

Es muy probable que el lector del título de este libro, *El Ego trascendental*, atribuya a su autor una perspectiva teológica (si recuerda el *Ego sum qui sum*, del Yahvé del Pentateuco) o bien una perspectiva idealista (si recuerda el Ego trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*) .

El Ego trascendental del que hablamos en este libro no es, en efecto, una idea teológico-bíblica o filosófico-metafísica (menos aún es un concepto psicológico, en el sentido del ego estudiado por Wundt, por Lipps o por James). Es una idea lógico material (gnoseológica), simbolizada por E, que se interpreta como el enlace entre el *Mundus adspectabilis* (M₁), totalizado por E, y la materia ontológica general (M).



PENTALFA EDICIONES

El Ego trascendental

GUSTAVO BUENO



GUSTAVO BUENO

EL EGO TRASCENDENTAL



PENTALFA EDICIONES



GUSTAVO BUENO (Santo Domingo de la Calzada, La Rioja, 1924) estudió en las Universidades de Zaragoza y Madrid. Tras realizar su Tesis doctoral como becario del CSIC, obtiene en 1949 una Cátedra de Enseñanza Media comenzando ese mismo año su vida docente en el Instituto de Bachillerato «Lucía de Medrano» de Salamanca. En 1960 pasa a ocupar la Cátedra de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos de la Universidad de Oviedo, institución a la que permanece vinculado hasta 1998. Es fundador y director de la revista de filosofía *El Basilisco*. Actualmente desarrolla su actividad desde la Fundación que lleva su nombre.

Entre sus libros más recientes se encuentran *Teoría del cierre categorial* (5 vols, Pentalfa, 1992-93), *¿Qué es la ciencia?* (Pentalfa, 1995), *El sentido de la vida* (Pentalfa, 1996), *El mito de la cultura* (1996), *¿Qué es la filosofía?* (Pentalfa, 1999), *España frente a Europa* (1999), *Televisión: Apariencia y Verdad* (2000), *¿Qué es la Bioética?* (Pentalfa, 2001), *El mito de la Izquierda* (2003), *El mito de la felicidad* (2005), *Zapatero y el Pensamiento Alicia* (2006), *La fe del ateo* (2007), *El mito de la Derecha* (2008), *El fundamentalismo democrático* (2010), *Ensayo de una definición filosófica de la Idea de Deporte* (2014) y *El Ego trascendental* (Pentalfa, 2016).



El Ego trascendental



©2016 Pentalfa Ediciones (Grupo Helicón S.A.)

Apartado 360 / 33080 Oviedo (España)

Tel [34] 985 985 386 / Fax [34] 985 985 512

<http://www.helicon.es>

Diseño y composición: Piérides C&S

Edición preparada por: Meletea CJR

Imprime: GraphyCems

ISBN 978-84-7848-560-4 digital (Pentalfa Ediciones)

ISBN 978-84-7848-561-1 vegetal (Pentalfa Ediciones)

Depósito Legal: AS 00301-2016



GUSTAVO BUENO

EL EGO TRASCENDENTAL



Pentalfa Ediciones
Oviedo 2016





ÍNDICE

PRÓLOGO GALEATO.....	9
INTRODUCCIÓN.	
El mito del Mapamundi como alegoría del Ego trascendental	13
EL EGO TRASCENDENTAL	31
CAPÍTULO 1. CUESTIONES PRELIMINARES	33
§1. Cuestiones ontológicas.....	33
§2. Cuestiones gnoseológicas	46
Capítulo 2. Cuestiones «egológicas».....	67
§1. Cuestiones ontológicas.....	67
§2. Cuestiones gnoseológicas	71
CAPÍTULO 3. EGO CATEGORIAL.....	81
§1. El Ego gramatical y el Ego jurídico	81
§2. El Ego psicológico	102
§3. Ego denominativo institucional (etnológico).....	126
§4. Ego denominativo natural (Ego etológico).....	163
§5. Ego orgánico (ego denominativo natural).....	179



CAPÍTULO 4. ONTOLOGÍA DEL EGO CATEGORIAL	189
§1. Planteamiento de la cuestión.....	189
§2. La posición de E en M_1	194
§3. La naturaleza de E en función de $M_1(E = E \cap M_1)$	200
§4. La materialidad de E en función de $M_2(E = E \cap M_2)$	205
§5. La naturaleza de E en función de $M_3(E = E \cap M_3)$	228
§6. Nexos entre la ontología especial (del Ego categorial) y la ontología general (del Ego trascendental).....	244
CAPÍTULO 5. EL EGO TRASCENDENTAL EN EL CONTEXTO DEL ESPIRITUALISMO REALISTA E IDEALISTA	247
§1. El Ego trascendental alcanza su representación antes en el espiritualismo que en el materialismo corporeísta	247
§2. Las manifestaciones teológicas del Ego trascendental	249
§3. El Ego trascendental del idealismo kantiano	270
§4. El Ego trascendental en el idealismo de Fichte	276
§5. El Ego trascendental de la fenomenología de Husserl.....	282
CAPÍTULO 6. EL EGO TRASCENDENTAL EN EL MATERIALISMO FILOSÓFICO....	289
§1. Lo que no es E.....	289
§2. El puesto de E en el sistema del materialismo filosófico	294
§3. El significado del ego para la filosofía en sentido estricto.....	303
§4. Las variaciones de las posiciones del Ego y su correspondencia con las fases de la historia de la filosofía occidental....	321



PRÓLOGO GALEATO





Es muy probable que el lector del título de este libro, *El Ego trascendental*, atribuya a su autor una perspectiva *teológica* (si recuerda el *Ego sum qui sum* del Yahvé del Pentateuco) o bien una perspectiva idealista (si recuerda el Ego trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*) .

Por ello me ha parecido pertinente anteponer estas líneas prologales a modo de casco o celada (*galea*) para resistir los supuestos reproches de un lector familiarizado él mismo con textos bíblicos o metafísicos.

Por supuesto, reconozco que el recuerdo de Moisés o de Kant ante la expresión titular «Ego trascendental» no es gratuito. Lo que ocurre sencillamente es que, mientras que la perspectiva de quien pudiera reprochar presupondrá una *reducción* de este libro (a la teología bíblica o a la filosofía idealista), la perspectiva (materialista) del autor es precisamente la inversa: ella trata de reducir la perspectiva teológica-bíblica o metafísica-idealista a la perspectiva materialista de esta obra que se ocupa del Ego trascendental.

El Ego trascendental del que hablamos en este libro no es, en efecto, una idea teológico-bíblica o filosófico-metafísica (menos aún es un concepto psicológico, en el sentido del ego estudiado por Wundt, por Lipps o por James). Es una idea lógico material (gnoseológica), simbolizada por E, que se interpreta como el enlace entre el *Mundus adspectabilis* (M_1), totalizado por E, y la materia ontológica general (M).

{E, M_1 , M} son las «ideas cardinales» del sistema del materialismo filosófico. La utilización de estos símbolos (por ejemplo E en lugar de Ego trascendental) está calculada para conseguir en lo posible la desconexión de estas ideas cardinales de significados parásitos, ineludibles dado el abundante uso que estos términos (ego, mundo, materia...) poseen en las diferentes tradiciones filosóficas.





INTRODUCCIÓN





El mito del Mapamundi como alegoría del Ego trascendental

1. ¿Qué entendemos por «mito» en esta introducción?

Entendemos por mito, en su sentido formal (*mito formal*, en cuanto contradistinto al *mito material*) el proceso de reorganización analógica de un «campo extraño» (por respecto del «campo ordinario»), a partir de un modelo positivo o paradigma institucionalizado, definido en un campo propio —«campo ordinario».

La institución básica que actúa como modelo puede ser el fragmento delimitado de un *proceso natural* más amplio (un parto, en el que figuran, como partes formales, la madre, el hijo, el cordón umbilical...), o un fragmento de un proceso de *invención artificial* (una escultura, una pintura, un ballet, una simulación, como la simulación de un agujero negro en pantalla de ordenador o en acelerador de partículas).

La «reorganización mítica» de un campo analógico exterior por la aplicación de un modelo positivo institucional es una operación racional que utiliza la analogía de la que resulta el mito material, analogía vinculada al lenguaje (vinculación que no autoriza a reducir el mito a su condición de relato dado en un lenguaje de palabras). En el supuesto de que el mito material conduzca a resultados irracionales, incluso delirantes, no haríamos sino corroborar la tesis de la génesis racional del mito (es gratuito suponer que lo irracional precede a lo racional; mayor fundamento tiene la suposición de que lo irracional es



el resultado de la composición o desarrollo de construcciones racionales previas). Los números irracionales surgieron (en la Escuela Pitagórica) como resultado del intento de medir (o racionalizar) la longitud de la diagonal de un cuadrado dado, tomando como unidad no cualquier parte fraccionaria de ella misma, sino alguna parte fraccionaria obtenida por racionalización (o medida) del lado del mismo cuadrado.

Y si los mitos presuponen ya una organización lógica institucionalizada del campo, los mitos no podrán considerarse, según esto, como la «fase irracional» previa a «la razón» (*del mito al logos*). Los mitos no son productos espontáneos de una fantasía mitopoiética irracional (como tampoco la capacidad somnífera del opio es atribuible a su virtud dormitiva).

El concepto formal del mito, tal como lo hemos definido, es ya un concepto *crítico*, en cuanto presupone el conocimiento de la distancia entre el modelo institucional básico y el mito material resultante de él. Sin embargo, el mito material no implica por sí mismo una «conciencia crítica»; puede ser a veces indicio de una actitud acrítica primitiva o infantil. Es el caso de quien interpreta la organización mítica de un dominio del mundo como si fuera su «organización espontánea». El mito pigmeo del dios arquero puede ser tomado como una «revelación» o como una «intuición» de lo que ocurre en la tormenta: un dios arquero ha tomado el Arco Iris para disparar los rayos como flechas. El mito pigmeo procede de una institución racional positiva, la del arco y las flechas ordinarias, pero supone la aplicación de esta institución a la reorganización analógica del campo meteorológico amorfo. Sólo cuando *desmitificamos* la supuesta intuición o creencia pigmea, su «revelación» se nos muestra como una transformación del mito material en un mito formal, lo que equivale a su *mitificación*. De aquí la paradoja de la equivalencia entre la desmitificación y la mitificación, en estos casos (remitimos a *El mito de la cultura*, págs. 23-24, de la primera edición, págs. 41-42 de la séptima edición).



Hay que reconocer la variedad y heterogeneidad de los mitos y, por tanto, la posibilidad de múltiples criterios de clasificación. Por ejemplo, habría mitos fundados en modelos básicos constituidos en torno a relaciones personales de parentesco (como pueda ser el caso de los mitos cósmico teogónicos) y habría mitos fundados en instituciones impersonales (como puede ser el caso del mito de los átomos de Demócrito, derivado del análisis de las arenas de una playa en partes átomas discretas).

Ahora bien: si la distancia entre mitos personales y mitos impersonales tiene valor filosófico será debido a que los mitos personales de las cosmogonías teogónicas (que son las que suelen ser sobreentendidas en la dicotomía mito/logos) fueron el blanco de las críticas del «logos» presocrático.

Supondremos que, desde un punto de vista más filosófico, por su relación a la verdad, que psicológico, o morfológico, o estético, la clasificación más profunda de los mitos es la que los separa en dos grandes grupos: el de los que denominaremos *mitos luminosos* (los que nos conducen a alguna verdad de interés) y el de los que denominaremos *mitos tenebrosos* u *oscurantistas*, los que nos conducen, o en la medida en que nos conducen, precisamente a errores o falsedades.

La distinción no es dicotómica ni disyuntiva, y no sólo porque no cabe asignar siempre de modo terminante un mito dado a alguna de estas dos clases de mitos, sino porque casi siempre el mito puede participar de ambas, aunque sea en distinta proporción, como es el caso de los mitos que denominamos de *claroscuro*. Así, el mito platonico del demiurgo del *Timeo*; el demiurgo podrá ser interpretado como un «mito salvaje», propio de pueblos primitivos que son arrastrados por automatismos de aplicación del esquema del antropomorfismo causal, propio para los objetos artificiales (tras una cabaña, hemos de poner al artífice, obrero o demiurgo que la armó; tras un reloj hay que poner al relojero), impropio para los objetos



naturales (tras la Luna no cabe poner el demiurgo que la fabricó; tras la bóveda celeste el Dios que la creó...). Es evidente que si el antropomorfismo ante los objetos naturales es índice de un «pensamiento salvaje», el antropomorfismo estricto ante los objetos artificiales es obligado para el «pensamiento crítico» (el obligado «antropomorfismo estricto» tendrá que rechazar también el antropomorfismo «amplio» que pone, tras un acueducto romano, al diablo como demiurgo). Por ello es preciso salvar a Platón, en su mito del demiurgo, de la acusación de crear un mito oscurantista. Platón ya tenía conciencia crítica de su mito, y de hecho lo expone como tal mito. Pero además suprime sus componentes mitopoiéticos más groseros, es decir, suprime su corporeidad, lo que equivale prácticamente a destruir lo que el mito pretende tener de explicación causal. Por eso el mito del *Timeo* podía ser considerado a la vez como un mito luminoso y como un mito oscurantista.

Quien otorgue a una representación mítica su valor de verdad límite, el de un valor de verdad pleno y apodíctico, dejará de utilizar el mito como mito formal, porque ahora el mito (material) —«invento»— pasará a ser la «revelación» o la «exposición» de la verdad misma. Dicho de otro modo (en el caso en el que el valor de verdad atribuido pueda considerarse demostrado), el «invento» se transformará en «descubrimiento».

Quien niega absolutamente a una representación dada su valor de verdad, quien niega al invento cualquier valor manifestativo de una realidad, al negarle ese su carácter representativo o alegórico, ateniéndose a los límites de la propia morfología corpórea del invento, también reducirá sus dimensiones míticas; acaso porque estará sugiriendo la conveniencia de una interpretación tautogórica y no alegórica de la representación, considerando como ficción absurda o como delirio a todo lo que exceda su «horizonte tautogórico». «Escultor, trabaja y no hables», recomendaba Goethe a los escultores, acaso porque temía que los relatos alegóricos que con tanta frecuencia los artistas acompañan



a la exposición de sus obras o inventos, no fuesen sino ficciones o delirios adventicios que sólo servirían para distraer la atención sobre los eventuales valores tautogóricos que pudieran encerrar los inventos artísticos de referencia.

Ahora bien: en la medida en la cual los mitos luminosos, al menos en su estado límite —el que se alcanza con el «mito revelación», o «palabra de Dios»—, dejen de entenderse como mitos, puesto que han sido transformados en dogmas o en sedicentes verdades evidentes, se comprende que el concepto de mito tienda a subrayar el componente no-luminoso de los mitos, puesto que este componente no compromete por sí mismo su condición de mito. Aquí podría residir la razón por la cual el concepto de mito, en el sentido vulgar, asume la condición negativa de la no verdad, de la ficción oscurantista o confusionaria. Una connotación que prevalece ante quienes prefieren adoptar ante los mitos la actitud crítica, orientada a desenmascarar, si es preciso, su condición oscurantista, es decir, lo que conocemos como actitud desmitificadora. Este concepto muy general está recogido, desde luego, en el *Diccionario* de la Academia (acepción 4: «mito = persona o cosa a la que se atribuye cualidades o excelencias que no tiene, o bien una realidad de la que carece»). Y la utilización de esta acepción está sin duda justificada cuando se utiliza en «contextos de desmitificación». Por nuestra parte hemos hecho uso de esta acepción de mito en el momento de titular cinco libros distintos: *El mito de la cultura*, *El mito de la izquierda*, *El mito de la felicidad*, *España no es un mito* y *El mito de la derecha*.

Sin embargo parece inadmisibile la reducción universal o genérica del concepto de mito a la clase específica de los mitos oscurantistas, de los mitos «que sería necesario destruir en nombre del pensamiento racional». Esta actitud no sólo es índice de un simplismo muy tosco (en lo tocante a la teoría del pensamiento racional) sino también de ignorancia o desatención hacia el hecho de que nuestras teorías científicas o



filosóficas más refinadas, lejos de ser producto de la actividad de una supuesta razón espontánea y libre de prejuicios, son el resultado de la transformación de mitos derivados de desarrollos analógicos de modelos positivos institucionales, ya sea en el campo de la tecnología, ya sea en un campo político o social.

Y de desatención hacia los grandes mitos luminosos de nuestra tradición, como puedan serlo, ante todo, los grandes «mitos platónicos» —el mito de la caverna de *La República*, el mito de Prometeo del *Protágoras*, el mito del auriga que mantiene las riendas de los dos caballos del *Fedro*...— o incluso los menos grandes, o más pequeños, mitos luminosos de la ciencia moderna (que son, por cierto, muchas veces, mitos personales): el genio omnisciente de Laplace, el demonio clasificador de Maxwell, o el viajero interplanetario de Langevin. O, para referirnos a un ejemplo popular: la esfericidad de la Tierra fue una «invención» de los griegos que incluso llegaron a calcular con asombrosa precisión (Eratóstenes, Posidonio) su perímetro. Ahora bien, esta invención, durante siglos, mantuvo su condición de mito, y aún de mito oscurantista, para todos aquellos que creyendo en una Tierra plana, en forma de disco, veían en la teoría esférica de la Tierra un peligro grave para la navegación en el momento de tomar el rumbo hacia el poniente: ese rumbo determinaría el despeñamiento de los barcos hacia el abismo. Sin embargo sabemos cómo esta «invención griega» hizo posible el «descubrimiento del Nuevo Mundo»; descubrimiento que no purificó inmediatamente todo lo que el invento tenía de mítico (Colón no llegó a liberarse enteramente de los mitos cosmogónicos asociados al invento). Hubo que esperar a la circunnavegación de Elcano para que el *invento griego* se transformase efectivamente en un *descubrimiento* científico positivo. Más aún: fue este descubrimiento positivo (que no hubiera tenido lugar sin el invento previo) lo que permitiría decir, retrospectivamente, que el mito de la esfericidad de la Tierra fue un mito luminoso y no un mito tenebroso u oscurantista.



Hay otras razones para considerar como inadmisibile la reducción del concepto genérico de mito a su especificidad de mito oscurantista. Es la posibilidad de los mitos tautogóricos, que sólo son mitos en la apariencia, precisamente porque no tienen por qué interpretarse necesariamente como alegorías. Los «cuentos de la abuela», las fábulas esópicas o incluso las grandes novelas o dramas, como *Fausto*, tienen mucho de invención tautogórica, cuyo interés se mantiene al margen de la verdad o simbolismo que pretendan representar. A veces, la «moraleja» aniquila el interés del contenido estricto de la fábula. Es cierto que la «fábula de las abejas» de Mandeville, por ejemplo, alcanza su interés en cuanto alegoría de una sociedad política; pero muchas fábulas esópicas, independientemente de su moraleja, interesan acaso por lo que tienen de «estricto relato etológico», es decir, por su estricto «sentido literal».

Además, y en cualquier caso, en muchas ocasiones es muy difícil decidir si una representación dada es alegórica o si es tautogórica. En los años cuarenta del siglo pasado un catedrático de Física de una universidad española, llegado el día en el cual su programa le llevaba a explicar la lección sobre conductores eléctricos de alta tensión, representaba en su clase la siguiente ceremonia: desde el estrado de la cátedra, y ante los numerosos alumnos que llenaban el aula, fingía fijar un cable de cobre imaginario en el muro derecho de la sala; a continuación fingía llevar el cable hasta el muro opuesto, y en él lo fijaba simbólicamente también. Comenzaba explicando la teoría detrás de ese cable peligroso, que se extendía imaginariamente a metro y medio del suelo del estrado. En un momento dado el profesor anunciaba que iba a pasar «al otro lado» del cable para redondear su explicación, ahora de espaldas a los alumnos. Tras este anuncio, daba unos pasos al frente, pero al llegar al cable inclinaba su cabeza y cuerpo evitando tropezarse con el cable, y con ello la provocación de un gravísimo accidente.



Sin duda, la representación ceremonial de este profesor era alegórica, pero no mítica, porque, a efectos de la exposición rigurosa de la teoría, era irrelevante que el cable fuera real o imaginario: de lo que se trataba era de exponer una teoría, mediante un relato o signos en la pizarra, de la conducción eléctrica, y no de los efectos oblicuos, eventuales o adventicios, que la corriente aludida en la teoría pudiera tener sobre los cuerpos ajenos a ella, y en particular en el cuerpo del profesor. Esta era la razón, sin duda, de que la inclinación de la cabeza y del cuerpo que el catedrático hacía ceremonialmente, resultase ridícula (de hecho los alumnos rompían a reír), porque la indudable ironía del profesor era inseparable de su pedantería. ¿Podría concluirse entonces que la ceremonia era superflua y que no representaba nada más allá de sí misma que tuviera que ver con una explicación académica? Nadie obligaba al profesor a dejar de representar cada curso, el día establecido, esa ceremonia. ¿Es que no tenía entonces la menor conexión con la exposición académica? ¿Era una simple pirueta, y sólo cabía una interpretación tautológica o psicológica de la misma? Nos parece que esta pintoresca ceremonia tenía sin embargo alguna conexión con la explicación académica. Al menos si es que la ceremonia —y aquí residiría su punto de pedantería— representaba y ejercitaba a la vez un «autologismo pedagógico» (más que científico), si es que a su través el catedrático trataba de decir a sus alumnos que mantenía la «coherencia» de su conducta pedagógica durante el desarrollo de la lección.

Cualquiera que sean las situaciones intermedias o de claroscuro, las variedades estilísticas de los mitos, parece que la distinción entre mitos luminosos y mitos oscurantistas mantiene su profundidad dialéctica, sobre todo en aquellos casos en los cuales el mito (la invención mítica) alcanza el significado pragmático de condición para que la verdad se manifieste y, con ella, el mito se extinga como tal. Pero este es sólo el caso general y el menos importante.



