empecemos por lo primero.

No es ninguna novedad que gran parte de la filosofía contemporánea ha relacionado a Kant y su giro crítico-transcendental –entendido como un «giro copernicano»– con las diversas formas del humanismo moderno. Si la Modernidad, se ha solido decir, entendió que toda disciplina del pensar debía reconducirse de un modo u otro a una suerte de antropología filosófica, era precisamente porque –como había mostrado Kant– no se trataba de que «nuestro conocimiento deba regirse por los objetos», sino de que «los objetos deben regirse por nuestro conocimiento»².

Nosotros estábamos convencidos, sin embargo, de que la clave del giro copernicano en el ámbito teórico no era ningún tipo de «subjetivización» del orden de lo real, sino más bien «el aislamiento de lo formal del concepto de la naturaleza»³, y de que la revolución copernicana de *KrV* nada tenía

² Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* [*KrV*], B XVI.

³ Navarro Cordón, J. M., «Facticidad y trascendentalidad», en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 72.

que ver con el sometimiento de la naturaleza al capricho del individuo, sino con su fijación más radical en sí misma y sobre sí misma –cosa que, por otro lado, ya atestiguaba ya el propio texto de Kant: en el modelo copernicano no son las estrellas las que se hacen girar en torno al observador y la Tierra, *sino la Tierra y el observador en torno a las estrellas* (y en este sentido, el carácter ejemplar de la revolución copernicana radicaba para Kant en que Copérnico fue el que dejó «a las estrellas en reposo»⁴, y no en ninguna otra cosa). La revolución copernicana consistía, a nuestro entender, en el descubrimiento de la independencia y regularidad de la Naturaleza, la cual –ciertamente– había sido anclada a la subjetividad pura del sujeto, pero que, al mismo tiempo y precisamente porque se trata solo de la «forma» de la naturaleza, y no de su «materia», suponía también la liberación del espacio de la contingencia empírica dentro del marco trascendental de la naturaleza. Y, precisamente en ese ámbito, el sujeto no tenía ni tiene más remedio que «girar en torno al mundo» y tratar de sonsacarle, humildemente, todos sus secretos. Así pues, si había «giro copernicano» en el proyecto crítico, en todo caso lo había como anclaje de la forma de la experiencia a la subjetividad pura y trabajo empírico de los sujetos empíricos sobre su materia.

En este punto nodal, en efecto, en el que supuestamente Kant había imprimido ya de manera definitiva el sello de la subjetividad a toda la época moderna, sospechamos una historia ligeramente diferente. E incluso asumiendo que la subjetividad humana (el carácter del sujeto consciente, racional y libre) fuese la fuente de toda dignidad del hombre y de todo humanismo⁵, e incluso aceptando que la operación kantiana hubiese supuesto una cierta «subjetivización», la historia que sospechábamos nos obligaba a plantearnos las siguientes interrogaciones: ¿estamos seguros de que la operación kantiana era la que necesitaba y en la que se basaba el humanismo moderno? Dicho de otro modo, ¿estamos seguros de que la subjetividad pura resultante de ese proceso sigue siendo verdaderamente «humana»? ¿No se trata más bien del resultado de un proceso de descentramiento, de «centrifugado» por así decirlo, del ser humano por el cual este pierde, por el camino, precisamente su humanidad?. Si queríamos contestar a estas preguntas

⁴ Kant, I., *KrV*, B XVI.

⁵ «Nuestro punto de partida» –escribe Sartre– «es la subjetividad del individuo», para añadir unas líneas después: «esta teoría [el existencialismo] es la única que otorga una dignidad al hombre, la única que no lo convierte en objeto», *El existencialismo es un humanismo*, trad. de Victoria Praci de Fernández, Barcelona, Edhasa, p. 152.

teníamos que profundizar mínimamente en el movimiento kantiano por el cual el sujeto empírico se convertía en sujeto trascendental; teníamos pues que acercarnos necesariamente a la *reflexión*.