Los más importantes son los casos en los cuales las representaciones no han sido aún verificadas, e incluso no son verificables siquiera. Y estos casos son los que aconsejan retirar la clasificación ahistórica de los mitos en verdaderos o falsos (o en racionales e irracionales, o en lógicos y delirantes), y sustituirla por la clasificación histórica y dialéctica entre mitos luminosos y mitos tenebrosos.

2. Sobre la estructura mítica de la idea de un Mapamundi

Hablamos de mapas mundi, no de mapas en general. En general, los mapas son representaciones de determinadas áreas de la superficie terrestre (más recientemente de la Luna, &c.); representaciones que a veces consisten en varillas entrecruzadas, representando corrientes de agua o senderos del bosque; otras veces son representaciones grabadas en pizarra, madera, papiro, pergamino o papel. Muchos de estos mapas son erróneos, o inducen a error, a veces de un modo peligroso; es decir, son oscurantistas y con razón se llaman míticos (por ejemplo los mapas atribuidos a Beato de Liébana, o los mapas que «conducían» a El Dorado). Pero la mayor parte de los mapas particulares son representaciones de áreas definidas de terreno y, en la mayor parte de las veces, son verdaderos dentro de los márgenes de tolerancia presupuestos. Los errores que contienen son episódicos y no son suficientes para obligar a clasificar a los mapas, en general, como representaciones de naturaleza mítica.

Otra cosa ocurre con los mapas del Mundo. Nos referimos obviamente al Mundo en cuanto *omnitudo realitatis*, y no al mundo como designación de una parte del mismo (como pueda ser el Globo, o la Tierra, a la que van referidos la mayor parte de los mapas mundi escolares).

El mapamundi, según su concepto, va referido al mundo en su totalidad y, por supuesto, no se circunscribe a la Tierra, desde el momento en que los «animales racionales» habían



superado las fases del salvajismo. Por ello el proyecto de un mapamundi es antes una idea filosófica que un concepto científico, y esto sin perjuicio de que, sin duda, la idea del mapamundi pueda considerarse como el límite de los mapas conceptuales sucesivamente ampliados. Suidas (hacia el año 1000), recogiendo probablemente un catálogo de Alejandría, atribuye a Anaximandro de Mileto, el gran filósofo presocrático, maestro de Pitágoras, según Porfirio (el acmé de Pitágoras suele fijarse en -531), el proyecto de un mapamundi: Anaximandro habría trazado un mapa de la Tierra, habría escrito sobre las estrellas fijas y sobre la Esfera.

Ahora bien: el mapamundi ya no representa un área definida de la Tierra o del Cielo. Pretende representar a la totalidad de la Tierra y del Cielo, y a lo que no sea ni Tierra ni Cielo. Y esto es lo que hace problemático desde su principio el proyecto de un mapamundi, puesto que esa totalidad o mundo a representar no puede estar definida al margen del mapa.

El mapamundi tiene ya mucho de representación mítica desde el principio, y además de representación mítica en sentido constitutivo, y no solamente coyuntural. Dos razones principales cabría aducir en favor de la tesis del carácter mítico (no decimos, si luminoso o tenebroso) constitutivo de un mapamundi:

1) La primera es esta: el mapamundi no puede partir de una definición previa del territorio que va a cartografiar, puesto que esta definición ya implicaría el mapa.

La definición de un tal territorio mundial, propia de las cosmologías más diversas de carácter mítico (incluyendo aquí en nuestros días las cosmologías que parten de la finitud del mundo, tales como las de Edington o Einstein) hace imposible un mapamundi. En el supuesto de que el mundo fuera infinito, un mapamundi sería por definición un proyecto imposible.



2) Un mapamundi debiera representarse también a sí mismo, y, de nuevo, representar a esta representación, y así *ad infinitum*. Y como es imposible el *regressus ad infinitum* el mapamundi sería un proyecto imposible.

Conviene advertir que el proceso *ad infinitum* que desencadena el proyecto de un mapamundi podría también tomar origen de la mera decisión (extrínseca al mapa) de hacer que un mapa, aunque fuera de territorio finito (por ejemplo, el mapa de Inglaterra) contuviese en la representación el lugar que ocupa el propia mapa, y así hasta el infinito. Lo que no es evidente es que esta decisión esté contenida en la definición del mapa, porque este comienza figurando como una superficie distinta del terreno (incluso se puede desplazar lejos de él), por lo cual, al no figurar como un accidente del terreno (salvo ocasionalmente) no tendría por qué ser representado. Dicho de otro modo, la relación reflexiva no está contenida en una cadena de productos relativos de relaciones aliorrelativas y transitivas.

Sin embargo J. Royce (1855-1916) supuso que el infinito se desencadenaría en los sistemas «autorrepresentativos». Y es aquí donde por nuestra parte encontramos la dificultad fundamental, en lo que estos sistemas autorrepresentativos tienen de relaciones reflexivas y aliorrelativas a la vez. Estos sistemas instaurarán sin duda un *regressus ad infinitum* (el infinito cuantitativo, decía Peirce; Hegel hablaba del infinito malo, vd. Jossiah Royce, en el *Supplementary Essay* al libro *The World and the Individual*, publicado en 1899, nueva edición en Dover, Nueva York 1959). Lo que importa destacar es que una de las cuestiones que debatieron Royce y Peirce fue la de si el mapa autorrepresentativo era un análogo de la *autoconciencia humana*. Sin embargo, cabe poner en duda que el mapa de Royce sea un análogo semejante, y no más bien que sea la autoconciencia la que hubiera de ser considerada como un análogo del mapa de Royce (o de la caja de bombones en cuya tapa figura un niño que sostiene otra caja de bombones



en cuya tapa figura un niño y así *ad infinitum*). También se ha comparado la Lógica de Hegel con el mapa de Royce, cuando se supone que esta lógica no sólo pretendía representar al sistema, como un todo, sino también a ella misma, como parte del sistema y de las relaciones de ella misma con el resto de las partes de este sistema. Sin embargo se ha sugerido que la *Lógica* de Hegel, al contener un número finito de ideas, no puede representar al sistema como un todo en sus más mínimos detalles, por lo que no tendríamos por qué esperar encontrar una reiteración de la totalidad de su lógica dentro de su *Lógica*. Bastaría releer el libro (remitimos a «Estructura matricial del Sistema de Hegel», publicada en nuestro artículo «En tono a la distinción morfológico/lisológico (y 3)», *El Catoblepas*, julio 2007, 65:2).

En cualquier caso, las dificultades para derivar el proceso *ad infinitum* en un mapa de Royce desaparecen en el caso en el que partimos de un mapamundi (si es que sea da por supuesto que el mundo contiene infinitas partes o partes en número indefinido), es decir, el mapa de Royce se nos aparece ahora como un corolario de la idea del mapamundi, para el caso en el cual el territorio inicial representado por ese mapa no se da como si él fuera ya representable en todos sus detalles (era el supuesto de Royce), porque en tal caso nos encontraríamos con una flagrante petición de principio, cuanto a la pretendida autorrepresentación del mapa, aunque no cuanto a la reiteración de la representación.

¿Cabe concluir de lo anterior que la idea de un mapamundi es un mito oscurantista, puesto que, desde el principio, nos impulsa hacia un proyecto imposible? No, en absoluto, puesto que quien define el mapamundi ha de considerar al mapa como un contenido del mundo, que deberá estar representado en él, pero sin que esto desencadene un proceso *ad infinitum*. Y en la medida en que la representación de él mismo en el mapamundi sea imposible, el proyecto mítico de un mapamundi podrá



considerarse como un mito luminoso en tanto esclarece la condición efectiva de ese mapa y detiene por anástasis el proceso del paso al límite.

3. La relación entre el mapamundi y el Ego trascendental

Un mapa es, ante todo, desde el punto de vista pragmático, la representación de un itinerario, o de múltiples itinerarios, que se abren a los sujetos y, en particular, a los sujetos egoiformes, desde el punto de vista pragmático. La extensión de los territorios representados por el mapa está en función de los itinerarios efectivos que los sujetos han recorrido o pueden recorrer.

La sucesión histórica de los mapas que han ido ampliando el radio del terreno cartografiado, hasta terminar, en el límite, con los mapas mundi, habrá que ponerla en correspondencia con la sucesión de los egos particulares que han ido ampliando históricamente el ámbito de su acción hasta alcanzar el límite del ego trascendental.

Y como, en todo caso, el ego trascendental implica también la ampliación universal del ámbito del ego, hasta converger con el mapamundi, se comprenderá la profunda afinidad que media entre las ideas de mapamundi y de ego trascendental.

En este sentido, el mito del mapamundi podrá clasificarse como un mito luminoso en cuanto arroja luz crítica sobre los límites del ego trascendental, límites que se definen precisamente en las partes en las cuales el ego trascendental incluye las funciones de un mapamundi, puesto que, efectivamente, es imposible hablar de un ego trascendental sin involucrar la idea de un mapamundi.

La involucración entre la idea de mapamundi y la idea de ego trascendental nos permite, ante todo «replegar» la idea de ego trascendental al «reino» de las representaciones



cartográficas. Es decir: no entenderemos el ego trascendental como una entidad que brotase del interior del Mundo hasta llegar a recubrirlo, algo así como una «conciencia del Mundo». El Mundo, desde el materialismo filosófico, desconoce por completo el Ego trascendental, de la misma manera a como la esfera o globo terrestre «desconoce» a los mapas terrestres o a las esferas terrestres que, en cuanto tales, se encierran en su superficie.

Dicho de otro modo: el Ego trascendental no es la conciencia del Mundo, sino, a lo sumo, es la conciencia demiúrgica del «mapa del Mundo» implicada en un sistema filosófico materialista, que toma como campo precisamente al Universo, y sólo en función de él a la Materia ontológica general, y que da por supuesto que el mapa del Mundo, es decir, el sistema filosófico, no brota espontáneamente del Universo, sino que es resultado del sujeto histórico que lo traza y que desempeña por tanto la función de demiurgo del mapa filosófico.

Evidentemente esta conciencia demiúrgica del mapa del Mundo es la conciencia de un sistema del mundo antrópico, y además negativo, en la representación de las áreas M (es decir, las que no son M_1); una representación necesariamente mítica, puesto que «el terreno» de referencia del mapa no es representable previamente al «levantamiento del mapa». Y lo decisivo no es su condición de mito (que comparte con otros muchos mapas del mundo, y señaladamente, en nuestros días, con el mapamundi correspondiente a la teoría del *big bang*). Lo decisivo es su condición de mito luminoso y no de mito oscurantista. Una condición —la de mito oscurantista— que atribuimos desde luego al mito del *big bang*, precisamente porque él ignora los contenidos negativos M de su mapamundi, y nos obliga a mantenernos prisioneros del Universo como totalidad finita, cerrada y autocontenida, definida en M_1 , ignorando M como alternativa, o aceptando M como proyección del mismo ego trascendental (que, de este modo, quedaría transformado



en una entidad real concebida como la auténtica conciencia del universo, es decir, como dios creador-demiurgo).

Desde el punto de vista del materialismo filosófico el ego trascendental no es la «conciencia del demiurgo divino del universo», sino la conciencia del demiurgo del mapamundi de la realidad, es decir, de la misma conciencia filosófica, frente a las otras formas de conciencia de partes de ese Mundo (supuesto que a este se le atribuya la condición de un Todo).

La trascendentalidad del ego no puede establecerse, por tanto, como algo que estuviese dado previa o independientemente del mapa del mundo, puesto que ella está en función del alcance que sea posible asignar a la «reproducción» del mapa del Mundo en el propio Mundo representado por él. Si el Ego trascendental E es idéntico al Mundo M_1 ($M_1 \cup M_2 \cup M_3$) en cuanto contradistinto de M , lo será en la medida en la cual pueda ser reinterpretado E como un contenido interno del Mundo (en la intersección de M_1 , M_2 y M_3 , y en su oposición a M).

Un *mapa mundi* representa al Mundo (M_1) como una totalidad (una *esfera*, por ejemplo), en la cual aparecen diversos *contenidos* de morfologías variables, que no tienen por qué ser identificadas con *sustancias* (como el Sol, Sócrates o Bucéfalo, de las que hablaba Aristóteles), ni como *ideas innatas* (o *Gestalten*) proyectadas sobre el espacio, ni tampoco como *fenómenos* a través de los cuales se manifestarían las *sustancias* o las *esencias*. Llamamos *estromas* a estos contenidos representados en el *mapa mundi*, inspirándonos en el título de la obra de Clemente de Alejandría, *Stromata*, es decir, trozos de tapices con anverso y reverso, trama y urdimbre, contornos recortados o borrosos. Los bosques, los astros, los rebaños, los edificios, representados en el *mapa mundi*, serán designados como “estromas” (y no como *ideas*, o *Gestalten*, o *fenómenos*, o *sustancias*). Esto plantea la cuestión sobre si el Mundo en su conjunto (M_1) es un estroma, o si los vacíos (apariencias falaces, para la ontología eleática) son o no son estromas.





EL EGO TRASCENDENTAL





Capítulo 1

Cuestiones preliminares

§1. Cuestiones ontológicas

1. El Ego trascendental, ¿es una construcción ociosa y superflua en el sistema del materialismo filosófico?

Con alguna frecuencia, pero sobre todo durante los últimos años del nuevo siglo, la idea del «Ego trascendental», E, del materialismo filosófico (tal como fue presentado hace más de cuarenta años en *Ensayos materialistas*, págs. 51, 65, 67, 87, 284, 407...) ha suscitado muchos comentarios críticos, muchos más de los que hayan podido suscitar otras Ideas ontológicas o gnoseológicas del mismo sistema del materialismo.

Algunos críticos han creído ver una paradoja en la simple presencia de un «ego trascendental» en un sistema materialista, atendiendo al perfume cartesiano o kantiano o fichteano o husserliano —es decir, idealista espiritualista— que suele irradiar del sintagma «Ego trascendental». La «conexión» con el idealismo, además, se ha dicho, estaría explícita en los propios *Ensayos materialistas*, en cuya página 51, por ejemplo, se sugiere una cierta correspondencia entre el «Yo trascendental» y el «Yo pienso» de la *Crítica de la Razón Pura*.



Últimamente, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, viejo amigo, que parece haber asumido (quizá recuperado) la perspectiva de un «materialismo fenomenológico» (en la línea de Merleau-Ponty, Richir, Deleuze, &c.), ha dado un paso más, y ha sostenido que el Ego trascendental sería una pieza superflua y ociosa en el materialismo filosófico.

Y, como si Ortiz de Urbina quisiera conjurar cualquier «sospecha de lo arcano» que el Ego trascendental de los *Ensayos materialistas* haya podido suscitar hasta la fecha, o pueda seguir suscitando («en el milenio que comienza»), parece como si se apresurase a dar una redefinición deductiva del Ego trascendental que fuera capaz, por de pronto, de confinar este Ego trascendental en el terreno más positivo y vulgar de la vida cotidiana, el terreno en el cual pululan los egos individuales (e_i) —que en lo sucesivo denominaremos como *egos diminutos*— ocupados, de modo narcisista, en sus intereses vegetativos, en sus negocios, sentimientos, éxitos o fracasos más «prosaicos».

Partiendo de los e_i , el Ego trascendental no sería, por cierto, una idea vacía, pero tampoco algo más que el «sumatorio» de esta multitud de egos individuales e_i .

Pero como un «sumatorio», en el sentido aritmético del término, tendría muy poco que ver con la idea de un Ego trascendental (aun rebasando el horizonte de los e_i sólo nos conduciría a conjuntos empíricos tales como «el conjunto de los treinta millones de electores españoles» o, a lo sumo, «el conjunto de los siete mil millones de individuos humanos que viven hoy en la Tierra»), interpretaremos tal sumatorio en el sentido de la operación lógica «reunión de clases», lo que nos llevará a la idea de la «clase distributiva universal de los egos diminutos», a partir de la reunión ($e_1 \cup e_h \cup e_h \dots \cup e_n$) de los egos individuales interpretados como clases unitarias, de un solo elemento (o, si se prefiere, para decirlo con Unamuno, como «especies únicas»):



$$E = \sum_{i=1}^{i=n} e_i$$

Sin embargo, y aún cuando la definición de E como clase lógica pudiera considerarse como un desbordamiento del «horizonte psíquico» del ego individual y, por tanto, como una «reconstrucción» de la Idea más próxima posible a la idea de un Ego trascendental (puesto que desborda los egos individuales por acumulación alternativa e indefinida de otros egos individuales), sin embargo la distancia que seguiría manteniendo la idea de la clase de los egos individuales con la idea de un Ego trascendental se acortaría muy poco, por la sencilla razón de que la clase obtenida tras la aplicación del sumatorio lógico no rebasaría el horizonte propio de una clase distributiva, cuyos elementos son los que más tarde consideraremos precisamente como subproductos del Ego trascendental, como egos subjetivos diminutos. Es decir, como egos reducidos a la singularidad subjetiva distributiva de sus intereses individuales o, como diremos en los sucesivos capítulos de este ensayo, reducidos a la clase de los egos vulgares, entendidos no como estructuras constitutivas de una fase previa o embrionaria del ego, sino como subproductos de un ego alotético originario. De un *ego* que ya no será distributivo ni singular, porque implica desde el principio relaciones atributivas (de afinidad o de oposición) con el *tú*, el *él*, el *ellos*, el *nosotros*, el *vosotros*... así como también con los animales y las cosas del mundo entorno implicadas por cada uno de estos mismos egos. O, para decirlo brevemente, implica de algún modo, el embrión mismo del Ego trascendental que se pretende definir.

Pretensión que sólo se logrará llevar a efecto cuando el Ego se desarrolle de tal modo que pueda llegar a enfrentarse con el Universo, como totalidad finita (M_1), en tanto que, a su vez, ésta totalización se considera implicada en la idea de Materia



trascendental M, que desempeña el papel de un «reverso» de este Universo finito; reverso que, por lo demás, no sería otra cosa, desde una perspectiva gnoseológica, sino un caso límite de los reversos de los «mundos entorno» de los egos categoriales, sucesivamente ampliados hasta su *metábasis a otro género* (a un «género» que está más allá de las categorías y comprende al Universo y a la Realidad en su conjunto).

2. Destrucción de un argumento ad hominem utilizado para probar el carácter superfluo del Ego trascendental en el sistema del materialismo

Quienes han querido entender el Ego trascendental del materialismo como una idea desconectada de la Materia ontológico general —la desconexión de E respecto de M— habrán podido ver como corroboración de su tesis acerca del carácter superfluo del Ego trascendental, en el sistema del materialismo, un argumento *ad hominem*, utilizado de paso, referido al opúsculo *Materia* (Pentalfa, Oviedo 1990), un argumento basado en la constatación de que en este opúsculo, dedicado al análisis de la idea de Materia, no aparece en ningún momento el Ego trascendental.

Sin embargo, y aunque la constatación es cierta, el argumento *ad hominem* basado en tal constatación se deshace en el momento en el que se tiene en cuenta que el citado opúsculo no puede ser interpretado (como se ha hecho tantas veces) como si fuera una reexposición abreviada, sinóptica y acaso «retocada» en algún punto, de los *Ensayos materialistas*, en los cuales aparece explícitamente la conexión (E, M_i), a través de la conexión $E = (M_1 \cup M_2 \cup M_3)$. El Universo (M_i) se presupone único, es decir, se presupone la unicidad de este universo. Desde el punto de vista aritmético: $M_i = 1 = 10^0$ (tesis de Mauthner), es decir, no existen múltiples universos, acaso 10^{500} (tesis o hipótesis de Hawking-Mlodinow, *El gran diseño*,



2010), ni tampoco todos o infinitos, 10^∞ (tesis mantenida en la antigüedad por Demócrito, y en la actualidad por Vilenkin).

En los *Ensayos materialistas*, en efecto, M se definía en función de E, pero en cuanto a su momento afirmativo (como ocurre en $E = M_i$) y no en cuanto a su momento negativo $M = \overline{E} = \overline{M}_i$. Cabría «abreviar» la tesis central de los *Ensayos* mediante esta fórmula (que, por cierto, no significa nada al margen del cuerpo de estos mismos *Ensayos*):

$$\{E = (M_1 \cup M_2 \cup M_3) = M_i\} \wedge \{\overline{E} = (\overline{M}_1 \cup \overline{M}_2 \cup \overline{M}_3) = \overline{M}_i\}$$

Ahora bien, el opúsculo *Materia* no estaba destinado a definir M, sino a cumplir un encargo «de carácter léxico», el de escribir uno de los artículos principales (un *Hauptartikel*) de la *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* (publicada por Felix Meiner Verlag de Hamburgo). En su condición de artículo de enciclopedia de términos filosóficos en el que había que exponer y sistematizar la mayor cantidad posible de ideas «lexicalizadas» de materia, históricamente dadas (o, disponibles), hubiera sido impropio y aún de mal gusto aprovechar la ocasión para presentar explícitamente la idea de M como idea que hubiera de ocupar una posición central en un artículo de carácter informativo (en el cual, en todo caso, la idea de Materia ontológico general tendría que ser expuesta en función de otras ideas de Materia históricamente dadas). Parecía más adecuado, por no decir elegante, limitarse a preparar la idea de Materia ontológico general (M), presentándola (pág. 50 de la edición española) como dada en el contexto de otras ideas de materia expuestas, una idea capaz de «desbordar» todo contenido categorial y constituirse como una materialidad trascendental —pero sin dar cuenta del cómo pudiera tener lugar tal desbordamiento o metábasis— y volviendo a aludir a ella entre los «problemas abiertos» que los



organizadores de la Enciclopedia recomendaban como epígrafe final de sus «artículos capitales».

Después de esta aclaración será más fácil responder a un argumento *ad hominem* que fue concebido como corroboración de la tesis relativa al carácter superfluo de E en el sistema del materialismo filosófico, el argumento según el cual si en el opúsculo *Materia* (que estaba desde luego escrito *desde* la idea de Materia M de los *Ensayos*) no aparecía (representado) el Ego trascendental E es porque este opúsculo no se ocupaba de la Materia trascendental, sino de la sistematización de diversas acepciones de materia históricamente dadas y convencionalmente referidas al Universo, en su inmanencia; razón por la cual sólo a título de idea límite (por *μετάβασις εἰς ἄλλος γένος*) cabría aludir allí a la materia ontológico general, y precisamente porque no se hablaba de M en el opúsculo. Es decir, si en el opúsculo *Materia* no figuraba E es porque tampoco se hablaba directa y explícitamente de M.

Concluimos: E podrá ser superfluo y ocioso en un sistema de materialismo fenomenológico, pero no lo es, como veremos, en el sistema del materialismo filosófico en tanto se edifica sobre la idea límite de Materia ontológico general M.

3. La idea de Materia ontológico general (M) sólo puede dibujarse desde la idea de un Ego trascendental que «envuelva» al Universo (M)

Ahora bien: si M (la idea de Materia ontológico general) presupone E, ya no podrá declararse ocioso o superfluo el Ego trascendental del materialismo. Ante todo, porque E se nos manifiesta como clave de bóveda del sistema del materialismo filosófico en cuanto sistema de estructura dialéctica; una clave que podrá ser, sin duda, segregada, pero a costa del desplome del sistema del materialismo filosófico, y de su estructura



dialéctica. En beneficio, bien sea de un sistema metafísico referido a un campo transmundano, bien sea en beneficio de un empirismo fenomenológico mundano, equiparado con el materialismo, sin más títulos que su oposición a la metafísica.

En cualquier caso, carecería de toda justificación negar la posibilidad de poner en correspondencia (correspondencia no es identidad) la posición de E en el sistema del materialismo con las «piezas» de otros sistemas no materialistas, como pudieran serlo el *Nous* de Anaxágoras (en el contexto del sistema de las homeomerías), el Entendimiento posible de Santo Tomás o de Fray Luis de León (respecto de la ontología cristiana en la cual Dios ya ha descendido a las criaturas), el *Yo pienso* de Kant (en cuanto pieza imprescindible del Idealismo trascendental), o la *Mente* de Hegel (presentada a través de una reconstrucción de los versos de Virgilio, al final de la *Fenomenología del Espíritu*), o de la *conciencia pensante* de Engels (en relación con el sistema del materialismo monista).

La determinación de estas correspondencias es inexcusable, del mismo modo a como es inexcusable la determinación de las correspondencias entre los tres géneros de materialidad de la ontología especial (M_1 , M_2 , M_3) y de otras ideas delimitables desde el materialismo filosófico en sistemas no materialistas. Si la importancia que atribuimos a los tres géneros de materialidad es tan grande como la que les reconoce el materialismo filosófico, sería inexplicable que estas ideas no hubieran sido reconocidas de algún modo por otros sistemas filosóficos. Pongamos por caso, en la forma de las «tres ideas cristianas» de *Mundo*, *Alma* y *Dios*, de San Agustín; o en la forma de las ideas de los *cuerpos* (como modos de la materia), de las *almas* (como modos de la mente) o de las *formas separadas* (como modos de Dios), de David de Dinant; o bien con las tres entidades en función de las cuales Christian Wolff delimitó las disciplinas de la *Metaphysica Specialis*, a saber, la Cosmología, la Psicología racional y la Teología natural. Por ello resulta



particularmente grosero decir, como se ha dicho, apoyándose en estas correspondencias explícitas, que el materialismo filosófico «bebe de un Wolff prekantiano», como dice Quintín Racionero (en la contribución que dedica al materialismo filosófico en el libro *Ocho filósofos españoles*, Madrid 2008), con la intención de atribuir al materialismo filosófico la acusación de «precrítico», olvidando que el materialismo se constituyó a su vez como una crítica del propio idealismo trascendental.

Pero ni Wolff, ni David de Dinant, ni San Agustín, eran citados, en el contexto de tales correspondencias, como *fuentes* del materialismo filosófico, sino como *pasos* de una demostración histórica, la de que los Géneros de materialidad no son «descubrimientos inauditos» o «invenciones gratuitas», sino resultados obtenidos de otras fuentes que, sobre todo, siguen manando en el presente, y que ya tuvieron presencia de algún modo en los «mapas del mundo» de los siglos anteriores, a partir de un cierto momento de su desarrollo histórico. (En los «mapas del mundo» de algún llamado pueblo primitivo o «natural», del nivel de los papúas, canacos o andamaneses, estudiados por los etnólogos de hace un siglo, no estaban todavía delimitadas ideas que pudieran ponerse en correspondencia con los tres géneros de materialidad.)

En cualquier caso, las correspondencias no son nunca puntuales, sino que simplifican importantes «desplazamientos» de las Ideas, por ejemplo, el «desplazamiento» de Dios, como objeto de la Teología natural, trascendente respecto del Universo, al ámbito de la ontología especial del materialismo, que lo pone en correspondencia con M_3 , que se supone integrado en la inmanencia del Universo.

Por cierto, este «desplazamiento» de la Idea ontológico general de Dios hacia la ontología especial del materialismo, es decir, hacia la inmanencia del «Universo sensible», deja en ridículo a quienes, como Quintín Racionero, han sugerido que la referencia a Christian Wolff de los *Ensayos* descubre su



perspectiva acrítica prekantiana: el Dios trascendente de Wolff es obviamente prekantiano, aunque figure, en el sistema de Wolff, en la Ontología especial, pero tal como ella se entiende en cuanto opuesta a una Metafísica general que se ocuparía del Ser en general (en la tradición de Domingo Gundisalvo, Hurtado de Mendoza, Francisco Suárez o Francisco Bacon) y no de la Materia.

En definitiva, el «trámite» de las correspondencias no tiene por objeto el lograr ver el sistema del materialismo «desde» San Agustín, «desde» David de Dinant, «desde» Kant, «desde» Hegel o «desde» Engels, sino que más bien tiene por objeto tratar de ver a San Agustín, a David de Dinant, a Santo Tomás, a Kant, a Hegel o a Engels «desde» el materialismo filosófico. Y esto ha sido puesto de manifiesto de modo magistral por Javier Pérez Jara en su artículo «El Ego trascendental como Ego lógico en el materialismo filosófico», *El Catoblepas*, nº 80, octubre 2008.

Sólo de la confrontación detallada del materialismo con otros sistemas filosóficos puede resultar una delimitación del alcance de muchos de los contenidos del propio materialismo. Por ejemplo, sólo a partir de la confrontación de las relaciones que en el sistema materialista se postulan entre E y el Universo visible (o fenomenológico) M_1 con las relaciones que otros sistemas establecen (por ejemplo, la que se establece en el idealismo subjetivo de Fichte o, en general, del subjetivismo) nos será dado determinar hasta qué punto está fuera de lugar argumentar contra el Ego trascendental del materialismo filosófico en nombre de un postulado de «descentramiento» de la realidad respecto de un supuesto *centramiento* de esta realidad entorno al Ego. Precisamente el papel sistemático del Ego trascendental en el materialismo filosófico podría decirse que consiste en «descentrar» M respecto de E, puesto que la «condición central» que se atribuye a E en el universo finito (en nombre de la escala antrópica o zootrópica) queda enteramente rebasada por el propio desbordamiento que el universo visible experimenta en el momento de postularse como un «momento» de la materia ontológico general.



4. Confrontación por medio de E , M_i y M , del materialismo filosófico con otros sistemas filosóficos

Asimismo, solamente en la confrontación de la relación que, en el sistema del materialismo filosófico, mantiene M con el Universo (M_1), con la relación que la idea de Materia tiene en otros sistemas filosóficos con este Universo, podremos determinar, *via negationis* principalmente, el carácter de la Materia ontológico general; porque la negación no sólo nos permite deslindar la idea de M de otras ideas de Materia, sino también establecer como residuos de este deslinde, si ellos existen, las semejanzas de M con otras ideas de materia, semejanzas que puedan salir a la luz precisamente en este proceso de deslinde.

Por ejemplo, la disociación entre la materia y la corporeidad, que es presupuesto inexcusable del materialismo filosófico (y no sólo en Ontología especial, en tanto establece la condición incorpórea de la materialidad segundo genérica M_2 , sin contar con las fases incorpóreas o «energéticas» de M_1 , sino también, en Ontología general), es considerada por muchos científicos corpuscularistas como el «flanco más débil» de una concepción materialista del Universo.

Los atomistas antiguos, en efecto, identificaron al Ser con los átomos corpusculares, lo que implicaba considerar al vacío ($\kappa\epsilon\nu\omicron\varsigma$) como no ser ($\mu\epsilon\text{-}\omicron\nu$). Sin embargo, este No ser del vacío no podría entenderse en realidad como la Nada (la Nada respecto del Ser divino), o como la *res nata*, sino como un No ser físico, como un No ser corpuscular, como la «realidad incorpórea». Pero la concepción democrítea del vacío como no ser, en cuanto vacío incorpóreo, que en nuestros días los físicos ya han dejado de lado (el «espacio vacío» estaría en realidad «lleno» de procesos incorpóreos de carácter ondulatorio, electromagnético, &c.), fue ya impugnada a su modo por la doctrina platónica de la *jorá* (*Timeo*, 48b-50ab), que, aún incorpórea, es algo



más que un No ser. Y, por de pronto, desempeña el papel de «receptáculo materno» del universo, y previo a él. Es cierto que la *ὑλη* aristotélica, la *πρωτε ὑλη* o materia prima, aunque definida mediante un cúmulo de negaciones (*Met. Z*, 3, 1029a) se mantendrá en el ámbito del Universo, como potencia pura que sólo alcanza la existencia a través de las formas inmanentes a este Universo.

Una materia «degradada», como «subproducto» posterior al Ser real, y próxima al No ser, que el neoplatonismo reinterpretará, a través de Plotino, como la última fase de las procesiones del Uno (que, por cierto, tampoco es propiamente un ser, sino un *ὑπέρ ον*, un Super Ser). Una concepción de la materia degradada que también encontramos en los gnósticos, de los que habla San Ireneo, como Cerdón o Marción, cuando declaran «malo» a un Mundo hecho por un Dios maligno (Achamot).

Contra estas concepciones griegas negativas y peyorativas de la materia, el creacionismo judeo cristiano representó el principio de una «revolución» en la ontología de la materia, revolución que E. Bloch, en su conocido libro sobre *Avicena y la izquierda aristotélica*, atribuyó erróneamente a las filosofías islámicas en cuanto enfrentadas a las cristianas. Porque el universo material, en cuanto creación divina, ya no podrá ser malo, y la materia, lejos de ser casi una nada, estará presente, como materia universal, donde quiera que exista una realidad con forma, emanada de *la fuente de la vida*, muy próxima al mismo Ser esencial considerado como Voluntad. Tal fue la nueva concepción de la materia expuesta ya por Avicebrón de Zaragoza (1020-1070), que, a través de la tradición de Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo, orientó decisivamente el curso futuro de la idea de Materia, y no sólo en la vía heterodoxa de David de Dinant (hacia el 1200), si es que éste llegó a identificar la materia con el Ser divino, sino también en la vía más ortodoxa de la llamada escuela franciscana (San



Buenaventura o Juan Peckham). En efecto, en las *Quaestiones quodlibetales* de Peckham (*quodlibetum* 4) la materia comienza a «emanciparse» de la forma, en el momento en que se supone que Dios podía crearla, aunque fuera por milagro, sin depender de la forma, y anteriormente a la forma (del mismo modo a como Dios podía sostener los accidentes del pan y del vino eucarísticos sustituyendo con su acción a la sustancia natural). Como consecuencia de esta «sustantivación de la materia», Peckham llega a concebir la posibilidad de que Dios cree un embrión humano capaz de desarrollarse sin necesidad de la composición con el alma racional, desempeñando el papel de forma sustancial, como defenderá Santo Tomás. Santo Tomás, sin embargo, no se mantenía tampoco ceñido al hilemorfismo aristotélico, y no dejó de recoger, al menos en su Teología dogmática, las reivindicaciones de la materia, impulsadas por el creacionismo, y sobre todo en su versión cristiana (teoría del cuerpo glorioso de Cristo, teoría de la transustanciación eucarística —en la cual ocupa un punto central la disociación de la materia y la corporeidad, vinculada a la cantidad—, doctrina de la resurrección de la carne, &c.; vd. *Materia*, opúsculo citado, páginas 58-59).

Podría concluirse que la «recuperación ontológica» de la materia tuvo lugar a costa de la idea de Ser uno e inmaterial, Acto puro y primer analogado del Ser (según Aristóteles o Plotino). Y en virtud de esta «recuperación ontológica», la materia universal irá desplazando, por así decir, al ser de la tradición eleático aristotélica. El materialismo filosófico culminará esta recuperación ontológica de la materia a través de la idea de la materia ontológica general M. La materia M es pura negatividad desde la perspectiva del *ordo cognoscendi* (propia del Ego trascendental E que totalizó el universo en cuanto finito, y sólo en este orden admite la correspondencia con el Noúmeno o con el Incognoscible). Pero M no se reduce al horizonte del *ordo cognoscendi*, del Ego; implica dialécticamente *ordo essendi* una



posibilidad plural infinita que prefiere antes la denominación de *Materia ontológico general* que la denominación de *Ser* (en tanto Ser, en la tradición eleático aristotélico tomista, dice, en cuanto primer analogado, unidad y continuidad divina).

5. El Ego trascendental en Filosofía y en Teología

La idea de Ego trascendental, en la ontología del materialismo, en tanto desempeña el papel de eslabón entre la Ontología especial (el universo finito) y la Ontología general (que engloba aquellas realidades que actúan más allá del universo, pero también las realidades que actúan desde el interior, rebasando el propio Universo, no agotado por la perspectiva antrópica), ofrece un horizonte mucho más amplio del que puede ofrecer un Ego trascendental circunscrito al eje circular del espacio antropológico; un horizonte que nos permite «congregar», como si fuesen *dissecta membra*, a un conjunto de ideas dispersas que han ido surgiendo en el curso de los siglos, ya sea en contextos religiosos, ya sea en contextos científicos o filosóficos. La idea de Ego trascendental como eslabón entre la Ontología especial y la Ontología general nos permitirá interpretar, por ejemplo, al Yahvé del Éxodo, cuando se autodefine ante Moisés diciendo «Yo soy el que soy», como una forma mitopoiética de abrirse camino la idea de Ego trascendental; también, en el «Yo soy la Verdad» de Jesús, podemos ver el ejercicio de un Yo trascendental, como lo vemos en el *Ego cogito ergo sum* de Descartes, o en el *Yo pienso* de Kant.

La condición teológica de Yahvé o de Jesús no puede ser un pretexto para reducir el Yo que allí se manifiesta a la condición de mero residuo mitológico, cuando cabe *rescatar* para el materialismo esas grandes Ideas cuya importancia histórico política no podría subestimarse nunca, a través del



Yo trascendental. Y corroborando de este modo un presupuesto fundamental del materialismo histórico, a saber, el que establece que las grandes Ideas filosóficas no son una «creación» de las mentes o cerebros individuales de los filósofos académicos, es decir, de los profesores de filosofía engolfados en sus «meditaciones cartesianas».

En cualquier caso, el punto de partida, el *primum cognitum* del materialismo filosófico no es el Ego E ni la Materia M. Ni siquiera la Materia M es el «objeto del materialismo» (del mismo modo a como tampoco Dios es el objeto de la Teología dogmática, cuyo campo es la «revelación» que Dios habría hecho a los hombres). El punto de partida del materialismo es el Universo fenomenológico, como *mundus adspectabilis* analizado por las ciencias positivas. Es decir, es un campo común a todos los sistemas filosóficos, incluyendo a los que se declaran acosmistas, porque sólo desde un Cosmos previo cobra sentido la idea de acosmismo. Si podemos entender algo del *Poema* de Parménides en torno al Ser (*το ον*) es en la medida en la cual a este Ser se accede a partir de los fenómenos del Mundo, aunque éstos terminen reinterpretándose como apariencias.

§2. Cuestiones gnoseológicas

1. La cuestión del *primum cognitum* como «piedra de toque»

Entre las múltiples cuestiones gnoseológicas implicadas en la teoría materialista del Ego trascendental nos ocuparemos exclusivamente de la cuestión del *primum cognitum*, en sentido gnoseológico, en atención a la relevancia que en algunos importantes sistemas filosóficos (desde San Agustín a Descartes, desde Fichte a Husserl) ha alcanzado el papel del Ego en cuanto *primum cognitum* del sistema.



2. El *primum cognitum* en contextos gnoseológicos y en contextos ontológicos

El *primum cognitum*, en sentido gnoseológico amplio, lo entendemos en función del papel de «primer conocimiento» que suele ser atribuido (dentro de un sistema más o menos definido) «a algún conocimiento verdadero», sea una «experiencia», sea un «concepto», sea una «proposición», sea un «conjunto de proposiciones». El sistema puede ser científico (la Teoría de la Gravitación de Newton o la Teoría de la Relatividad de Einstein), puede ser filosófico (la Teoría de las Ideas de Platón) o puede ser teológico dogmático (la Teoría de la Transubstanciación eucarística de Santo Tomás). El debate sobre si el experimento de Morley-Michelson fue o no fue el desencadenante de la Teoría de la Relatividad podría considerarse como un debate implicado en la cuestión del *primum cognitum* de esta teoría.

Estamos, sin duda, ante una idea (la de un *primum cognitum*) muy indeterminada y borrosa, pero no por ello insignificante; por el contrario, no es accidental atribuir a un conocimiento determinado (como pueda serlo el «conocimiento del Ego cogito») la condición de *primum cognitum* de otro conjunto de conocimientos, o bien la de retirarle esta condición.

Al referirnos al *primum cognitum* en sentido gnoseológico (es decir, dado en función de un sistema doctrinal, científico, filosófico o teológico-dogmático) estamos dejando de lado otros sentidos posibles de esta expresión. Por ejemplo, ante todo, el *primum cognitum* en su sentido psicológico-epistemológico, referido a los conocimientos atribuibles a una especie zoológica determinada, por ejemplo a la especie humana (¿cabe delimitar un *primum cognitum* humano necesariamente anterior a todos los demás, y de un modo interno, es decir, «envolvente» de los conocimientos ulteriores?) o a cualquier otra especie viviente (¿cabe asignar, a la manera de la teoría trófica de la inteligencia, de Turró o de Cordón, a la sensación de «hambre», la condición



de *primum cognitum* de un conocimiento que actuaría ya en las células capaces de captar estados carenciales de metabolitos o nutrientes, y de detectar en su medio real la presencia de estos principios biogénicos disueltos en líquidos o en gases?). También dejamos de lado otros sentidos que el *primum cognitum* puede asumir, por ejemplo, el *primum cognitum* en sentido didáctico, el *primum cognitum* del aprender (¿por dónde conviene comenzar el orden de exposición de una doctrina?), o el del *primum cognitum* en sentido heurístico (¿por dónde conviene comenzar una investigación científica, cómo delimitar los conocimientos previos para que una investigación científica, en «contexto de descubrimiento» pueda alcanzar una «justificación suficiente»? La cuestión del *primum cognitum* en sentido lógico (¿cuáles son los primeros principios, en el sentido axiomático, de una disciplina, como puedan serlo los elementos, en la Geometría de Euclides?) puede reducirse a la cuestión general del *primum cognitum* gnoseológico.

Además, el *primum cognitum* gnoseológico no es necesariamente un *primum ontológico*, o un *summum cognitum*. En la Ontoteología tradicional, no ocasionalista, Dios es el *summum cognitum*, pero no es el *primum cognitum*, es decir, no es el mundo sensible sobre el cual Santo Tomás apoyaba sus cinco vías. Dios no es una idea simple primera, ni un principio primero, sino una idea compuesta de otras, o una conclusión.

3. Estructura dialéctica de la idea de *primum cognitum*

En cualquier caso habrá que tener presente la distinción entre un *primum cognitum* interno al sistema de conocimientos, en función del cual es declarado primero, y un *primum cognitum* externo, accidental, ocasional, como sería el caso de un primer conocimiento en una sucesión meramente cronológica de conocimientos reivindicados en una cuestión de prioridad de un



descubrimiento científico, cuestión importante desde el punto de vista biográfico, histórico o político, pero acaso irrelevante desde el punto de vista gnoseológico.

En general, diríamos que un *primum cognitum* es interno a un sistema cuando la génesis de ese sistema está vinculada a su estructura, y es externo cuando la estructura puede desvincularse de su génesis. El Teorema de Pitágoras, tal como aparece en los *Elementos* de Euclides, se desvincula enteramente (gracias a la demostración interna que en estos *Elementos* recibe) de su indudable génesis empírico tecnológica (del conocimiento que de algunos contenidos del teorema 47 del libro I tenían los agrimensores del Egipto faraónico, o los mismos carpinteros o albañiles griegos que utilizaban cartabones o cordeles con nudos distanciados en tres, cuatro y cinco unidades).

Y, sobre todo, habría que tener presente la estructura dialéctica, muchas veces oculta, de la idea de *primum cognitum*. Si esta idea suele mantener oculta su estructura dialéctica es por la confusión que suele entrañar cuando no distingue entre el primero en origen —un *primum* cronológico— y un primero en validez (un *primum* en valor de verdad); y cuando tampoco distingue si el *cognitum* se opone contradictoriamente (sin término medio) al *incognitum* (al Noúmeno kantiano) o sólo se opone a él por contrariedad (con términos medios), de forma que entre el *cognitum* y el *incognitum* pueda reconocerse un *praecognitum*. Ahora bien, si vinculamos el *cognitum* al conocimiento, a la verdad y a la realidad («el verdadero conocimiento es sólo el conocimiento verdadero») podemos intercalar entre el *cognitum* y el *incognitum* el «conocimiento de las apariencias», como nombre del *praecognitum* (cuando la apariencia resulte ser veraz y no falaz).