Y fue precisamente aquí, en la noción kantiana de reflexión, donde creímos encontrar una de las claves adecuadas para volver a pensar el concepto de humanismo. Con ello, por otro lado, no hacíamos sino seguir la vía abierta por Heidegger al afirmar que «la interpretación kantiana del comportamiento estético como ‘placer de la reflexión’ se interna en un estado fundamental del ser-hombre, solo en el cual este llega a la fundada plenitud de su esencia»⁶. Y es que, en efecto, es precisamente aquí, en el momento en el que el planteamiento crítico-trascendental se acerca a lo más contingente y empírico, cuando se tematizan diferencias absolutamente particulares –estéticas– y el «fértil *bathos*» de la experiencia está tan cerca que corremos el riesgo de hundirnos enteramente en él, cuando aflora insospechadamente una profundidad de la subjetividad que amenaza con desbordar toda medida humana. El movimiento de la reflexión (que lleva de la conciencia empírica a la conciencia trascendental, y del egoísmo a la autonomía) es, en efecto, de entrada el movimiento en que consiste la posición misma de objetividad⁷. No obstante, dicho movimiento comporta siempre una cierta ruptura o alienación del sujeto respecto de su sí-mismo empírico, que en la *KrV* se manifiesta como paso del plano de la unidad subjetiva de las representaciones al plano de la unidad objetiva de la apercepción –o, por decirlo en términos de los *Prolegomena*, de los juicios de percepción a los juicios de experiencia–, y que en *KpV* implica una separación por la cual «se inclina mi espíritu, quiera o no quiera yo», pero que en ambos casos conlleva un arrancarse a la situación dada, en el modo de una cierta ruptura o alienación interna.

Precisamente esta ruptura o alienación interna es la que en la *Crítica del Juicio* aparece tematizada bajo el nombre de «entendimiento humano común» (*gemeine Menschenverstand*), el cual –dice Kant– debe entenderse en su verdadero significado como la idea de una facultad de juzgar que a la hora de reflexionar toma *a priori* en consideración en el pensamiento *el modo de representación de todos los demás sujetos*, y cortocircuita, por así decirlo, la tendencia a «objetivar» las condiciones subjetivas del juicio. Pero el único modo de conseguir tal cosa, añade Kant, es

⁶ Heidegger, M., *Nietzsche*, vol. 1, Pfullingen, Neske, 1961, p. 133.

⁷ Véase la primera introducción a la *Crítica del Juicio*, V, AA 20, 211-216.

atener el juicio a otros juicios no tanto reales cuanto más bien meramente posibles y ponerse en el lugar de cualquier otro, haciendo abstracción de las limitaciones que acompañan casualmente a nuestro propio enjuiciamiento, lo cual, a su vez, se realiza apartando lo más posible lo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan solo a las características formales de la propia representación o del propio estado de representación⁸.

Ahora bien, ¿qué está formulando exactamente aquí Kant? ¿Qué formulan las máximas del entendimiento humano común, del sano entendimiento común? El §40 de *KU* y la teoría del *sensus communis* que en él se expone ha recibido mucha atención por parte de los investigadores, y al mismo tiempo ha sido objeto de las interpretaciones más dispares. La ya clásica interpretación de H. Arendt⁹ hacía hincapié en su vinculación con un modelo intersubjetivo de racionalidad especialmente apto para pensar la esfera de «lo político». Y aun otros comentaristas vieron en *KU* §40 un manifiesto *avant la lettre* a favor de la hermenéutica, la teoría de la comunicación y la ética discursiva¹⁰ o incluso la exposición de los «principios del pensar independiente y comunicable en comunidad»¹¹. Por nuestra parte, y sin negar el sentido de ninguna de estas propuestas, quisimos profundizar esta vez en lo que *KU* §40 tiene de asunción por parte de Kant de un ideal de *humanitas* que se remonta a la tradición de los clásicos romanos y sus comentaristas.

En definitiva, el punto de partida de la investigación que recoge este volumen fue la sospecha de que –más allá o más acá de la pretendida relación entre criticismo y humanismo– la obra de Kant, y en particular la *Crítica del Juicio*, contenía más bien la puerta de acceso a una tradición del humanismo diferente y más antigua y que había sido desplazada y distorsionada precisamente por el triunfo del giro antropológico-subjetivista. Esa primera modernidad humanista, después obturada, era en efecto la que nos

⁸ Kant, I., *Kritik der Urteilskraft* [*KU*] §40, AA 05, 294.

⁹ Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982 (hay versión castellana: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Espasa, 2013).

¹⁰ Leitner, H., *Systematische Topik. Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, p. 334.

¹¹ Gerhardt, V., *Immanuel Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden»*. *Eine Theorie der Politik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 193.

interesaba reconstruir con vistas a otra declinación posible del concepto de *humanitas*.

Pues bien, el hecho de que estas fuesen las coordenadas iniciales de la investigación se refleja tanto en el contenido de los trabajos como en su disposición y articulación en este volumen. En efecto, esta concepción del pensamiento de Kant, y en particular del lugar sistemático de la *Crítica del Juicio* en él, nos permitió relacionar toda una serie de elementos históricos y conceptuales que no suelen relacionarse y que sin embargo quedan –creemos– perfectamente situados en función del concepto kantiano de «Juicio».