La dialéctica de esta distinción tiene que ver con la «subversión» del orden cronológico del *primum*; porque no es suficiente que el conocimiento de una apariencia sea primera en el tiempo psicológico; es necesario que la apariencia sea veraz,



es decir, sea un indicio o síntoma certero. Y ello sólo podremos afirmarlo retrospectivamente una vez que hayamos alcanzado el conocimiento verdadero («sólo podremos afirmar que hemos descubierto algo —en el contexto de descubrimiento— cuando lo hayamos demostrado, en el contexto de justificación»: el descubrimiento, hacia 1877, por Juan Schiaparelli, de los «canales de Marte», no fue tanto un descubrimiento cuanto una invención, un «artefacto telescópico» que no pudo ser justificado como real y verdadero). Sólo cuando la apariencia resulte ser veraz podrá ser considerada retrospectivamente como un *praecognitum*, acaso como un conocimiento oscuro y confuso.

Desde este punto de vista podemos reconocer la importancia de la distinción platónica de las fases del conocimiento expuesta en el Libro VI de *La República*, importancia que desborda el terreno en el que suelen mantenerla quienes la interpretan como «periodización psicológico evolutiva» (o incluso histórica) de las fases del conocimiento. Mediante la distinción fundamental entre las *δόξαστα* (que engloban a la *εἰκασία* y a la *πίστις*) y las *νοητά* (que engloban a la *διανοία* y a la *ἐπιστήμη*), Platón ha puesto nombre a esta zona intermedia que se extiende desde el *incognitum* hasta el *cognitum*. Las «apariencias sensibles» no podrán figurar como *cognita*, pero sí como *praecognita* cuando sea posible decir de ellas que han sido necesarias e internas para alcanzar el *primum cognitum* verdadero, en el terreno de lo inteligible, «porque sólo en este género de conocimiento, y no en el de las apariencias sensibles, es en donde podemos alcanzar el ser y la verdad» (*Teeteto*, 186 D; remitimos al volumen 2 de la *Teoría del cierre categorial*, págs. 326 y ss.).

Se comprende que también el conocimiento de estas apariencias que resulten ser veraces podrán ser consideradas como un *primum cognitum*, a título de *praecognitum*.



4. «Ideas cardinales» del sistema del materialismo filosófico

Sin duda, la importancia de las cuestiones en torno al *primum cognitum* residen no ya en la consideración de este *primum* en sí mismo, sino en la consideración que el alcance interno de este *primum* pueda tener en la determinación de los ulteriores contenidos del sistema, es decir, en sus consecuencias (y no sólo en su sentido meramente deductivo lineal de ese término, es decir, en su sentido meramente proposicional, con abstracción de su contenido objetual). Un conocimiento sólo será un *primum cognitum* interno no tanto por su «luminosidad o verdad originaria» sino por su capacidad de dar lugar a conocimientos ulteriores.

Por lo demás, hay muchos modos de medir ese alcance interno. A veces el *primum cognitum* dado en el *ordo cognoscendi* depende del *ordo essendi* del dominio de referencia (tal es el caso del conocimiento médico por indicios o síntomas, también aplicado a la Economía política, o a la Etología). ¿Cuáles son los primeros indicios de una crisis, cuáles son los primeros síntomas de una enfermedad? «Calor, dolor, rubor, tumor.» El tumor será la causa de los otros síntomas; pero no por ello es el primer conocido del proceso, porque acaso el primer síntoma es el dolor, aunque también éste podría ser una falsa alarma, y, en realidad, su condición de síntoma cierto depende de la realidad del tumor, que acaso en el primer momento ni siquiera existe. En todo caso el *primum cognitum* no necesita siquiera ser verdadero. La Teoría de la Gravitación de Newton, ¿se apoya, como en un *primum cognitum* en las Leyes de Kepler, que a su vez suponen el sistema copernicano? ¿Y acaso el sistema heliocéntrico, en cuanto revolución copernicana, no presuponía ya el propio sistema geocéntrico de Tolomeo?



5. Las cinco ideas de Platón, las diez categorías de Aristóteles y las tres ideas de la metafísica cristiana

Atengámonos a la cuestión del *primum cognitum* en relación con los sistemas filosóficos entendidos como sistemas cuyo campo no se circunscribe a alguna categoría, sino que se extiende a la «totalidad del Universo», como es el caso del materialismo filosófico (ya hemos dicho cómo el «campo» del materialismo filosófico no es propiamente la materia ontológico general, sino el Universo, a la manera como el campo de la Teología dogmática no es propiamente Dios, sino la Revelación ofrecida por Dios a los hombres).

Desde el momento en el que distinguimos diferentes tipos de sistemas filosóficos (ontoteológicos o cosmológicos; cosmistas o acosmistas; materialistas o idealistas; deterministas o indeterministas; monistas, dualistas o pluralistas; continuistas o discontinuistas) tendremos que reconocer que la cuestión del *primum cognitum* habría de tener distintos planteamientos en cada uno de ellos. Y no únicamente en lo referente a la determinación de un primer principio (por ejemplo: ¿principio de identidad, o principio de no contradicción?, para referirnos a un debate que tuvo gran resonancia en la neoescolástica), sino también en lo referente a su valor de verdad inicial (en el sistema platónico, si nos atenemos al mito de la caverna, los primeros conocimientos son los conocimientos de las apariencias), o en lo referente al alcance interno, formal, o externo, material, del *primum cognitum*, o en lo referente a la conexión del *primum cognitum* (definido obviamente en el *ordo cognoscendi*) con el *primum ontologicum* (definido en el *ordo essendi*).

Como estaría fuera de lugar el emprender aquí una confrontación entre los más importantes sistemas filosóficos de nuestra tradición, nos atendremos a ciertas ideas cardinales de la tradición académica, la tradición de la Academia de Platón, o la tradición cristiana, en la cual influyeron las ideas de tradición académica.



Entre estas «ideas cardinales» podríamos considerar a las *cinco ideas* de *El Sofista* de Platón o a las *diez categorías* de Aristóteles.

Sin embargo tendremos que dejar de lado estos conjuntos de ideas cardinales por una sencilla razón: que entre estas ideas cardinales no figura el Ego, y menos aún el Ego trascendental, en torno al cual gira el presente ensayo.

En efecto, el Ego no fue incluido por Platón entre las cinco ideas cardinales de *El Sofista* (ser, ὄν; reposo, στάσις; movimiento, κίνησις; lo mismo, ταυτον; y lo otro, ἕτερον), tampoco figura el Ego entre los cinco géneros de *Filebo*. Pero tampoco el *ego* fue considerado por Aristóteles (en *Categorías* 4, 1b-ss.) como una de sus diez categorías (sustancia, οὐσία; cantidad, ποσόν; cualidad, ποιόν; relación, πρὸς τί; lugar, ποῦ; cuándo, ποτέ; situs, κεῖσθαι; habitus, ἔχειν; acción, ποιεῖν; y pasión, πάσχειν).

Y no sólo el Ego. Tampoco la idea de Hombre figura entre las ideas cardinales de Platón o entre las categorías de Aristóteles. Esta omisión tiene para el materialismo filosófico una importancia decisiva en el momento de hacer la historia del materialismo (de ella hablaremos en el capítulo VI).

Y esta es la razón por la cual nos vemos obligados a acogernos a otras enumeraciones de ideas cardinales, dadas a escala del Ego o del Hombre, que aunque han alcanzado presencia indiscutible, desde luego en las más tradiciones escolásticas, acaso proceden (las enumeraciones) de tradiciones mundanas, teológicas o religiosas, es decir, de la ideología de la vida práctica de las sociedades que evolucionaron hacia la llamada *época medieval*.

Nos referiremos fundamentalmente a las ideas de *Ser*, *Mundo*, *Alma espiritual* y *Dios*. En esta enumeración el Ego corresponde, incluso se identifica muchas veces, o bien con el Alma o bien con Dios, lo que no ocurre con ninguna de las



cinco ideas de Platón o con ninguna de las diez categorías de Aristóteles. Las tres ideas ontológicas por antonomasia (Dios, Alma, Mundo), han servido de coordenadas de la ontología (o de la metafísica) occidental cristiana, desde San Agustín a Domingo Gundisalvo, desde Santo Tomás a Francisco Suárez, desde el canciller Bacon a Descartes, desde Wolff a Kant (cuya *Crítica de la Razón Pura* culmina con la consideración de las Ideas de Alma, de Mundo y de Dios, consideradas como ilusiones trascendentales).

A estas tres ideas cardinales se agregó la Idea de *Ser común*, envolvente de todas ellas, e institucionalizadas como objeto de una disciplina denominada *Metaphysica generalis* (Christian Wolff, con precedentes en Gundisalvo, Hurtado de Mendoza, Suárez o Bacon).

El sistema del materialismo filosófico, en la medida en que sus ideas cardinales pueden ser reducidas a la terna (E, M_i , M) se mantiene a la «escala» de las tres ideas ontológicas propias de la «ontología occidental», si admitimos como obvia la correspondencia entre E y el Alma, entre M_i y el Mundo, y entre M y Dios en su condición de «primer analogado del Ser» o de «causa del Ser» o de «Ser por esencia». Al reconocer la posibilidad de una correspondencia entre M y Dios no queremos decir que M sea un modo indirecto de designar al Dios de la ontoteología, es decir, al *ipsum esse subsistens*. Queremos decir más bien que el papel que Dios (o del «Ser por esencia») desempeña en los sistema ontoteológicos asume algunas funciones análogas a las que corresponden a la Materia ontológica general M en el materialismo filosófico. Y esto sin perjuicio de las diferencias irreductibles entre ellas («Ser», desde Parménides o Aristóteles, dice unidad, y unidad divina; Materia ontológico general dice multiplicidad, y multiplicidad discontinua, que excluye a la divinidad: esta es la razón por la cual el sistema del materialismo filosófico, para referirse a la Realidad, en toda su generalidad, utiliza la idea de Materia y no la idea de Ser).



6. El *primum cognitum* según Santo Tomás

Lo cierto es que la cuestión del *primum cognitum* recibió su «formulación canónica» en la doctrina de Santo Tomás que establece el Ser como *primum cognitum* del entendimiento humano. Mediante esta doctrina, Santo Tomás pretendió conciliar la tesis «empirista» (afín al materialismo) que Aristóteles había sostenido contra la teoría de las Ideas innatas de Platón (la tesis: «nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos») con la doctrina de un conocimiento capaz de rebasar el «horizonte de la experiencia sensible» hasta llegar a la demostración racional de la existencia de Dios. La idea de ser le permitía a Santo Tomás partir de la experiencia sensible, pero sin por ello «condenarse» a quedar encerrado en ella; porque en esta experiencia sensible ya estaría presente formalmente el Ser, abierto (en la medida en que se concebía como inmaterial) a lo suprasensible. Cabría afirmar que si la experiencia sensible es el *primum cognitum* del entendimiento humano es porque esta experiencia ya contiene formalmente el ser que conduce al *summum* del conocimiento que es Dios. Por ello Santo Tomás, desde su teoría del *primum cognitum* podrá impugnar la vía de San Anselmo, la que hoy llamamos argumento ontológico. Un argumento que supone que, para llegar a Dios, no es necesario partir de la experiencia sensible, sino de la misma idea de Dios, que todo ser humano, incluso el insensato que la niega, poseería desde el principio.

Santo Tomás se ocupa del *primum cognitum* en I, 84, 7; en I, 85, 3 y en otros lugares, y apela para su resolución en los siguientes presupuestos.

(1) El presupuesto o principio que pone al ser (al ser común) como objeto formal propio del entendimiento humano (I, 5, 2: *ens est proprium objectum intellectus*). Este principio, por sí solo, podría derivar hacia un ontologismo, dadas las conexiones profundas entre el Ser y Dios como *ipsum esse*; sin embargo este



principio actúa en Santo Tomás combinado con otro principio, el que establece la distinción entre los dos estados en los cuales puede actuar el entendimiento: el estado de separado del cuerpo (caso de los ángeles, de las formas separadas) y el estado de unido al cuerpo (como sería el caso del hombre *in statu viae*).

(2) El objeto propio del entendimiento unido al cuerpo estaría constituido por las esencias de las cosas sensibles (no ya por las sensaciones individuales o empíricas). Pero estas esencias sensibles son las que constituyen el Mundo que estudia la Física de Aristóteles, así como las disciplinas que se mantienen en el primer grado de abstracción de la materia (un grado que segrega la materia individual, pero retiene la materia sensible). «De este modo (concluye Manser, en *La esencia del tomismo*, pág. 298) el Ser es siempre el objeto formal del entendimiento; pero aquí en la Tierra lo es el Ser, que constituye la esencia de la cosa sensible, la *quiddidad in materia corporali existens*.»

7. Los orígenes del tabú del Ego

La *época medieval* es comúnmente considerada, en cuanto a su ideología, como la época de la subordinación del Mundo y del Hombre a Dios. El mundo importa en cuanto ofrece al *homo viator* los caminos hacia Dios, las cinco vías, en el terreno especulativo.

En cuanto enfrentada con la época medieval, la *época moderna* la consideraremos, en sus líneas generales, como resultado de una *inversión* explícita de las posiciones relativas que mantienen entre sí Dios, el Mundo y el Hombre.

El Mundo, la Naturaleza, comenzará a ser, en la época moderna, el centro principal del interés. Y no tanto porque los hombres se hayan alejado de Dios: Dios sigue presente, pero antes que como fin al que tiende el Mundo y el Hombre, como



principio del Mundo y del Hombre, como plataforma *desde la cual* podremos penetrar más profundamente en un Mundo que los descubrimientos geográficos (el «Nuevo Mundo»), astronómicos (la «Revolución copernicana») y científicos (la «circulación de la sangre») hacen cada vez más interesante y digno de atención. Un proceso que venimos llamando «inversión teológica», y según el cual Dios interesa ante todo en la medida en la cual, desde él, el Mundo o el Hombre pueden recibir una iluminación más intensa.

Muy pronto se intentará comenzar a conocer la Naturaleza «desde ella misma». Lo que significa que será la experiencia directa de la Naturaleza —la observación empírica de su maravillosa variedad morfológica, geológica, botánica, zoológica— la que pasará a ser considerada, por una gran parte de los investigadores, como el *primum cognitum* del conocimiento de la realidad.

El símbolo de esta nueva actitud ante la Naturaleza y de la metodología empirista emergente, es sin duda (con los precedentes bien conocidos del siglo XII y XIII medieval, por ejemplo de la escuela de Chartres) la obra del Canciller Francisco Bacon. Institucionalmente la Real Sociedad de Londres, que haría visible aquel «Colegio invisible» presentado por Samuel Hartlib. Los «continentales» (como Pascal o Leibniz) verán con gran recelo la voluntad de los «naturalistas» de someter a experimentación hechos o relaciones que «ya han sido demostrados mediante teorías matemáticas», y reprocharán a estos naturalistas su incapacidad para hacer teorías, sustituyéndolas por experimentos prolijos e inútiles.

Entre las más insignes figuras que iban a crecer dentro de esta orientación hacia el experimentalismo naturalista, es obligado citar a Robert Boyle. Robert Boyle (1627-1691) encierra el mayor interés para el materialismo filosófico, y no tanto porque supongamos que él fuera materialista (aunque sí fue quien acuñó el término «materialismo» desde sus posiciones



espiritualistas) sino porque afirmó la necesidad de entender la Naturaleza como constituida por una «materia católica», es decir, universal y común a todos los cuerpos, una sustancia extensa, divisible e impenetrable. Una materia que Boyle propone estudiar, no ya a partir de los métodos matemáticos, al modo cartesiano, sino a partir de los métodos baconianos de observación y experimentación directa más propios de las ciencias naturales («químicas» o «biológicas» de la época). De este naturalismo surgirá el *materialismo naturalista* del siglo XVIII (Helvetius, Cabanis) y el *materialismo naturalista monista* del siglo XIX (Moleschott, Büchner, &c.). Cuando el Mundo, en cuanto Naturaleza, llegue a constituirse en horizonte de todo interés científico y práctico, como «patria del Hombre» y esperanza del futuro social de la Humanidad (Augusto Comte o el propio Engels), también pasarán al primer plano, hasta ocupar el puesto de *prima cognita*, los datos que la Naturaleza ofrece al hombre a través de los órganos de los sentidos. El recuperado «mito de la Naturaleza», como madre y maestra de los hombres, vuelve a funcionar a toda máquina.

En cualquier caso, desde las «teorías M_1 » del *primum cognitum* (y en parte también desde las teorías M_3) se comprende el creciente recelo ante el Ego, y no ya como *primum cognitum*, sino como *cognitum*, sin más. Como si únicamente cuando al Ego se le atribuyese el papel de un *primum cognitum* el Ego pudiera mantener su condición de *cognitum*. Destituido (por el Mundo o por Dios) de su posición de *primum cognitum*, el Ego no podría mantener siquiera su condición de un «ente conocido entre los demás entes», de la misma manera que el Dios de los cristianos no podría ser reconocido siquiera como existente si no mantuviese su condición de *primum* ontológico, de Dios supremo y único, y no de un dios más entre los dioses. (Decía San Justino, en su *Apología*, I, 6: «De ahí que se nos de también [a los cristianos] el nombre de ateos; y si de estos supuestos dioses [paganos] se trata, confesamos ser ateos; pero no respecto del Dios verdaderísimo.») ¿Hasta qué punto



el proceso de constitución y crecimiento del que llamaremos *tabú del ego* no puede tomar su origen de la oposición a esta concepción del *primum cognitum*?

Desde el ontologismo, el Ego puede llegar a ser aniquilado (reducido a la condición de una ilusión pecaminosa que separa al hombre de Dios) con tanta fuerza como puede aniquilarse desde el naturalismo (¿acaso el Ego no es sino un «destello insignificante» entre las miríadas de destellos procedentes de los átomos, de las moléculas o de los cuerpos naturales?).

Desde el ontologismo místico germina un tabú del ego con alcance ontológico (el Ego, principio del mal, de la alienación respecto de Dios, y, por tanto, de la comunidad de los hombres); desde el naturalismo, germina un tabú del ego, con alcance gnoseológico (el Ego, visto como puro espejismo o ilusión trascendental que sólo encierra tras de sí alguna realidad natural ofrecida a los sentidos). Se concederá que el tabú gnoseológico del Ego fue formalizado en primer lugar en el sistema del positivismo de Augusto Comte, que no sólo proscribió la Psicología (en cuanto «ciencia del Yo») sino también la Teología (como «ciencia de Dios»).

El tabú positivista ante el Ego (representado por Comte y un siglo después por el neopositivismo de Neurath) fue ejercitado por el behaviorismo (por la «Psicología sin alma» de Titchener, por la «Psicología sin Ego»). Este tabú del ego se reanudó, manteniendo ecos del naturalismo y del ontologismo anarco existencialista o marxista (que había identificado previamente a Dios con la sociedad humana) en teorías del Ego como la en tiempos famosa de Jacques Lacan, teoría centrada en torno a la «fractura», alienación o escisión (*Spaltung*) entre el Yo y el Sujeto del discurso consciente: «el Yo» es el «Otro de sí mismo». «El drama del sujeto en el verbo consiste en que experimenta su carencia de Ser» (*Ecrits*, pág. 655-656.) El Yo se opone a la verdad del ser; en términos de Sartre, el «*Pour soi*» se identifica con la «mala fe».



8. *El ontologismo*

La doctrina tomista del *primum cognitum* (sin perjuicio de su oposición al argumento ontológico de San Anselmo) permanecía sin embargo muy próxima a la doctrina de lo que se llamará más tarde ontologismo, precisamente porque el ser sensible se concebía ya, en cuanto *primum cognitum*, como «embebido» en el ser común. En cuanto primer analogado del ser, se mantiene, desde luego, el ser por esencia, Dios. Bastaba retrotraer ese ser por esencia proponiéndolo, no ya como resultado, sino como principio del mismo conocimiento sensible, para poder alcanzar el fondo del ontologismo de Malebranche: «Nosotros vemos a todas las cosas en Dios.»

El ontologismo de Malebranche parecía armonizar muy bien con el dogma central del cristianismo, es decir, con el dogma de la unión hipostática de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad con una criatura terrestre, Jesús, el hijo de María. Si, como diría Pascal, «nosotros sólo conocemos a Dios a través de Jesucristo», se comprende que el conocimiento personal de Jesús podrá llegar a considerarse como el *primum cognitum* teológico de la misma manera a como Santo Tomás veía en el conocimiento sensible al ser en general. Y se confirma este supuesto si tenemos en cuenta que Malebranche tuvo buen cuidado de no limitar el *primum cognitum* divino a los conocimientos empíricos propios de una criatura terrestre. Malebranche no limitó la unión hipostática de la Segunda Persona a las criaturas de la Tierra. En todos los planetas, cuyo número es infinito —decía Malebranche— puede haber seres «humanos», y en todos ellos deberá haber tenido lugar la unión hipostática de la Segunda Persona con una criatura finita. Lo que implicaba la desconexión del dogma de la Encarnación respecto del dogma del Pecado original de Adán: la Segunda Persona se hubiera encarnado en el hombre aún cuando Adán no hubiese pecado. De este modo Malebranche viene a enseñar



la omnipresencia de Dios como *primum cognitum* y *summum cognitum* en todo el Universo.

El ontologismo teológico de Malebranche se oponía sin duda al empirismo aristotélico de Santo Tomás, pero también al egologismo cartesiano (y a lo que el cartesianismo podía tener de psicologismo); porque aún cuando el Ego cartesiano aparece vinculado a Dios (y sólo a través de Dios, al Mundo), sin embargo el *ego cogito* sigue siendo el *primum cognitum*, a través del cual alcanza a Dios y luego al Mundo. Lo que Malebranche sugiere es que el *primum cognitum* es Dios y sólo a su través llegamos a conocer al propio Ego y luego al Mundo.

Pero el ontologismo podría ampliarse a territorios distintos del Ente divino, basándose en la implicación (contra el psicologismo) entre el *primum ontologicum* y el *primum cognitum*. Cabría ampliar, en efecto, el concepto de ontologismo (en cuanto contradistinto del psicologismo) subrayando en él su tendencia a poner en el *objeto* del conocimiento (fuera de Dios, y fuera del Mundo) el fundamento de su evidencia. Ahora bien, como Dios es el «objeto por excelencia», el Ser necesario, también el ontologismo por antonomasia (el que pone en el Ser supremo el fundamento de todos los conocimientos necesarios) será el ontologismo teológico. Sin embargo, y en la medida en la cual el Ego, sobre todo si se interpreta como idéntico a la sustancia espiritual, en cuanto ente real, también podemos considerar al psicologismo como un caso particular de ontologismo, en el cual las distancias con el psicologismo habrán desaparecido. Antonio Rosmini (en su *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 1830) anduvo muy cerca del ontologismo, con su tesis acerca del carácter innato de la idea de ser, del mundo de las esencias, y de la posibilidad de un conocimiento positivo a priori de Dios, que no habría que confundir con el ser común. Vicente Gioberti (*Introduzione allo studio della filosofia*, 1839-40, cap. 3) defiende la tesis de que *primum cognitum* absoluto (o *primum filosófico*) ha de conjuntar el *primum ontológico* (Primer Ser) y



el *primum* psicológico (Primera Idea). El ser real es el ser que «crea lo existente» (*L'ente crea l'esistente*), el ser divino es el que crea los mismos actos del entender (lo que ya había sido, a su modo, sostenido por Berkeley). El entender y la existencia pierden así toda su realidad cuando se desconectan del ente que les mantiene en el ser; por ello la idea ontológica habrá de ser considerada como el hecho primero (*fatto primitivo*) de la filosofía.

9. *El Ego como primum cognitum*

Cabe señalar una cierta analogía combinatoria entre el Mundo de Santo Tomás y su *primum cognitum* (*sensu constat*) que lleva a Dios a través de las cinco vías, y el Dios de Malebranche o de Gioberti como *primum cognitum* que lleva al Mundo («cuya existencia nos consta —decía Malebranche—, no ya por el testimonio de los sentidos, sino por el testimonio de la revelación bíblica». «En el principio Dios creo el Cielo y la Tierra», *Gen.* 1, 1; Gramsci, fundador del Partido Comunista Italiano, dirá: «Por revelación social»).

Según esto el Ego pasará a ocupar un lugar intermedio en la medida en la cual el Ego, sin perjuicio de presentársenos a veces como un contenido M_2 (si el alma es una entidad absoluta independiente del cuerpo), está implicado a través del sujeto humano corpóreo con el mundo natural (teniendo en cuenta que este mundo natural M_1 tiene como contenidos dados en «primer plano» a los cuerpos vivientes), del que forma parte, pero también está implicado con el Dios que habló a Moisés como un tú habla al Ego humano, y asume, en consecuencia, el papel de un Ego divino («Yo soy el que soy», *Éxodo*, 3, 14). ¿No sería esto suficiente para considerar al Mundo como un *praecognitum* de Dios (en Santo Tomás) y a Dios, a su vez, como un *praecognitum*, del Mundo (en Malebranche y,



en general, en todo el proceso de la inversión teológica)? Y en la medida en la cual la transición de cualquiera de esos *praecognita* a los *cognita* correspondientes ha tenido lugar a través del Ego, se comprenderá que el Ego haya podido ser considerado como el más genuino *primum cognitum* de la visión filosófica del Universo.

Con razón tendrá que reconocerse, sin embargo, que fue Descartes (sin perjuicio de los precedentes agustinianos) el primer filósofo que puso explícita y formalmente al Ego como *primum cognitum* de la filosofía: «Pero advertí enseguida — dice al comienzo de la cuarta parte del *Discurso del método*— que aún queriendo pensar, de este modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad —*pienso, luego soy*— [en la versión latina: *Ego cogito, ergo sum, sive existo*] era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos, como el primer principio de la filosofía que buscaba.»

Sin embargo, es necesario suscitar la cuestión de las condiciones según las cuales el *Ego cogito* es un *primum cognitum*. Por un lado, habrá que decir, desde luego, que no es un *primum cognitum* absoluto, puesto que «sólo» a través de la idea de Dios el Ego cartesiano puede alcanzar el conocimiento de la realidad del Mundo —que era, para Descartes, el conocimiento sumo (el *summum cognitum*). Pero, por otro lado, el *Ego cogito* presupone la duda, y el reconocimiento de esta duda tiene también, con seguridad, un papel de *praecognitum*, que viene a equivaler a un *primum cognitum* «fenomenológico» (en el sentido que hemos dado a este término al hablar, en el tomo II de la TCC, pág. 697, de la «fenomenología del espíritu» de Platón).



En cualquier caso, si nos atenemos a la perspectiva gnoseológica, lo que Descartes nos estaría diciendo es que «acepta sin escrúpulos como primer principio de la filosofía que buscaba» al *Ego cogito*; y esta es la razón por la cual podremos reexponer el famoso pasaje con el que comienza la cuarta parte del *Discurso del método* como el reconocimiento del Ego como un *primum cognitum* en su sentido gnoseológico, cuando su condición de *primum cognitum* sólo puede atribuírsele retrospectivamente, una vez que en el curso de esta cuarta parte, Descartes haya alcanzado al Dios veraz como garantía de la evidencia de su primer principio (que resulta ser entonces antes un *praecognitum* que un *primum cognitum*).

Y esto nos autoriza a concluir que el Ego, si alcanza su condición de *primum cognitum*, ya sea inmediatamente, ya sea mediante la idea de Dios, que le confiere su papel de *praecognitum* (gnoseológico, verdadero) lo hace en virtud de un proceso dialéctico que pretende mantenerse en la inmanencia segundogenérica (puesto que el «alma» cartesiana es completamente independiente, en sus pensamientos, del cuerpo).

Lo que nos permite advertir cómo esta «querencia hacia la inmanencia» de la subjetividad egológica aproxima a las dos corrientes de la filosofía moderna que aparentemente se mantienen en las antípodas, a saber, la corriente del llamado «racionalismo continental» (cartesiano) y la corriente del llamado «empirismo británico» (humeano).

No cabe duda de que las divergencias entre el «racionalismo cartesiano» y el «empirismo inglés» son efectivas en muchos terrenos; pero las oposiciones se borran cuando nos situamos en el punto en el cual y desde el cual estas divergencias comienzan a diferenciarse. Y este punto es precisamente la «inmanencia del Ego». Porque los *datos sensoriales* de Hume (el padre del nihilismo acosmista, en opinión de Jacobi) tienen muy poco que ver con en *sensu constat* de Santo Tomás, y están



mucho más cerca de los «contenidos de conciencia» de la duda cartesiana. Husserl reconoció esta vecindad entre Descartes y Hume en la primera de las cinco lecciones de Gotinga (26 de abril a 5 de mayo de 1907), en las cuales anuncia, al parecer por primera vez, la *Fenomenología*: «¿Debo decir que sólo los fenómenos están verdaderamente dados al que conoce, y que nunca jamás trasciende éste el nexo de sus vivencias; o sea, que sólo puede decir con auténtico derecho: ‘Yo existo, todo no-yo es meramente fenómeno y se disuelve en nexos fenoménicos’?» «¿Debo pues instalarme en el punto de vista del solipsismo? ¡Dura exigencia! ¿Debo con Hume, reducir toda objetividad trascendente a ficciones que puedan explicarse por medio de la Psicología, pero que no pueden justificarse racionalmente? Más también esta es una ruda exigencia. ¿Acaso la psicología de Hume no trasciende, como toda psicología, la esfera de la inmanencia?»

En la lección tercera, Husserl, sin embargo, vuelve a proclamar la necesidad de la senda de la inmanencia mediante la práctica de la «*εποχή*» respecto de todo lo trascendente. Pero a continuación afirma que «el Yo como persona, como cosa del mundo, y la vivencia como vivencia de esa persona... todo ello son trascendencias y, como tales, gnoseológicamente son cero». Y anuncia que sólo por medio de una reducción —«a la que vamos también a llamar *reducción fenomenológica*»— podrá obtener un dato absoluto que no ofrece nada de trascendencia. Concluye Husserl: «*A todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmediata (singularmente tomada) como dato absoluto.*»

Traduciéndolo a nuestros términos: Husserl rechaza la consideración del Ego psicológico como un *primum cognitum*; el *primum cognitum* es un fenómeno puro, una esencia singular inmanente que habita en M_3 antes que en M_2 , pero puesto que esta esencia singular inmanente que asume ahora el papel de



primum cognitum, ha sido alcanzada a partir de la reducción fenomenológica del Ego psicológico, habrá que restituir a este Ego el papel de *primum cognitum*, papel que sólo puede asumir como recibido del *primum cognitum* esencial (a nuestro juicio, ni siquiera esta dialéctica podría haber liberado a Husserl, de la *inmanencia psicológica* en la que se mantendrá todavía veinticinco años después, en sus *Meditaciones cartesianas*).

Diríamos, en conclusión, que el *Ego cogito* no es un *primum cognitum*, como tampoco lo es Dios o el Mundo. La razón, desde el materialismo filosófico, es esta: que no es posible hablar siquiera de un *primum cognitum*, porque en el «círculo» constituido por la triada E, M_i, M, no cabe señalar, como en ningún círculo, ningún punto primero absoluto, porque todos son primeros respecto de los demás.



Capítulo 2

Cuestiones «egológicas»

§1. Cuestiones ontológicas

1. Intención léxica de este segundo capítulo

El objetivo de este capítulo II podría definirse por su intención principal, que no es otra sino la de una intención léxica o terminológica, orientada a facilitar al lector la lectura de los capítulos que siguen. El presente no tiene, por tanto, la finalidad propia de una «exposición doctrinal», sino la finalidad de una anticipación léxica a las exposiciones doctrinales desarrolladas en los capítulos sucesivos. Esta es también la razón de la brevedad del presente.

2. El término «Ego» no es unívoco, sino análogo de atribución y su primer analogado es el «Ego institucional»

Desde el punto de vista léxico, trataremos del *Ego*, en cuanto término que designa una entidad real (por tanto, en cuanto término del vocabulario ontológico), como si fuera un término análogo. El primer gran error que señalaríamos entre muchos



de quienes tratan del Ego sería el que lo toman como unívoco. Aquí tomamos el Ego como un término no unívoco, con muy diversas acepciones, pero no hasta el punto de convertirlo en un término equívoco. Entre sus diversas acepciones median muchas afinidades, algunas muy profundas, que permiten decir que nos encontramos ante un análogo de atribución. De todas las acepciones del Ego, unas serían propias (denominaciones intrínsecas) —acepciones específicas de un mismo género unívoco, con univocidad similar a la de la llamada *analogia inequalitatis* (véase Cayetano, *Tratado sobre la analogía de los nombres*, traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría, Oviedo 2005)— y otras serían impropias (o denominaciones extrínsecas). Las denominaciones propias podrían asumir el papel de analogados principales, lo que equivale a afirmar que el término análogo de atribución «Ego» no tiene únicamente un primer analogado, sino varios, o dicho de otro modo, que el término Ego es un análogo de proporción simple, cuyo primer analogado no es fijo, sino flotante.

Las acepciones propias (o denominaciones intrínsecas) del término Ego las englobamos en el concepto de «Ego institucional», queriendo significar que consideramos al término Ego en su sentido propio, como referido a algún tipo de institución (o «realidad institucional») y no a algún tipo de «realidad natural». Si, cualquiera que sean los criterios de distinción, presuponemos la distinción entre los «contenidos de la Naturaleza» (o del «Reino de la Naturaleza» y los «contenidos de la Cultura» (del «Reino de la Cultura», de las culturas humanas —en cuanto puedan distinguirse de las culturas animales—), lo que estamos diciendo es que entendemos el término Ego, en sus acepciones propias, como una entidad dada entre los contenidos del «Reino de la Cultura», como una institución cultural humana, y no como un contenido del Reino de la Naturaleza, es decir, como una entidad zoológica.



Según esto, no atribuimos propiamente el Ego a los animales no humanos, que sin embargo pueden ser considerados como «sujetos egoiformes» y «raciomorfos», sino únicamente a los hombres (aunque no a todos los hombres), considerándolos como actuando u operando a través de instituciones (véase «Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones», *El Basilisco*, nº 35, 2006).

Sin embargo, aunque requerimos que las acepciones propias del Ego sean aquí entendidas como referenciadas a instituciones (precisamente a las «instituciones egológicas»), no por ello requerimos la recíproca. Por el contrario, daremos por supuesto que hay instituciones humanas, incluso instituciones referidas a sujetos operatorios humanos egoiformes, a las cuales no podríamos atribuir Ego en sentido propio, sino tan sólo como denominación extrínseca, a la manera como atribuimos el término «sano» al clima, no porque el clima sea por sí mismo sano (o insano) —como pueda serlo el animal o el viviente—, sino porque es causa o expresión de la salud del animal o de la planta.

3. Dos versiones del Ego institucional: Ego categorial y Ego trascendental

El Ego institucional, tal como lo entendemos, comprende dos grupos de acepciones propias, a saber: aquéllas que forman parte de alguna categoría, en el sentido gnoseológico estricto, es decir, aquellas acepciones cuya definición pertenece a alguna disciplina categorial (tecnológica o científica), cualquiera que sea el grado de su cierre categorial o tecnológico, y aquellas otras que, aún siendo institucionales, no forman parte de alguna categoría precisa, sino que implican o afectan a varias.



Las acepciones del Ego del primer grupo las designamos como acepciones institucionales del Ego; las acepciones del Ego del segundo grupo, como acepciones trascendentes del Ego.

Entre las acepciones institucionales categoriales contamos a las acepciones que designamos como Ego gramatical, como Ego psicológico, como Ego jurídico o como Ego psíquico-subjetivo (que aún siendo institucional, acoge a contenidos naturales fundamentales).

Entre las acepciones institucionales trascendentes distinguiremos el Ego teológico del Ego ontológico.

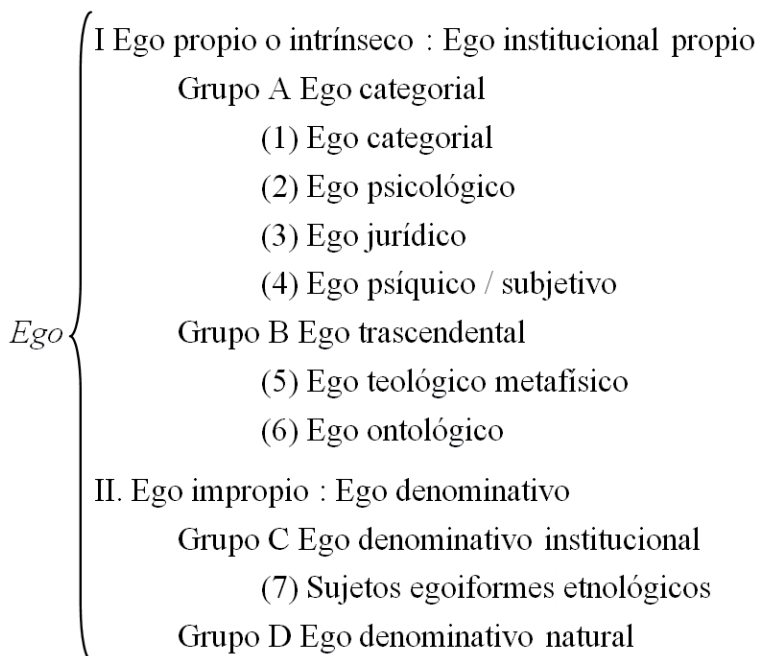
4. El «Ego denominativo» o impropio, ya sea institucional ya sea no institucional

Las acepciones del Ego que llamamos impropias, o de «Ego denominativo», es decir, aquellas en las cuales el Ego se entiende por atribución o denominación extrínseca a algún sujeto o entidad que no es propiamente un Ego, pueden clasificarse en dos grupos: las acepciones impropias, pero institucionales (referidas a sujetos egoiformes institucionales, como pueda ser el caso del Ego etnológico); y las acepciones impropias no institucionales, rúbrica en la que incluimos tanto a las acepciones denominadas Ego etológico, como a las denominadas de Ego fisiológico.

5. Tabla sinóptica de acepciones léxicas del Ego

Representamos estas diversas acepciones del término Ego en el siguiente cuadro sinóptico:





§2. Cuestiones gnoseológicas

1. Ego en perspectiva ontológico especial (categorial) y Ego en perspectiva ontológica general (trascendental)

Cuando adoptamos el punto de vista gnoseológico (es decir, el punto de vista que se interesa por la posición que al Ego, en alguna de sus acepciones, pueda corresponder dentro de un sistema tecnológico o doctrinal, científico, filosófico o teológico) el Ego se nos muestra también de muy diferentes formas.

Sin duda caben muchos criterios para clasificarlas. Aquí tendremos en cuenta el criterio que separa la Ontología especial



(la Ontología del Universo que, en el sistema del materialismo filosófico, se representa por el símbolo M_i) de la Ontología general (la ontología que rebasa al Universo M_i y se ocupa de la Materia ontológica general, simbolizada por M). Tendremos en cuenta que, desde M , designamos también a otras ideas que desbordan M_i como puedan serlo las ideas de «Acto Puro», «Dios trascendente» o «Noúmeno»; y no porque supongamos que M puede ser interpretada como (o desde) el Acto Puro, el Dios trascendente o el Noúmeno, sino más bien por lo contrario, porque el Acto Puro, el Dios trascendente o el Noúmeno pueden ser interpretados como (o desde) M .

Las acepciones del Ego que suponemos nos orientan, o nos mantienen en el ámbito de la Ontología especial, son las acepciones del Ego categorial (E, M_i). Las acepciones del Ego que consideramos más orientadas hacia la Ontología general, son las acepciones del Ego trascendental (E, M).

Sin embargo, no cabe hablar de una dicotomía o disyunción plena entre el Ego categorial y el Ego trascendental. Por ejemplo, las funciones del *primum cognitum* atribuidas al Ego de las que hablamos en el capítulo I, afectan tanto al Ego categorial como al Ego trascendental.

2. Valores nulos o próximos a cero de Ego

Desde la perspectiva de la Ontología especial (cuyo «campo» es el Universo) las funciones gnoseológicas del Ego cobran valores propios, desde las más bajas (estrechas o nulas), hasta las más amplias o altas, las que comprometen ya a la Ontología general. En el sistema del materialismo filosófico el «horizonte» de la Ontología especial, el Universo, solamente se perfila desde la Ontología general de la materia ontológico general, que presupone el «cierre» del Universo como totalidad finita.



Los valores gnoseológicos nulos o próximos a cero (vinculados a lo que hemos llamado «tabú del Ego»), que en nuestra tradición filosófica el Ego ha recibido, son debidos, como hemos dicho, al positivismo de Augusto Comte. Dejamos de lado precedentes teológicos cristianos que tienen que ver con la equiparación del Ego *primum cognitum* con el Ego alienado o ilusorio. También dejamos de lado la «cruzada contra el Ego» de quienes —desde Schopenhauer a los Beatles— se inspiraron en la ascética védica (en «Occidente» el tabú del Ego se manifiesta también en movimientos políticos orientados a sustituir la mística de Dios por la mística del «nosotros»).

Fue Comte quien en su famosa clasificación de las ciencias se atrevió por primera vez a eliminar a la Psicología, considerada como la ciencia de la conciencia personal, del alma espiritual, &c. La Psicología, como disciplina, continuó sin embargo floreciente en todas las universidades de Europa y de América, aunque dentro de ese rótulo heredado («Psicología») muchas escuelas mantuvieron renovadamente la «cruzada positivista» contra el Ego, cultivando aquello que Tichener llamara «Psicología sin alma», y no sólo en el sentido metafísico de esta expresión. Es decir, la Psicología psicofisiológica, sin el alma espiritual, que inspiraba a la llamada tradicionalmente «Psicología racional», y la Psicología en el sentido empírico o fenomenológico cuyo núcleo era precisamente el «Ego» (Psicología sin Ego). La llamada Psicología objetiva de Bechterew, o la Psicología behaviorista de Watson, podrían en gran medida caracterizarse como «Psicologías sin Ego»: el Ego quedaría reducido a la condición de un corcho flotante más en la poderosa «corriente del antimentalismo». Incluso cabría hablar de la cristalización, en las escuelas conductistas, de ese «tabú del Ego» al que nos hemos referido.

A fortificar el tabú del Ego contribuyó notablemente el neopositivismo de Viena, y bastaría recordar la famosa teoría de las «proposiciones protocolarias» de Otto Neurath. Lo más



característico de estas proposiciones residía precisamente en la eliminación del Ego en los «protocolos» de las ciencias de investigación empírica (un investigador ya no podrá anotar en su cuaderno de campo: «A las 3:25 de la noche de ayer yo vi desde mi observatorio la estrella Venus»; tendría que sustituir esta frase por proposiciones protocolarias del estilo: «Observatorio astronómico K, día 24 de julio de 1930, protocolo de Otto escrito a las 3:55: a las 3:25 Otto vio la estrella Venus»).