Y es que si el entendimiento era, para Kant, la «facultad de las reglas», el *Juicio* es la «facultad de subsumir bajo reglas», esto es, de aplicar las reglas *a priori* del entendimiento a los fenómenos. El Juicio resulta ser así el lugar en el que lo particular se enlaza con lo universal, y en el que la abismal distancia entre intuición y concepto queda de algún modo mediada. De hecho, esa labor de enlace y/o mediación puede tener lugar en dos direcciones distintas: bien subsumiendo un particular bajo un universal ya dado (juicio determinante), bien produciendo un universal para un determinado particular (juicio reflexionante). Pues bien, es precisamente en este último, en el juicio reflexionante, donde la cuestión del pensamiento y el mundo presenta su máxima problematidad. H. Arendt lo expresaba del siguiente modo:

La mayor dificultad relacionada con el juicio radica en que es la «facultad de pensar lo particular», pero *pensar* significa generalizar, por lo tanto, es la facultad que combina, de manera misteriosa, lo particular y lo general. Esto es relativamente fácil si lo general está dado [] de forma que el juicio se limita a subsumir en él lo particular. La dificultad aumenta «si solo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo general». Pues la pauta no se puede tomar prestada de la experiencia y no puede tener su origen en el exterior. No puedo juzgar un particular con la ayuda de otro particular; para poder determinar su valor es preciso un *tertium quid* o un *tertium comparationis*, algo relacionado con ambos particulares y, a la vez, distinto de ellos¹².

El volumen presenta en secciones diferentes los trabajos que, en principio, se han orientado en direcciones diferentes, al margen de que –en el fondo– todos ellos estén abordando en cierto modo una misma pro-

¹² Arendt, H., *op. cit.* (2013), 140.

blemática. Así, la primera sección está dedicada a la reconstrucción de algunos elementos del humanismo anterior a la Ilustración, tanto en el mundo clásico como en la transición del mundo medieval a la primera modernidad. La segunda sección, por el contrario, se centra en la noción de *humanitas* que se desprende de la obra de Kant, y trata, desde diversos lugares, de arrojar luz sobre ella tomando como referencia básica la *Crítica del Juicio*.

Abre F. Martínez Marzoa el volumen con un estudio del contraste entre el proyecto gramatical de Nebrija y la gramática general de Port-Royal. En particular, Martínez Marzoa investiga el modo en que la gramática humanística (como la que encontramos en Nebrija) supuso una quiebra en el análisis lógico, «humano-abstracto», de las lenguas, e introdujo una primera conciencia del carácter estructural del lenguaje, por mucho que esa primera conciencia quedase después marginada. En este sentido, Martínez Marzoa expone cómo los gramáticos de este primer humanismo perciben ya que, además de una facultad *universal* de hablar, y un conjunto de hablas *particulares*, hay también –y hay primariamente, como enlace decisivo de lo universal y lo particular– una «estructura». Lo estructural se presenta así como un particular régimen de mediación y articulación de lo universal y lo particular.

Pues bien, la forma de mediación y articulación de lo universal y lo particular más importante en la obra de Kant –porque atañe al propio concepto, núcleo y condición necesaria de todo conocimiento– es la que en el §59 de la *KU* se reúne bajo el paraguas terminológico de «exposición» (*exhibitio*) o «*hipotiposis*», y que incluye ejemplos, esquemas y símbolos. En particular, los símbolos son un tipo de exposición indirecta, por la cual, a través de la analogía, el Juicio establece una similitud no entre objetos, sino entre los modos de reflexionar sobre ellos. Así sucede, escribe Kant, cuando «un estado monárquico que est[á] regido por leyes populares internas es representado por un cuerpo animado», para añadir poco después que «este asunto ha sido, hasta ahora, aún poco, analizado, aunque merece una investigación más profunda»¹³.

Los dos trabajos que siguen en el orden del índice son en cierto modo una respuesta a la indicación de Kant y un intento de suplir el insuficiente análisis que quizás todavía hoy –después de más de dos siglos– se ha dispensado a una cuestión tan importante. En efecto, los dos trabajos que introducimos a continuación suministran precisos análisis históricos y

¹³ Kant, I, *KU* §59.

conceptuales del modo en que un ejercicio de simbolización decisivo para el Medioevo pero también para la época moderna (no hay más que recordar la portada del *Leviatán*): atraviesa toda una serie de importantes metamorfosis y estadios intermedios en el paso del uno a la otra. Nos referimos a la simbolización del Estado como cuerpo, como *magnus homo*, para cuyo análisis ambos autores, además, fijan su atención en el humanismo político italiano de los siglos XIV-XV, contribuyendo con ello a una investigación sobre la actualidad del humanismo histórico.