El tabú positivo del Ego afectó, en diverso grado, a muchos pensadores de la época, como pudieran serlo Bertrand Russell y el propio Ludwig Wittgenstein (en su teoría sobre los «diarios privados»). Bertrand Russell, en 1940, decía así: «Todas las palabras egocéntricas [las que denotan algo en relación con la persona que habla] pueden ser definidas en términos de “esto”. Así, “yo” significa “la biografía a la que pertenece esto”; “aquí” el “lugar de esto”; “ahora” el “tiempo de esto”; y así sucesivamente. Por tanto podemos circunscribir a “esto” nuestra investigación [sobre particularidades egocéntricas]. No parece igualmente factible tomar como fundamental otra palabra egocéntrica, y definir “esto” en términos de ella. Quizá si diera un nombre a “yo-ahora” en oposición a “yo-después”, tal nombre podría sustituir a “esto”, pero no parece que haya ninguna palabra del lenguaje corriente capaz de sustituirla» (*Investigación sobre el significado y la verdad*, cap. 7, pág. 133).

¿Por qué Russell, en lugar de titular su capítulo 7 como «Particularidades egocéntricas» no lo tituló «Particularidades estocéntricas»? Aunque lo hubiera hecho no podría haber dado razón para desaconsejar la sustitución recíproca diciendo: «Todas las palabras estocéntricas pueden redefinirse en función del Ego (a lo sumo agregando “ahora”).» Incluso la frase «Yo soy», que según Russell puede ser sustituida por la frase «Esto es» [este cuerpo es] admitiría la recíproca: «La frase “esto es” podría ser sustituida por la frase “yo soy”, sin que tuviera aquí nada que ver la afirmación de que “en un mundo puramente



físico no habría particularidades egocéntricas”». Lo que demuestra que la frase «Yo soy» está expresada en perspectiva no puramente física —en nuestra terminología, primogenérica (teniendo en cuenta que el primer género incluye ante todo a los cuerpos vivos)— que, por tanto, no puede confundirse con la perspectiva segundogenérica.

Los valores gnoseológicos de verdad más altos que el Ego ha recibido en la época moderna son sin duda los que derivan del *Ego cogito ergo sum* cartesiano. Y, sin embargo, como ya hemos dicho, *Ego cogito* sólo en apariencia puede considerarse como un *primum cognitum*, puesto que él, por sí mismo, sólo a través de Dios —pero en tanto que desborda o trasciende la esfera del Ego, por medio del argumento ontológico— puede conducirnos al Universo. Sólo si nos referimos al sistema de las propias cogitaciones cartesianas podría tener algún fundamento la consideración del *Ego cogito* como un *primum cognitum* en sentido gnoseológico.

En cualquier caso, si el Ego cartesiano puede asumir algún papel como «principio de conocimiento sistemático», lo será en la medida en la cual desborda o trasciende la esfera del Ego subjetivo, y asume el papel de un Ego trascendental. Dicho de otro modo: ¿Acaso puedo afirmar que el *Ego cogito ergo sum* es un *cognitum* antes de ser declarado *primum cognitum*? Pero la condición de *primum cognitum* sólo le puede venir dada *ex consequentiis*, identificables como mínimo en su propio sistema.

Cuando nos distanciamos del sistema edificado sobre el *Ego cogito* como *primum cognitum*, la misma condición de *cognitum*, siquiera sea como una verdad «clara y distinta» entre otras, se hace problemática, incluso ingenua. Porque, ¿qué es lo que realmente sabemos de ese *Ego cogito* a partir del cual establecemos la «verdad» del *Ego cogito ergo sum*? ¿Es que podemos sin más declarar a ese Ego como una realidad clara y distinta, como algo más que la realidad de una existencia dubitante?



Lo que discutimos aquí, por tanto, no es la naturaleza lógica del *ergo* que vincula al *Ego cogito* con el *sum* (la cuestión, ya ampliamente debatida, sobre si el *ergo* cartesiano es silogístico, en cuyo caso el *cogito ergo sum* no podría ser un principio, sino conclusión de otras premisas tales como «todo lo que piensa existe», o si no es silogístico). Es la cuestión de la naturaleza de la conexión entre el *ego* (como ser) y el *cogito* (como pensar o conocer). ¿Acaso el Ego es idéntico al *cogitare*?

Pero nada más oscuro que el *cogitare* cartesiano. ¿Qué significa pensar en el sistema cartesiano? Sabemos que no es solo calcular, o resolver problemas, sino también oler, ver, escuchar. Pero, ¿acaso el pensar es solo una actividad propia del Ego? ¿Acaso no hay un pensar al margen del Ego, un pensar inconsciente o impersonal, como los procesos de resolución de problemas durante el sueño, o en estado inconsciente? Cuando Poincaré, al bajar de un autobús, «ve de golpe» la estructura de las funciones fuchsianas, no es el Yo de Poincaré quien las ve. Sabemos además que *Ego cogito* no es una realidad eterna e intemporal: el niño de meses carece de Ego, pero, ¿hasta qué punto puede decirse que no piensa, según el tipo de pensamientos que la Psicología evolutiva trata de determinar, del tipo de semejanzas, simetrías, conservación del objeto que pasa a través de una pantalla, &c.? Sabemos también, desde luego, que el Ego es una pura contingencia que desaparece con un ictus cerebral profundo, o que se eclipsa diariamente durante el sueño (Descartes trataba de resolver esta dificultad apelando a la memoria: el Ego durmiente sigue pensando en ensoñaciones que luego olvida).

3. El valor gnoseológico del Ego trascendental en función del sistema del materialismo filosófico

Si el Ego E del sistema del materialismo filosófico asume su papel de Ego trascendental, clave en el sistema (sin necesidad de ser un *primum cognitum*) es en la medida en la cual ese Ego se



define en función de M_i (del Universo) y, por tanto (puesto que M_i como universo totalizado finito presupone necesariamente a E como sujeto operatorio de la operación totalización), en función de M (la Materia ontológico general). Materia M entendida, entre otras cosas, como el «reverso virtual» o «entorno virtual» de un Universo finito pero ilimitado, que no tiene propiamente ni reverso ni entorno (no puedo salir fuera del Universo para rodearlo o para verlo «por su cara oculta», como a los treinta años del Círculo de Viena —en el que se discutía sobre el sentido de la proposición: «La Luna tiene montañas por su cara oculta»— lograron verla los astronautas norteamericanos).

Cuando definimos a E en función de M_i (como totalidad de M_1, M_2, M_3), tenemos que aceptar que M_i , aun trascendiendo a E, está dado morfológicamente en relación a él. Es decir, tenemos que aceptar la condición antrópica (o zootrópica) del Universo, sin que esto signifique que M_i es un «contenido de conciencia», con el consiguiente «problema de la trascendencia» (que Hume planteó en toda su crudeza). Pero sólo podremos distanciarnos del idealismo solipsista cuando a su vez afirmamos que el sujeto corpóreo y el Ego con él es sólo una parte, entre otras, del Universo. Representamos estas relaciones, aunque sea por el tosco artificio de la Lógica de clases, escribiendo:

$$(E \subset M_i) \wedge (M_i \subset E)$$

En los *Ensayos materialistas* citábamos, como ilustración de esta fórmula, un pensamiento de Pascal: «En cuanto cuerpo, el Universo me reabsorbe como a un punto; en cuanto espíritu yo lo reabsorbo a él.»

Ahora bien, la fórmula anterior es la misma definición de la igualdad entre E y M_i : $E = M_i$. Y a esta igualdad, que expresa de algún modo la contradicción entre el «sujeto» (S, E)



y el «objeto» (O, M_i), y que no tiene solución posible en la forma tradicional reducida (S/O), alcanza otros sentidos una vez desbordado el subjetivismo del Ego psíquico asociado al símbolo S ; un desbordamiento que se produce en cuanto S es sustituido por (S_1, S_2, S_3, \dots) y O por (O_1, O_2, O_3, \dots).

De este modo, en lugar de escribir (S / O) podremos escribir ($S_1/O_1, S_2/O_2, S_3/O_3, \dots$), fórmula en la cual el sujeto psíquico aparece involucrado con otros sujetos (considerados desde perspectiva segundogenérica), a través de los objetos (primogenéricos), y de las relaciones de semejanza, simetría, &c., entre ellos (terciogenérica). Y todo esto es lo que se contiene en la fórmula ($E \subset M_i$) y ($M_i \subset E$), es decir, cuando S , en papel de Ego psíquico, aparezca incorporado a un Ego constituido, no ya sólo por el sumatorio de millones de egos psíquicos, sino por las interacciones entre ellos, dadas históricamente en forma de clases atributivas heterogéneas y opuestas entre sí.

Pero la igualdad o identidad entre E y M_i mantenida en la inmanencia de E y M_i nos llevaría a una «eternización» de E y de M_i , es decir, a la interpretación de la igualdad como si en ella se agotase la integridad de E y de M_i . Y esto obligaría a transformar a M_i en entidad egoiforme, sea en el sentido del idealismo subjetivo, sea en el sentido del idealismo objetivo, muy próximo al panteísmo.

Y sólo será posible desbordar esta identidad, $E = M_i$, partiendo de ella, cuando podamos reducir la igualdad a la condición de relación abstracta o parcial, es decir, no absoluta. Lo que implica la consideración de M_i y de E como entidades que no quedan «agotadas» en su igualdad recíproca, al considerarlas como poseyendo un residuo indeterminado que es capaz de desbordar el propio horizonte finito e ilimitado determinado por M_i, E ; es decir, de continuarse de algún modo con algunas realidades distintas de M_i y de E . Lo que ya no podrá concebirse, partiendo del supuesto de una unidad continua extra-cósmica (establecida al modo del Ser eleático



o del Acto Puro aristotélico, o incluso del *Deus absconditus*), sino partiendo del supuesto de una multiplicidad discontinua que denominamos «materia ontológico general», M.

4. La oposición concavidad/convexidad de las esferas egoiformes y las oposiciones emic/etic, subjetivo/objetivo, o introspección/extrospección

Resumimos aquí algunas ideas expuestas en nuestro *Ensayo de una definición filosófica de la Idea de Deporte* (Pentalfa, Oviedo 2014).

Es un hecho que el sujeto corpóreo operatorio ha solido representarse el autologismo ejercido acudiendo a la figura de una «esfera egoiforme» en cuyo interior habitase su Ego. Un Ego racional (con «sentido de la realidad», decía Freud) que percibe y controla, a su parecer, los movimientos de los músculos estriados que mueven la jabalina o la lanza, y la dirigen hacia el león situado más allá de la superficie de su esfera interior (*cóncava*). Es decir, por tanto, en el entorno de una superficie esférica exterior (*convexa*), como lo es la superficie esférica constituida por otro cazador, próximo a un atleta, al que puede rozar con un pulso que muchas veces constituye el único cauce a través del cual la «esfera egoiforme» puede *medir* el poder de su propia fuerza por la resistencia que le opone el pulso ajeno.

Otros dirán (contra la teoría de la caja vacía) que era innegable lo que quedaba en el interior de la esfera, como pudiera serlo el organismo. Pero la cuestión no es esta, sino la de si cabe reconocer continuidad entre la concavidad «rellena por el cerebro» y la convexidad de su cuerpo. La teoría de la caja vacía equivale a negar la conciencia (y las consecuencias de esta negación, por ejemplo, la posibilidad de un diario privado, examinada por Wittgenstein). La teoría de la caja llena (de cerebros primogenéricos) equivale al behaviorismo reduccionista más radical (si se prefiere, a la reducción de M_2 a M_1).



En realidad, estos problemas —que cruzan la historia de la Psicología durante el último tercio del siglo XIX y los primeros tres cuartos del siglo XX— se plantean desde la representación de los sujetos corpóreos como esferas u ovoides egoiformes dotados de una superficie interna (cóncava) y otra externa (convexa). Y parece evidente que de la composición entre estas dos esferas no cabe esperar que las marcas de la esfera A puedan penetrar en la concavidad de la esfera B, o recíprocamente), porque esto es topológicamente imposible. Desde una superficie bilátera (con anverso y reverso) no puedo trazar con un lápiz una línea continua que, sin levantar el lápiz, pueda pasar del lado cóncavo de la superficie al lado convexo, o del anverso al reverso. Desde estos presupuestos los dialogismos son topológicamente imposibles.

Hemos sugerido la necesidad de romper la correspondencia heurística entre las esferas egoiformes y los sujetos operatorios. Si damos una torsión a la superficie esférica (o a una banda plana bilátera, con anverso y reverso), entonces podemos también trazar la línea continua porque la torsión ha transformado la superficie bilátera en una superficie unilátera, como la banda de Möbius, en el ejemplo más sencillo. O también, mediante la llamada botella de Klein, o dispositivo análogo, orientado a transformar la superficie bilátera en una superficie unilátera, por ejemplo, rasgando un rectángulo de la superficie esférica y pegando su cara cóncava con la cara convexa de la superficie esférica; o bien, perforando las esferas u ovoides con el vértice de otros ovoides torsionados para que puedan penetrar en la convexidad del otro, desgarrándola, caso de la botella de Klein.



Capítulo 3

Ego categorial

§1. El Ego gramatical y el Ego jurídico

1. El Ego gramatical, como primer analogado del Ego institucional

Como primer analogado del Ego consideramos a un Ego institucional, a saber, a aquel que se nos hace presente en la gramática de determinadas lenguas, aquellas que disponen de pronombres personales, entre ellos, el pronombre de primera persona: *Ego, Yo, Io, Ich, I...* Con esto queda dicho que no todos los lenguajes humanos disponen de pronombres personales de primera persona, como es el caso del lenguaje de los canacos melanesios, de quienes hablaremos más adelante. Los datos de la psicología evolutiva del lenguaje no pueden ser tomados como hechos significativos por sí mismos en relación con el orden de adquisición histórica (según la pauta de la «ley de recapitulación»), por cuanto tales hechos hay que entenderlos como incorporados a un proceso social-histórico y a la estructura de cada lengua. Que los pronombres personales, en español, aparezcan ya en la «etapa de las dos palabras» (a partir de los dieciocho meses) —los pronombres tónicos yo y tú, suelen aparecer en posición final absoluta dentro de la oración— no



significa que los pronombres personales hayan sido adquiridos por el *homo sapiens* en sus primeras etapas. En cualquier caso no se puede confundir el uso primario del «yo» con su uso maduro, que requiere la reciprocidad con el tú, y el juego del «yo del tú» y de los otros pronombres (el hijo de Guillaume sólo alcanzó el uso pleno lingüístico y gramatical de «moi» o de «je» a los diecinueve meses, a los veinte meses añadió «a moi», «a toi», «a lui», «a chacun»...).

La razón de tomar a la «gramática con pronombres personales», que no es universal a todas las lenguas, como campo en el que situamos al primer analogado del término Ego, es precisamente la identidad que tiene lugar en el pronombre personal entre la «palabra» y la «cosa». Porque ahora la palabra «Ego» deja de ser un mero símbolo convencional, utilizado para designar una «cosa», sino que es la cosa misma, es decir, el sujeto institucionalizado a través de la palabra, en cuanto es un Ego en proceso de delimitación ante los demás sujetos (que constituyen un grupo social en proceso histórico), precisamente mediante la utilización del pronombre personal en lo que tiene de afirmación, a veces enfática, de una subjetividad existente ante otras subjetividades reconocidas como funcionalmente (o esencialmente) idénticas a la suya, aunque existencialmente opuestas.

En el *habla (parole)* al pronunciar la palabra «Yo», en determinadas circunstancias (por ejemplo, cuando después de llamar a una puerta respondo a la pregunta que sale del interior de la casa: «¿Quién es?»), no estoy designando convencionalmente a la «cosa» o entidad que llama (como ocurriría si respondiera con mi nombre de pila: «Juan Sánchez»); estoy afirmando («reivindicando») esa entidad ante quien pregunta.

Mediante el pronombre personal estoy, no ya nombrando algo preexistente (ya Scaligero dudó de que el pronombre fuese «lo que se pone en lugar del nombre») sino ejercitando un momento interno de la existencia del sujeto que habla ante



otras personas, entre las cuales él se afirma como institución. Quien responde «Yo», además, no está manifestando sólo su condición de existente, de ser vivo, de mamífero o de hombre, sino también su condición de hispanohablante; si la respuesta hubiera sido «Ego» estaría manifestando acaso, en su tiempo, la condición de soldado romano. Por ello, quien escucha la respuesta a su pregunta, «¿Quién es?», ya sabe (aunque no identifique a Juan Sánchez por su voz, en sus componentes extralingüísticos) que quien le responde no es alguno de los trillones de trillones de «entes» que pueblan la Galaxia, ni siquiera «cualquiera de los seis mil quinientos millones de individuos humanos» amparados por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948. Sabe que es uno de los cuatrocientos millones de hispanohablantes, y por tanto que no es uno de los mil quinientos millones de chinos, ni uno de los ochenta millones de alemanes, &c. Es decir, recibe una respuesta de un sujeto institucionalizado como «Yo» a través del pronombre personal propio de una lengua establecida en el espacio y en el tiempo.

2. El Ego, como institución gramatical, no es una realidad ajena a las sociedades históricas que desarrollan una gramática

La Lingüística, como la antigua Gramática, es una disciplina «categorial», una disciplina dotada de un cierre más o menos precario. Así, el cierre de la Gramática tradicional, pero también el de ciertas teorías del lenguaje (como pudiera serlo la de Karl Bühler), sería mucho más débil —atendiendo a la cantidad de elementos extralingüísticos que utiliza— de lo que pudiera serlo el cierre de la Lingüística estructural, de Hjelmslev a Greimas (quienes deliberadamente se propusieron mantener sus análisis en la *inmanencia* del lenguaje de palabras analizado).



Es cierto que la ambigüedad de este rótulo («Lenguaje») explica en gran medida estas diferencias. Porque «lenguaje» se entiende muchas veces en sentido lato o amplio (lenguaje mímico, lenguaje musical y aún lenguaje arquitectónico); pero aún cuando se entienda en el sentido más estricto («lenguaje de palabras») se mantiene la ambigüedad objetiva y significativa a efectos del cierre gnoseológico (lenguaje fonético y lenguaje escrito, lengua —*langue* de Saussure— y habla —*parole*—).

En cualquier caso, y muy probablemente, la aparición del Ego en los lenguajes indoeuropeos en los cuales la Gramática se desarrolló como un metalenguaje de cada idioma (desarrollo al que contribuyeron de modo eminente otros idiomas, utilizados como metalenguaje en los procesos de traducción), pudo ser anterior a su reconocimiento como categoría gramatical, al menos si tomamos como criterio de tal reconocimiento la delimitación de la categoría gramatical de los pronombres personales. Una delimitación que difícilmente podría ser explicada en el «ámbito inmanente» de un lenguaje de palabras (en el sentido de lengua), si damos por cierto que ella hubo de tener origen en el ámbito de la palabra hablada, o incluso escrita, palabra que ya está necesariamente inmersa en la vida social (en la vida jurídica o en la vida política), o, para decirlo con Skinner, en la *conducta* de los sujetos operantes. En este caso de los pronombres, en la conducta de unos sujetos que actúan ante otros sujetos.

Lo que significa que será necesario tener en cuenta las transformaciones sociales (políticas, jurídicas) correspondientes para dar razón («extralingüística») del reconocimiento del Ego como pronombre personal en la gramática de una lengua dada.



3. La categoría gramatical «pronombre personal» es posterior a la lengua en la que se desarrolla, como metalenguaje suyo, la gramática

Ahora bien, ni Platón ni Aristóteles reconocieron en sus «teorías de las partes de la oración» los pronombres personales. Platón distinguió (*Sofista*, 26, 2) los nombres (*onoma*) de los verbos (*rema*) y de las conjunciones (como algunos traducen su *arthron*). Según Max Pohlenz, el retor Anaxímenes habría delimitado los *artra*, que englobarían a los artículos y adverbios, e incluso los pronombres (*antonimia*) y de aquí partiría Aristóteles. Según Pohlenz habría sido Zenón el Estoico el primero que vio en la división en partes de la oración un fenómeno puramente lingüístico (en su libro *Die Stoa*, pág. 44, dice Pohlenz: «Erst Zenon sah hier ein rein sprachliches Phänomen.») Zenón habría delimitado el concepto de parte de la oración y habría fundado su exposición sistemática distinguiendo las cuatro partes consabidas: *onoma*, *rhema*, *arthron*, *syndesmos*. Más tarde, Antipater de Tarso delimitaría los adverbios.

Sin embargo, la concepción de los pronombres como «términos que reemplazan al nombre», fue ya puesta, como hemos dicho, en entredicho, por Julio Cesar Scaligero en 1540 (*De causis linguae Latinae libri tredecim*, Lyon 1540). Entre los gramáticos españoles que rechazaron la categoría del pronombre figuran Francisco Sánchez de las Brozas y Bartolomé Jiménez Patón. Al atacar la definición del pronombre como un nombre vicario se señalaban al mismo tiempo tres oficios que le serían propios:

(1) Ante todo, el oficio de dirigir la atención sobre un objeto presente (algo muy próximo al oficio que Bühler atribuirá a los términos deícticos).



(2) Después, el oficio de reemplazar a algún nombre mencionado en el discurso, ya fuera antes del presente del hablante (función anafórica), ya fuera después (función catafórica).

(3) En tercer lugar, el oficio de figurar al lado del nombre («Yo, el Rey»).

Posteriormente se irán agregando otros oficios al pronombre (por ejemplo, el de función testimonial, el de función polémica...) y se irán distinguiendo diversas clases de pronombres, además de los personales: posesivos, reflexivos, interrogativos, demostrativos...

4. El pronombre personal Ego, según Bühler y Brugmann

Consideremos, para empezar por algo, aunque brevemente, algunas ideas lingüísticas de Karl Bühler, que son muy pertinentes para nuestro asunto principal, la institucionalización del Yo gramatical. Subrayaremos los tres puntos siguientes:

(a) En primer lugar el *hecho* de que Bühler comienza, sin duda, dando beligerancia al Yo, es decir, rompiendo el «tabú del Ego» —frente a los behavioristas— en la teoría del lenguaje. Pero, sin perjuicio de su reconocimiento, se diría que Bühler se apresura, con espíritu positivista, a limitar esa beligerancia y, por decirlo así, a neutralizar el protagonismo que el yo alcanza en las «especulaciones» filosóficas. (Sin duda, Bühler tenía en su cabeza no sólo a Kant o a Fichte, sino también a Husserl; en cambio, no parece tener presentes a los «psicólogos del Yo», tales como Wundt, James, Lipps o Freud.)