Así, bajo el convencimiento de que la racionalidad estatal moderna tiene un precedente no tan remoto en el «Estado humanístico», G. Cappelli explora las distintas formas que el pensamiento organicista ha adoptado desde sus fuentes griegas (Platón y Aristóteles) hasta Nicolás de Cusa, pasando por Cicerón y Séneca o por Juan de Salisbury y Tomás de Aquino, y traza la peculiar figura que el organicismo político adquiere en el humanismo italiano: articulación consustancial de las partes en un todo, carácter incipientemente estatal de ese todo, y sujeción del poder que lo dirige por una colectividad que siente su derecho a participar. Las primeras vías hacia la política específicamente moderna quedan así abiertas.

En un trabajo temáticamente muy cercano al de Cappelli, J. Varela-Portas incide también en el lenguaje de las representaciones políticas en la Italia humanista. De hecho, Varela-Portas explora también –aunque bajo una óptica diferente– el uso de la noción de «cuerpo político» en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad, y analiza los diversos sentidos y funciones que la metáfora organicista adquiere en un mundo por un lado todavía feudal (al que corresponde lo que el autor denomina «organicismo sustancialista») y, por otro lado, ya incipientemente moderno (y al que corresponde un «organicismo mercantil»). Tanto en la Edad Media como en la Moderna la comunidad política se simboliza mediante un organismo vivo, y en particular humano, es cierto, pero en unos casos porque «la comunidad es un verdadero cuerpo y como tal se comporta» y en otros casos como instrumento configurador y legitimador de la realidad política.

Por su parte, M. Cohen-Halimi indaga en un aspecto poco tratado de la (muy estudiada) obra de Nietzsche, a saber: cómo el joven estudiante de filología percibe el modo en que su época asume –o quizás habría que decir ya: consume– la cultura del mundo clásico. El diagnóstico en este aspecto de un espíritu tan fino como el de Nietzsche resulta ser valioso no solo por sí mismo y en sí mismo, sino por lo que tiene de lucidez respecto a la esencia del humanismo y el mundo clásico. En este sentido, era especialmente relevante para un proyecto como el nuestro el hecho de que el Nietzsche

del periodo «pretrágico» tuviese ya tan clara conciencia de la relación íntima –aunque ya en aquella época en trance de descomposición– entre los saberes humanísticos y una verdadera *Bildung* humanista. La conciencia de la necesidad de re-integrar toda investigación (y en particular integrar la investigación filológica e histórica) al horizonte de los intereses vitales de la existencia y la urgencia de la pregunta por la finalidad última de la reflexión ponen, en efecto, al joven Nietzsche en una peculiar cercanía a la Antigüedad clásica y al Kant de la tercera Crítica. Si el Nietzsche de esta época asume que el hombre se completa y se humaniza mediante la enseñanza de los clásicos, la gramática y la elocuencia, y que nos diferenciamos de las bestias en que tenemos las letras [*litteras habemus*] de las que ellas carecen, entonces no resulta tan extraño que el joven filólogo contemplase durante un tiempo la posibilidad de realizar una tesis doctoral en filosofía precisamente sobre la *Crítica del Juicio* de Kant.

Por su parte, S. García Ferrer estudia algunos componentes de lo «humano» en la Antigüedad clásica a partir de la confrontación de Kant con las escuelas morales helenísticas en torno a la doctrina del sumo bien. En particular, la autora explora el significado de la vinculación analítica entre virtud y felicidad que subyace a estoicismo y epicureísmo, y cómo Kant se niega a reconocer tal vínculo esgrimiendo el punto de vista del sano entendimiento común frente a todo intelectualismo moral. La «retirada del mundo» y el repliegue del yo a su interioridad, por un lado, como constante del estoicismo, y la domesticación del destino y el azar por la razón virtuosa, por otro lado, como receta del epicureísmo, aparecen entonces bajo una luz diferente, pues denotan ambas un común interés por alcanzar el bien supremo *en nuestro ánimo*. Frente a esta posición, y sin menoscabo alguno de la subjetividad, sino más bien haciendo pie en ella (en un particular «modo de pensar»), Kant exhortará a producir el bien supremo *en el mundo* como un deber insuperable.

En el marco de esta discusión, no deja ser interesante notar que la escisión entre casos y principios, entre hechos particulares y reglas universales, que ocupa una posición central en el mundo moderno y que constituye el núcleo de la problemática fundamental de la *Crítica del Juicio*, aparezca ya de una manera tan nítida como estabilidad frente a los vaivenes de la existencia y la Fortuna (llámese esta estabilidad *ataraxia*, *apatheia* o *epojé*) precisamente en la época helenística, en la que quedan fijadas muchas otras de las pre-condiciones para el replanteamiento moderno del pensamiento clásico.

De hecho, esta manifestación quizás no sea del todo casual, toda vez que el siguiente trabajo en el orden del índice, y el primero de la segun-