Su «neutralización» del protagonismo del Ego consistiría principalmente en considerar al Ego no ya como una clase unitaria de términos gramaticales, sino como un elemento más



de la clase de los *términos deícticos*, demostrativos *ad oculos* o *ad aures*. El Ego gramatical será visto como un deíctico (demostrativo). Lo cual quiere decir, sin duda, por otra parte, que Bühler se sitúa en la perspectiva del habla (*parole*), en la cual el yo, como sujeto hablante, es ante todo un eslabón de la *cadena* hablada, antes que un *paradigma*; condición que tampoco se le niega explícitamente.

El Yo, dice Bühler, pertenece al campo mostrativo del lenguaje humano, en el que también figuran otros deícticos distintos del Yo —lo que implica negar de plano cualquier supuesta posición privilegiada del término Yo (que correspondiera a la posición privilegiada que los psicólogos, como Wundt o James, atribuían al Ego)—. Bühler afirma que en el *campo mostrativo* del lenguaje humano ordinario, encontramos tres demostrativos que forman el «sistema de la orientación humana: *aquí-ahora-yo*.» Y aconseja que para analizar este sistema evitemos el peligro de caer en los «abismos filosóficos».

Los tres términos del «sistema» son interpretados, en efecto, como palabras que señalan el lugar, el momento y el emisor. Y como corroboración de su tesis (particularmente, la tesis de la afinidad *aquí-yo*) se apoya en la Gramática comparada de Brugmann-Delbrück, que establece que también los pronombres *yo* y *tú* habrían sido originariamente, al menos en parte, demostrativos: el griego *emou* podría corresponder etimológicamente al *ai* iranio o al *awa-h* (pág. 125 de Bühler). En armenio, según Brugmann, no se usa ningún pronombre demostrativo, sino un artículo personal, vinculado a la representación de la primera persona (s), de la segunda (d) y de la tercera (u); adheridos a un nombre, verbo o pronombre personal, funcionan como artículo personal: *ter-s*, «el señor aquí» (acaso también, «Yo, el señor» [«Yo, el Rey»]); *ten-d*, «el señor ahí» (o, «Tú, el señor» [*Da-sein*]).



Brugmann postuló en el indoeuropeo el «demostrativo con asterisco» **gho* (con el significado indiferenciado de «yo-aquí»), del cual saldrían dos derivados: el griego *Ego* (latín *ego*) y un *ho*, precursor de *hic*. En latín tendríamos ya *hic*, *ego*; en alemán, *hier*, *ich*.

(Advertiremos por nuestra parte cómo el tratamiento positivo gramatical del yo/tú no equivale sin más a «volverse de espaldas» a cualquier implicación extralingüística o trascendental —próxima a los «abismos filosóficos»— implicados en el *yo* y en el *tú*, puesto que es el análisis del lenguaje mismo el que nos remite etimológicamente al *Señor*, y por tanto al *Señor divino*, ya muy cercano al Yo trascendental, o a una prosopopeya suya.)

(b) En segundo lugar constatamos la apelación que Bühler hace —en su marcha hacia la positivización lingüística del Ego— a la distinción, muy endeble a nuestro juicio, entre *signos conceptuales* (signos que designan un mismo objeto, individual o abstracto) y *signos demostrativos de distintos objetos*. Este concepto de Bühler podría emparentarse con el concepto aristotélico de las *cosas homónimas*, no nombres homónimos: hay homonimia (dice Aristóteles, al principio de sus *Categorías*) cuando cosas distintas tienen un mismo nombre (puede verse nuestro artículo «Conónimos», en *El Catoblepas*, nº 67, septiembre 2007.) Dice Bühler: «Todos pueden decir *yo* y todo el que lo dice indica un objeto distinto de cualquier otro.» Pero esto mismo ocurre con *aquí*, *allí*, *ahora*.

Asimismo cabría asociar los signos demostrativos (deícticos, de Bühler), a lo que coetaneamente Bertrand Russell conceptualizaba como «particulares egocéntricos», es decir, signos que están significando en función del sujeto que está hablando. Una asociación que no equivale a una superposición estricta. «Aquí» es un deíctico, pero no es propiamente egocéntrico, al menos en sentido estricto, aunque el término



egocéntrico sea deíctico. Los vieneses (observa Bühler, por cierto, en los años del *Anschluss*) entienden por «aquí» a Viena, pero «aquí», para los berlineses, significa Berlín. El *aquí* implica la posición de quien habla, pero esta posición no es sólo la del *ego* individual, a lo sumo la posición del grupo o del *nosotros*, o ni siquiera eso, sino algo más impersonal y abstracto, como puedan serlo la ciudad de Viena o de Berlín.

Bühler, teniendo en cuenta los críticas del neopositivismo y del behaviorismo a lo que él llama signos demostrativos o deícticos, reconoce que el lenguaje científico (de las ciencias naturales) prefiere los «signos conceptuales» a los «signos deícticos», y justifica que se proceda en esas ciencias a suprimir de su lenguaje el yo y el tú, como palabras ociosas o vacías: «¿Para qué se quiere todavía el yo y el tú, si el mismo niño, para aprender a hablar, usa al principio su nombre propio [“Pedrito quiere el pastel”] en lugar de utilizar el término “yo”, mucho más difícil [“Yo quiero el pastel”]?»

Diríamos más, por nuestra parte: no sólo es más difícil, sino a veces menos mayestático: el jefe de la tribu de los sioux no dice a los blancos: «Yo os ordeno que salgáis de su reserva», sino «Nube Blanca ordena que salgáis de su reserva».

Pero otra cosa, dice Bühler, de lo que ocurre en el lenguaje científico, ocurre en el lenguaje coloquial (el «lenguaje ordinario hablado», es decir, el habla, la *parole*). Que es precisamente aquél del que se ocupa la teoría antropológica del lenguaje.

Según esto, lo que Bühler viene a advertir es que lo que en las ciencias naturales estaría justificado (eliminar el ego y el tú), estaría injustificado en las ciencias del lenguaje, en las cuales el yo es, ante todo, un pronombre de primera persona, «tan real en su campo como puedan serlo los átomos de carbono el Física o en biología». Bühler pretendía con ello desmarcarse de la metafísica («la época moderna, a diferencia de los mejores teóricos del lenguaje de la Antigüedad, ha metido en el significado



lingüístico *yo* demasiadas especulaciones metafísicas. Una vez liberados de ellas, no queda ahí ninguna mística», pág. 123). Sin embargo, de hecho, el tratamiento lingüístico que Bühler dio al *yo* en su teoría del lenguaje podrá ser tachado por los positivistas más estrictos de extralingüístico, por ejemplo, por los gramáticos estructuralistas, desde Hjelmslev a Greimas.

En cualquier caso, la «positivización del *yo*», tal como Bühler la emprende, implicándose con referencias extralingüísticas, no alcanza la fuerza necesaria para ocultar las potencialidades de los desarrollos trascendentes o transcendentales del *Yo*, supuesto que ellos no estuvieran a la base de la propia institucionalización gramatical de los pronombres personales. En efecto: ¿acaso la Lingüística puede dejar de lado la consideración, en cuanto *materiales lingüísticos* de su campo, de los textos bíblicos que, como los que hemos ya citado del *Éxodo*, atribuyen a Yahvé la respuesta: «Yo soy el que soy»? El análisis semántico de esta frase de un lenguaje, traducida posteriormente a múltiples lenguajes (por no decir a todos los lenguajes), desborda desde luego las categorías de la psicología y de la política y requiere asomarse a los «abismos metafísicos».

La positivización lingüística del *Yo* es necesaria pero no suficiente (la *reducción* del *Yo* a pronombre de primera persona no interrumpe la posibilidad de reabsorber este pronombre en otros contextos extralingüísticos). Aún reconocida la positivización lingüística, el análisis de las referencias extralingüísticas del lenguaje nos lleva necesariamente a considerar las implicaciones políticas y religiosas de expresiones lingüísticas, repetidas millones de veces, como las que se pronuncian en el *Credo*: «*Tu solus sanctus*», en el cual el *tú*, Dios, es presentado como el único santo y soberano, frente a las pretensiones de un Rey autócrata o de un Emperador.

(c) En tercer lugar señalaremos la debilidad del criterio que utiliza Bühler para caracterizar la distinción entre los «signos conceptuales» y los «signos deícticos». ¿Acaso los signos



deícticos no son también conceptuales (sino, por ejemplo, «intuitivos»)? Si así fuera estaríamos a dos pasos de la tesis que ya había sido defendida por Ambrosio de Salazar sobre el carácter asemántico de los pronombres: «pronombres son ciertas palabras que se dicen antes o después de los nombres propios o apelativos sin significación ninguna» (*Espejo general de la gramática...*, Ruán 1626, págs. 153-154). Consideramos el criterio de Bühler como inadmisibile; pues no se trataría de oponer conceptos a intuiciones, sino formatos conceptuales dados a otros formatos diferentes, por ejemplo (para hablar con Cassirer), *conceptos sustanciales* y *conceptos funcionales* (o de relación). El *yo* o el *tú* serían conceptos funcionales, o relaciones *características* de funciones con valores distintos según los valores de la «variable independiente», que podría venir dada por el valor del *tú*. Cuando digo *yo*, lo hago en función de un *tú* (o de un *ello*) —moviéndonos en el que llamamos eje circular del espacio antropológico, y a veces en el eje angular—, de un modo muchas veces enfático o relevante, como en la frase: «Ellos lo afirman, yo lo niego.» El enfrentamiento recae sobre la segunda frase, o «nexo», vinculada al pronombre *yo*, y es regido por la frase o nexo precedente (vd. Alarcos, *Gramática estructural del español*, §57).

5. *El Ego según la Gramática estructural: Hjelmslev, Alarcos*

Consideraciones análogas tendremos que hacer en torno al tratamiento gramatical positivo del *yo* en la Lingüística estructural, por ejemplo, la de la llamada Escuela de Copenhague. Nos referimos a la presencia del Ego en esta Gramática estructural, en cuanto lingüística que busca mantenerse en la más plena *inmanencia* de los sistemas lingüísticos, dejando al margen todo lo que sea extralingüístico (según un criterio dado de inmanencia).



Decía Hjelmslev en el editorial del primer número de *Acta linguistica* (1947), después de las interrupciones de la Guerra: «Entenderemos por *lingüística estructural* un conjunto de investigaciones [recherches] que reposan sobre la *hipótesis* según la cual es científicamente legítimo describir el lenguaje como si fuera *esencialmente* una *entidad autónoma constituida por dependencias internas*, o, en una palabra, una estructura.» Poco más adelante aclaraba que la nueva lingüística «niega el derecho a considerar al lenguaje como no siendo otra cosa sino una función biológica, psicológica, fisiológica o sociológica; no niega que el lenguaje juega estos papeles, pero no se aproxima al lenguaje desde fuera, sino desde dentro: es una lingüística inmanente».

Sin embargo, A. J. Greimas no parece distinguir bien el *cierre* lingüístico de la *inmanencia* lingüística: aunque el lenguaje léxico no admita ciertas referencias a *cosas* representadas en otro idioma, sin embargo, si la traducción es posible, se debe a que los signos representan extralingüísticamente cosas (por ejemplo, cosas dibujables en los Atlas lingüísticos, tales como jarros o arados, que constituyen el punto de comparación entre los términos de idiomas diferentes). En su *Semántica estructural*, Greimas ejemplifica los conjuntos cerrados lingüísticos, a nivel lexicográfico, con el diccionario unilingüe; lo que equivale al rechazo de definición de significados en el contexto de la relación signos/cosas (diríamos por nuestra parte: salvo que las *cosas* sean dibujadas por el propio autor nativo del diccionario).

Hjelmslev remataba su definición de lingüística estructural (refiriéndose a esa «clase de clases» que es la lengua, *langue* en el sentido de Saussure), y dejando de lado el habla, la *parole*, diciendo que el *habla* sólo le interesa gracias al hecho de que ella entra en los lenguajes de los que la lengua forma también parte. Y reafirmará que su hipótesis de considerar a la lengua como estructura, exige también tratarla como entidad autónoma, constituida esencialmente por *dependencias internas*.



La hipótesis implica, por tanto, que el análisis de esta entidad, la lengua, ha de permitir desgajar constantemente las partes que se condicionan recíprocamente, dependiendo las unas de las otras, y que no serían concebibles, ni definibles, al margen de las otras partes. Con esto se opone a cualquier otra hipótesis que anuncie o presuponga la existencia de «hechos» lingüísticos que preceden lógicamente a las relaciones que los enlazan mutuamente, puesto que quiere definir sus «magnitudes» por sus relaciones (según el modelo de las «definiciones implícitas» de Hilbert) y no inversamente: «Al realismo ingenuo que predomina en la vida cotidiana y que ha predominado hasta aquí en la Lingüística, oponemos la Lingüística estructural, como concepción *funcional* que ve en la función (en el sentido lógico matemático de este término), es decir, en las dependencias, el verdadero objeto de la investigación científica.»

Como hemos insinuado, acaso sea la «segregación» a la que la Lingüística estructural somete al *habla*, la razón por la cual en la *lengua* quedan desdibujadas algunas dependencias funcionales (conceptuales y significativas por tanto, como características de relaciones funcionales de dependencia) que son también propias del lenguaje. Que consta, como reconoce Hjelmslev, tanto de habla como de lengua, y que no se reflejan como dependencias funcionales entre las partes del sistema de la lengua. Hjelmslev dice en efecto (y en paralelo con Karl Bühler, a quien no cita, acaso porque considera a su teoría del lenguaje como extralingüística) que los pronombres (a los que caracteriza, siguiendo la tradición, por sus funciones anafóricas y deícticas, que también subraya Bühler, en su *Teoría del lenguaje*, §7) carecen de contenido significativo, es decir, de contenido semántico, y sólo tienen el oficio de «apuntar hacia otro». Hjelmslev cita en su apoyo la misma variabilidad de la significación de los pronombres (decía Bühler: «Todos los que dicen *yo* se refieren a objetos distintos») que parecen tomar todo su contenido léxico de contextos (de la lengua), lo que estaría



en la base de la teoría de Noran o de Jespersen, «y aún de la teoría de la *semeiosis* de Tyranno, o de esa *capacitas formarum* sugerida por Duns Scoto y adoptada en nuestros días por Viggo Brøndal».

«Las particularidades del pronombre [dice Hjelmslev dando forma gramatical a la idea de Bühler, de los significados no conceptuales o vacíos] se explican por el hecho evidente de que las palabras que pertenecen a esta categoría [entre ellas, yo, tú, nosotros, contigo...] no presentan ningún contenido significativo, ningún “contenido semántico”, en el sentido tradicional de ese término». Y añade: «Una simple observación muestra, en efecto, que el único contenido positivo que se puede encontrar en un pronombre es el que se encuentra ordinariamente en los morfemas. *Le contenu positif du pronom est purement morphématique*», concluye Hjelmslev («La nature du pronom», *Mélanges de linguistique...*, 1937, págs. 51-58).

Refiriendo esta concepción del pronombre a lo que aquí nos interesa (a los pronombres yo, tu...) habría que concluir que los términos *yo, tu...* son, en Lingüística estructural, términos vacíos de contenido semántico, puesto que su naturaleza morfológica los reduce a su papel de términos dependientes funcionalmente de otros términos del sistema (por ejemplo, Yo sería ante todo un término dependiente de morfemas verbales, pertenecientes a la categoría «persona verbal», por ejemplo en «canto»), o bien un término enfático «o de relieve»; en cuanto morfema extenso (es decir, que afecta a frases o nexos de longitud superior a la del sintagma), con rección heteronexal. Así, en la cadena formada por estos dos nexos: «Todos lo afirman, yo lo niego», el énfasis del segundo nexo, expresado por el pronombre Yo, es regido, exigido, por el nexo precedente (Alarcos, *Gramática estructural*, §57.)

Insistimos, por nuestra parte, que la condición «asemántica» (dentro de la estructura de la lengua) atribuida a los pronombres personales como *yo*, no excluye el *significado conceptual*,



aunque funcional y no sustancial, de la *característica* «yo» como función deíctica, en el habla (que a su vez está vinculada con el sujeto operatorio); pero el «vaciamiento» del contenido semántico del *yo* en el habla, y su reducción a la condición de nudo en el sistema de relaciones entre las partes de este sistema, corrobora la concepción del carácter no sustantivo del *yo* en el terreno antropológico, en el cual el *yo* sigue estando (frente a las metafísicas espiritualistas cartesianas) enteramente dado en función del *tú* o del *nosotros*, pero sin que de aquí pueda concluirse (a partir de una absurda contraposición entre conceptos e intuiciones) que «yo» carece de toda significación conceptual. (En la propia Glosemática los morfemas son considerados como exponentes en el plano de los contenidos o significaciones de los que se ocupa la llamada Pleremática.)

La «simple condición» del Yo como característica de un sujeto operatorio, que lo enfrenta «enfáticamente» a un *tú* en relación lógica de permutación, sustitución, reciprocidad, transitividad, &c. (dada siempre necesariamente en el contexto práctico de los sujetos corpóreos, entre los otros sujetos corpóreos de un círculo de nosotros: «Tú eres un yo ante mí, y yo soy un tú para ti») ya le confieren un significado semántico que no es sin duda el de una clase distributiva (sustancialista), pero sí el significado de característica de una función (o concepto funcional) *a la vez intralingüístico y extralingüístico*. Precisamente los pronombres personales se constituyen en el mismo proceso de involucración de las categorías lingüísticas con otras categorías extralingüísticas (sociales, políticas, religiosas).

Y todo lo anterior lo decimos sin perjuicio de que la categoría lingüística de *Persona* (en cuanto categoría pleremática dada, junto con otras tales como *aspecto*, *tiempo*..., entre las *exponentes* —los morfemas extensos o intensos—), es decir, como categoría distinta integrada por *constituyentes* (tales como raíces o derivativos) no haya de entenderse en Lingüística como algo que no tenga que ver, por ejemplo, con el sujeto



operatorio dotado de responsabilidad jurídica. «Persona», en Lingüística, es sin duda un morfema extenso, por ejemplo, la persona de la forma verbal *haces* es el morfema *es*, en tanto puede ser regido por el pronombre personal *tú* (tú haces) pero no por el pronombre *yo* o *él* (no cabe en español decir *yo haces* o *él haces*). La persona, como categoría morfemática se basaría en el contraste (intralingüístico) subjetividad/objetividad. En español hay tres personas, y por ello encontramos dos grupos de morfemas de personas: (1) personas no objetivas, (2) personas objetivas, y dentro de ellas, la tercera persona, que es impersonal; de aquí que los verbos impersonales, como *llueve*, se expresen únicamente en tercera persona (Alarcos, *Gramática*, §55 y §111).

En cuanto al pronombre, por ejemplo *yo*, no sería por sí mismo ni siquiera una palabra significativa, *nomina vicaria* (los antiguos gramáticos dirían, una palabra sincategoremática), aunque sea en compuestos tales como «mi yo» o «viva yo», sino una variante de un plerema constituido en español por el *concepto* [*yo, mío, mi, conmigo*] con supletivismo en los exponentes, y otro tanto habría de decir de [*tú, te, ti, contigo*]. Hjelmslev afirmaba, por su parte, que «*ego* et *tu* ne son que deux formes paradigmiques d'un même pronom» (*La naturaleza del pronombre*, pág. 58).

En cuanto pleremas (un concepto semántico), pueden definirse entre los pronombres personales dos clases de pleremas, designados como CN (C = caso, N = número): *Yo, tú*, comportan, en efecto, casos, y ambos números (*nos-otros, vos-otros*), que son en realidad compuestos y como tales rigen también género (G). En cambio, el plerema *él*, se designará como CNG, que distingue el masculino y el femenino (*él, ella*) y aún el neutro (*ello*), y se diferencia de los adjetivos por su carencia de artículo, como el que corresponde a la categoría de adjetivos (incluso egocéntricos), de forma CNAG, tales como *mío, míos, mías, mi libro, el mío...*



Podríamos concluir que ni la Lingüística antigua, ni la estructural, ofrece el menor indicio de que pueda hablarse de un «yo individual corpóreo» absoluto que, sumado con otros, pueda formar la «clase de los egos». La Lingüística estructural se ocupa del Ego que aparece en las lenguas, al margen, al parecer, de toda implicación trascendental. Lo que no implica, sin embargo, que quede cortada toda relación. Las propias lenguas están dadas históricamente, como partes de operaciones de sujetos humanos, en contextos que desbordan su subjetividad.

6. El Ego como característica de una función lingüística, desborda el campo del psiquismo subjetivo

La institución del Ego gramatical demostraría que el término Ego (ya sea visto como un deíctico, ya sea visto como un morfema extenso), en cuanto pronombre personal, no se define por criterios extralingüísticos, como tampoco el género femenino (gramatical) se define por el sexo, sino por su posición en el entramado de un lenguaje muy evolucionado, puesto que el lenguaje de los contemporáneos primitivos no contiene el yo.

Ego no es por tanto un término meramente expresivo de alguna «realidad prístina» considerada como íntima, identificable con el Ego vulgar, pero también con el ego autista o metafísico de Schubert-Soldern o de Max Stirner, puesto que él está vinculado con el *tú*, con el *él*, con el *nosotros*... Y tampoco puede decirse que *yo* sea un término vacío de significado, puesto que es un concepto funcional, es decir, la *característica* de una función, característica verbalizada en un término sincategoremático, sin significado por sí mismo, pero que unido a otros significados (como valores de la variable independiente) nos remite a un significado propio, el valor de la función. «Yo», como concepto funcional, está en función de *tú* o de *él*, y esto significa que no



es un concepto psíquico sustancialista, expresivo, sino más bien un concepto representativo (sin perjuicio de que en el habla pueda arrastrar funciones expresivas), un concepto universal cuyo correlato son los sujetos homónimos que responden *yo*, aunque sean distintos unos de otros, frente a *tú* o a *él*.

Ateniéndonos a su contenido representativo, «ego», como morfema, nos remite a una estructura que desborda al sujeto individual asociado al *yo* vulgar, y lo desborda indefinidamente. La importancia del análisis del ego como institución lingüística puede cifrarse en su capacidad para desvelarnos en el mismo morfema *yo* los componentes trascendentes o extralingüísticos del pronombre.

7. La lógica de los pronombres

Los sujetos humanos ($S_1, S_2, \dots S_n$) que utilizan el mismo pronombre personal «yo» podrán ser considerados como homónimos, porque figurando siempre como entidades numéricamente distintas, sin embargo asumen el mismo nombre (si interpretamos el «yo» pronunciado por el sujeto como nombre que éste sujeto se aplica a sí mismo en exclusiva).

Pero entonces, recíprocamente, ¿no habría que concluir que el *yo* es un término equívoco, puesto que unas veces significa Juan Sánchez y otras veces José Pérez?

Sin embargo, ¿acaso no podría interpretarse el *yo* como denominación de una clase distributiva («yo» es la clase de los hispanohablantes), de suerte que los sujetos que lo utilizan reprodujeran este *yo* específico (con su diferencia numérica)? Estaríamos en el caso del nombre específico de la clase «monedas de un euro» que se aplica a cada una de las singularidades constituidas por las monedas de un euro.



Pero la situación del yo es distinta de la de las monedas de un euro. Porque la clase «monedas de un euro» es distributiva: cada una de sus monedas tiene una realidad independiente de las demás, aunque sea indiscernible de ellas en el contexto ordinario del mercado (en lugar de esta moneda de un euro puedo utilizar esta otra, sin confundirla; es decir, deben existir criterios de discriminación, porque las monedas son distintas para hacer posible la adición: 1 euro + 1 euro = 2 euros; y para no transformar un pago de dos euros por la utilización sucesiva de una misma moneda). Pero el yo se distribuye entre los sujetos, de modo «individualista». Cuando el sujeto 1 asume el pronombre yo, no deja «intacto» al sujeto 2, aunque éste también haya asumido el yo. Ni tampoco el yo-sujeto 1 se acumula al yo-sujeto 2, porque $oi_1 + yo$ no es igual a dos yo, sino a un nosotros. Cuando el sujeto 1 dice yo, el sujeto 2 que también dice yo se constituye inmediatamente como un tú frente al yo primero, y recíprocamente. Y así sucesivamente con los demás pronombres. Y correspondientemente los sujetos yo, tú... nosotros, no se reúnen como elementos de conjuntos aditivos, puesto que las relaciones específicas entre ellos cambian: si yo estoy aquí tú estás allí, &c.

Esto quiere decir que la unidad de los egos no es la unidad de una clase lógica distributiva, sino acaso la unidad de una relación funcional entre $S_1, S_2, S_f, \dots, S_n$, cuya *característica* (sincategoremática) fuera precisamente «yo» y cuyos *valores* fueran yo, tú, el..., pero no muchos más valores, puesto que las gramáticas no poseen tantos pronombres personales. La interpretación de la unidad entre los yo como una unidad funcional excluye la interpretación «individualista» del yo: el yo no podrá ser un sujeto individual distributivo, sino, por de pronto, un sujeto entre otros sujetos diferentes. De este modo el yo presupone una pluralidad de sujetos corpóreos M_i , pero no acumulables de modo aditivo o sumatorio, sino de forma que cuando yo es percibido por otro yo (es decir, desde M_2



aparece como un tú, como un él, y a la vez todos los diferentes conceptos de $yos\ M_1, M_2$, mantienen relaciones de simetría, reciprocidad, transitividad, &c., es decir relaciones reguladas por una lógica M_3).

Desde el punto de vista filosófico cabría concluir que la importancia que hay que atribuir al ego gramatical (en cuanto vinculado al tú, al él, al nosotros, &c.) reside en la virtualidad de su concepto para desplegarse como una idea trascendental, según la extensión de los «ellos» y de las «cosas» del Mundo; virtualidad que se manifestará fundamentalmente por los cauces teológico políticos, en los cuales el yo, el tú o el nosotros gramatical aparecerá aplicado a un Dios creador o gobernador del Universo. O dicho gramaticalmente: a las frases de una lengua en las cuales los pronombres personales son atribuidos a un Dios que también se comporta como una persona individual (en el Antiguo Testamento) o como un «nosotros» personal (en el Dogma de la Santísima Trinidad).

8. El Ego jurídico

Dos palabras sobre el ego jurídico, destinadas a cumplir con un trámite sistemático, a sabiendas de que la cuestión requiere un tratamiento mucho más detallado, que aquí no podemos emprender.

En los ordenamientos jurídicos, la figura del Ego (generalmente en la forma del sujeto egoíforme) alcanza una importancia excepcional, tanto en el derecho civil, como en el derecho penal y procesal.

Es cierto que un ordenamiento jurídico, en cuanto sus normas son universales, no contiene en general nombres propios, y por tanto tampoco pronombres (en la Constitución española de 1978 tan sólo aparece citado el nombre propio de



don Juan Carlos de Borbón). En el derecho civil los pronombres pueden en general ser sustituidos por nombres propios (Cayo, «Ticio»...).

Sin embargo, en la prueba testifical *ad oculos* (en la prueba ocular) el yo del testigo no puede ser sustituido por su nombre propio. Si el juez pregunta al testigo Juan Sánchez: «¿Usted vio al acusado aquí presente clavar el puñal al difunto José Pérez?» El testigo no puede responder: «El ciudadano Juan Sánchez vio a este individuo clavar el puñal al ciudadano José Pérez.» Porque si respondiera en esta forma «protocolaria» (en el sentido de las proposiciones protocolarias de Neurath), su testimonio tomaría la forma de una proposición que debiera ser probada a su vez, mientras que la respuesta «Yo lo vi» es ella misma la prueba (o una parte interna de la prueba). Ciertamente que el testimonio personal (mediante el *yo*) del testigo ocular no prueba más que su nombre. De hecho, el procedimiento suele requerir más de un testigo («dos testigos contestes que declaren por cuenta propia», de la Partida III, título XVI, leyes 29-31). Además, el testigo (que puede ser falso) requiere acreditar su capacidad (suelen excluirse los locos o dementes, ciegos o sordos, en las causas pertinentes, menores de 14 años...). Pero la utilización del pronombre *yo* en el testimonio compromete a la persona mucho más que la utilización de su nombre: el perjurio se deriva de la utilización del *yo*, mientras que la utilización del nombre sólo podrá argüir falsedad o error. El «yo» pronunciado por el testigo, lo *identifica* (numéricamente) tanto o más como podría identificarlo su ADN y además, y sobre todo, lo compromete en el proceso judicial.

Un testamento ológrafo puede comenzar así: «Yo, Juan Sánchez...», es decir, por el pronombre personal como apoyado (no sustituido) por el nombre. Cuando se autentifica el nombre, como escrito por él y no por terceros (aunque ello no sea prueba), el pronombre no desaparece. Pero aunque no hubiera prueba el *yo*, Juan Sánchez, transforma el testimonio en una declaración



con intención de original auténtico; si el Yo se suprime «Juan Sánchez» podría interpretarse como copia, en el mejor caso, indiscernible.

§2. El Ego psicológico

1. Narciso, como institución positiva del Ego, distinguida del concepto psicológico vulgar de «narcisismo»

El llamado Ego psicológico, del que hablaremos aquí, lo consideramos en lo que tiene de Ego categorial institucional. Por ello, el Ego psicológico al que nos referimos es el Ego tal como es tratado por los psicólogos del Ego en cuanto cultivadores de una disciplina que no quiere ser meramente literaria, y menos aún filosófica, epistemológica o metafísica, sino como una disciplina científica, acaso como una tecnología, pedagógica o psiquiátrica (como una psicoterapia, un psicoanálisis o una tecnología de autoayuda, orientada al incremento de la autoestima del Ego).

Según esto, el Ego psicológico no por ello deja de ser un ego institucional, en la medida en la cual los componentes que suelen sobreentenderse como más genuinamente o puramente psicológicos (los secundogenéricos, introspectivos...), como pueda serlo el confuso concepto del componente puramente psicológico de la «autoestima», sean también instituciones, y a veces constituidas en torno a componentes primogenéricos y no puramente psicológicos (segundogenéricos). Tal es el caso de lo que venimos llamando «ego diminuto».

Y como prototipo del yo diminuto —sin perjuicio de la alta autoestima, en el sentido psicológico puro, que pueda alcanzar (el concepto de autoestima, al mantener indeterminado su contenido, cubre tanto a la cualidad del paranoico que se



cree «Rey del Universo» como al que se siente «realizado» mediante la adquisición de piso y automóvil)— podría considerarse a Narciso, como institución, y no sólo como figura psicológica, dibujada por Ovidio en sus *Metamorfosis*. Ovidio traza la figura de Narciso (el «modelo Narciso») haciéndolo girar en torno a su subjetualidad corpórea, nada introspectiva (segundogenérica), puesto que ella sólo se reconoce en el reflejo de su cuerpo primogenérico en la laguna, y sin que ello signifique algún tipo de autismo de fondo, puesto que Narciso presupone, como todos los egos, a otros egos que contemplan a su vez la belleza de su cuerpo (en un *acuerdo* terciogenérico), comenzando por la ninfa Eco. Por ello, la figura de Narciso, como institución o modelo específico cultural (en literatura, en pintura, en escultura, en teatro...), se desdibuja cuando se generaliza a contenidos no corpóreos del ego, cuando se extiende el concepto de «narcisismo» (como ya lo hizo Freud, por ejemplo) al divismo de los artistas enamorados de su obra (pero Pigmalión no es Narciso), a la egolatría de los dioses o de los reyes autócratas (pero Yahvé no es Narciso, ni lo es Luis XIV cuando dice: «El Estado soy Yo») o incluso al chovinismo, como «narcisismo de los pueblos».

Narciso no es tampoco un ego psicológico embrionario, en el que todavía no se hubiera diferenciado el Yo del Ello (lo que Freud llamó «narcisismo primario»); es un ego institución que, por lo tanto, presupone el reconocimiento previo de otros egos que lo contemplan: Narciso es una institución «especulativa» (que se alimenta de espejos), no es una institución activa (como la egolatría, que necesita de los otros egos y de sus obras no tanto para verse reflejado en ellas, especulativamente, sino para imponerles su obra o su voluntad).

Narciso, como institución específica, no es un modelo genérico capaz de cubrir cualquier forma de egocentrismo. Por ello podemos concebir a Narciso como prototipo de ego diminuto, situado en las antípodas del Ego trascendental. A



Narciso lo reconocemos hoy, en la sociedad industrial, por ejemplo en la institución del llamado «culturismo de gimnasio», que permite al ego diminuto del atleta alcanzar una altísima autoestima psicológica; más dificultades suscita la institución de Narciso como modelo de la llamada «cirugía estética», que los psicólogos suelen interpretar como orientada al incremento de la autoestima, ignorando acaso otros componentes prácticos (más «adlerianos» que «freudianos») muy importantes que orientan esta cirugía en ascenso a la seducción o a la dominación de los demás.

2. El Ego psicológico como contenido de la categoría gnoseológica «Psicología con Ego»

Obviamente, cuando hablamos del Ego psicológico como «Ego del que hablan los psicólogos profesionales» (por analogía a cuando hablamos del átomo físico como «átomo del que hablan los físicos»), tendremos que referirnos a aquellos psicólogos que, frente a los que cultivan la «Psicología sin Ego», se ocupan del Ego como campo de su investigación. Dejamos de lado, por tanto, a los psicólogos que consideran el Ego como una figura ajena a su campo de investigación, como figura más propia de la metafísica, de la religión, de la filosofía o de la «literatura». Porque para la Psicología sin Ego, el Ego, en Psicología, vendría a representar algo así como lo que representó el flogisto para la Termodinámica del siglo XVIII.

Como es sabido, y tras la época de la hegemonía de la Psicología objetiva, volvió a reclamar sus derechos la Psicología del Ego (denominada también Psicología de la conciencia, Psicología cognitiva, Psicología de la personalidad, Psicología de la mente...). Una Psicología que, en cualquier caso, nunca habría desaparecido.



A fin de acotar un dominio tan extenso como el de la Psicología del Ego nos atendremos, a título de «muestreo», a algunas escuelas o tradiciones muy relevantes, originadas durante el último tercio del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, que o bien mantienen la pretensión de ajustarse a los métodos académicos de la ciencia empírica (como Psicología experimental, de laboratorio...) o bien mantienen la pretensión de obedecer a los cánones de la práctica clínica, entendida generalmente en el sentido de la Medicina, por ejemplo, exigiendo a sus cultivadores la condición de médicos facultativos.

Entre los psicólogos experimentales consideraremos, ante todo, a título de primera figura, a Guillermo Wundt (1832-1920), generalmente tenido como fundador del primer laboratorio de Psicología experimental (Leipzig 1879). La doctrina de Wundt sobre el Ego tuvo una influencia decisiva sobre los psicólogos posteriores, muchos de ellos discípulos directos o indirectos suyos. Podríamos tomar la teoría del Ego de Wundt como prototipo o canon del «Ego de los psicólogos», un Ego que, por el prestigio que la ciencia psicológica no afectada por el tabú del Ego alcanzó, influyó notablemente en la literatura y en la vida corriente.

Entre los psicólogos del Ego que de un modo u otro podrían considerarse como herederos de la Psicología de Wundt, citaremos a otros grandes teóricos del Ego, como William James (1842-1911), como Teodoro Lipps (1851-1914), Oswald Külpe (1862-1915); también cabría citar a Hugo Münsterberg (1863-1916), a Christian von Ehrenfels (1859-1932) y la *Gestaltpsychologie*, &c. No tenemos espacio para tratar de la presencia de estos conceptos de Ego en la «Psicología normalizada» en manuales académicos de la primera mitad del siglo XX, como los de Aloys Müller o de Juan Lindworsky S.J.



Entre los psicólogos prácticos o clínicos del Ego habrá que referirse obligadamente a los psicoanalistas (Freud, Adler, Berne...), cuyas doctrinas han alcanzado la hegemonía, a veces en régimen de monopolio, en la novela, en el teatro, en la pintura, en la escultura, &c. Mientras que el Ego de los psicólogos se mantuvo siempre en recintos universitarios y muchas veces ni siquiera salió de ellos, el psicoanálisis soportó la consideración de disciplina «heterodoxa y marginal». Freud ya abordó este asunto en un artículo de 1919, «Sobre la enseñanza del Psicoanálisis en la Universidad», publicado en una revista húngara y traducido al español en *Esquema del psicoanálisis y otros escritos* (Alianza Editorial, Madrid 1975, págs. 350-354).

3. El Ego psicológico, en la psicología de Wundt, desemboca en un Ego metafísico-trascendental

Señalemos los puntos de la psicología de Wundt que más interesan a nuestro asunto.

Ante todo, su concepto mismo de Psicología, expuesto en su *Einführung in die Psychologie*, tomo primero de *Psychologie un experimentelle Pädagogik* (1913), como referido al campo de la *experiencia interna*, o, más precisamente, de la *experiencia inmediata* (en un sentido marcadamente positivista).

Wundt parte del supuesto de que la *experiencia* es única, tanto si se trata de la *experiencia externa* (la experiencia de los *objetos* de las ciencias físicas, biológicas, &c.) como si se trata de la *experiencia interna*, considerada por las ciencias psicológicas. Propiamente hablando no habría, según Wundt, dos experiencias, sino solamente una, aunque esta última experiencia pueda ser considerada desde dos puntos de vista: el de la *experiencia interna* y el de la *experiencia externa*. Pero estas dos perspectivas no nos conducen a dos objetos distintos, sino a dos perspectivas diferentes, correspondientes al sujeto y



al objeto. Las Ciencias de la Naturaleza consideran a los objetos de la experiencia como independientes del sujeto (excluido por abstracción): por tanto, las ciencias de la naturaleza se apoyan en una experiencia *mediata*, pues se presupone que siempre está actuando el sujeto en la experiencia. La Psicología *investiga el contenido total de la experiencia en su relación con el sujeto*, y las determinaciones que en aquella proceden de éste. Por ello será más preciso decir que el objeto de la Psicología es la *experiencia inmediata*.

La afinidad de esta idea de Wundt con la idea de una Fenomenología pura, tras la *εποχή*, de Husserl, nos parece incontestable. Una piedra, dice Wundt, es asunto tanto de la Geología como de la Psicología; sólo que el geólogo la considera desde la experiencia mediata, y el psicólogo desde la experiencia inmediata. La Psicología se ocupa, por tanto, dice Wundt, de los *contenidos de conciencia*, tal como se manifiestan a la introspección (muy peligrosa, sin duda, por lo que será preciso vigilarla) o por la extrospección (en tanto ella puede apreciar fenómenos relacionados con el sujeto). Los contenidos de conciencia constan, por análisis, ante todo, de *elementos* (sensaciones —presión, calor, frío...— y sentimientos —placer, dolor, excitación, depresión—). Las sensaciones y los sentimientos tienen en común su condición de magnitudes (intensionales) y de cualidades diferenciadas (colores, sonidos), en el sentido de J. Müller. Pero en las sensaciones la variación en intensidad no lleva a un cambio de cualidad. Otra cosa ocurriría en los sentimientos (un incremento de intensidad del placer lleva al dolor).

Los elementos se combinan de muchos modos. Las sensaciones se combinan en representaciones intensivas, sin orden fijo, y extensivas, con orden fijo (como ocurre con las espaciales y las temporales). Los sentimientos se combinan en sentimientos complejos, de poca duración e intensidad, o de sentimientos intensos que forman un todo (emociones).



Cuando la emoción determina un cambio de estado del sujeto, sobre todo si va acompañado de un movimiento corporal, se llama *voluntad*.

Representaciones, sentimientos complejos, emociones y procesos de voluntad son formaciones psíquicas de primer grado. Las combinaciones de estas formas psíquicas de primer grado dan lugar a combinaciones de segundo grado llamadas conexiones de formaciones psíquicas. Wundt hablaba de una química mental, mejor que de una mecánica mental. Y admitía que ya en los protozoos encontramos indicios de conciencia (por ejemplo, ellos huyen del enemigo). El instinto es una acción impulsiva, no un tejido de reflejos. La psique animal y la humana se diferencian en las funciones aperceptivas, que faltan o son rudimentarias en los animales (que sólo tienen asociaciones). Pero las diferencias son de grado, aunque el Ego es más propio de la psique humana.

La voluntad desborda las formaciones psíquicas y actúa como proceso unificador de la conciencia, enlazando representaciones y estados emocionales. La *voluntad* que logra, por la *atención*, elevar un contenido oscuro de la conciencia (por ejemplo una representación) a la condición clara y distinta, es la *apercepción*. Si la atención es pasiva, los cambios son procesos asociativos; si es activa, los procesos son aperceptivos (imaginativos o lógicos).

Los contenidos de conciencia (que constituyen el campo de la experiencia psicológica) nos remiten, según Wundt, a la *conciencia*. Pero la conciencia no es una sustancia. Wundt propuso la sustitución del *sustancialismo* de la conciencia (tipo cartesiano) por un *actualismo*, es decir, por una definición de la conciencia como la función de enlace de los contenidos psíquicos. «Entrar en la conciencia un contenido psíquico» significa «entrar en enlace con otros». Lo inconsciente, respecto a un contenido, es aquello que no entra en enlace con otros contenidos.



La conciencia tiene grados. Los contenidos de conciencia pueden ser más o menos conscientes, hasta llegar a aquellos que constituyen la autoconciencia o conciencia de nosotros mismos (es decir, *sentimientos* de tensión y excitación característica de los procesos volitivos, y sentimientos cenestésicos o sensaciones orgánicas). Wundt ve en Aristóteles el precursor del actualismo (frente al sustancialismo); también apreció en Hume o en Kant los rasgos de la concepción del alma como «diversidad de sucesos entrelazados entre sí». En el momento de explicar las conexiones entre los diversos campos de la experiencia, heurísticamente, Wundt se inclinó por el esquema del *paralelismo psicofísico*, lo que equivalía a alejarse de la cuestión de las relaciones causales entre «cuerpo» y «espíritu», apelando a una causalidad psíquica inmanente, que considera a la vida psíquica como a un todo cerrado, que se explica por determinaciones inmanentes (una suerte de cierre fenoménico).

La autoconciencia es pues, según Wundt, un proceso volitivo: es el proceso volitivo de la percepción que se contrapone a las representaciones apercibidas (a los objetos). En la apercepción es en donde se separan sujeto y objeto.

Ahora bien, y yendo a lo que nos interesa: el yo es el núcleo de la autoconciencia, el yo es sólo el sentimiento de coherencia de los procesos volitivos aperceptivos, y por ello el yo es continuo y permanente (en el sentido del actualismo).

Pero Wundt extendió también, como es sabido, la Psicología a las formaciones de la conciencia colectiva o «espiritual», que abría el campo de la Psicología de los Pueblos al análisis del lenguaje, del mito y de las costumbres (la Psicología de los Pueblos se confunde aquí con la Etnología). Wundt se ocupó especialmente de la religión, y distinguió, desde una perspectiva evolutiva, cuatro épocas: una primera época indiferenciada; una segunda época totemista, una tercera época, la de la religión de los héroes y de los dioses, y una cuarta época de la religión de la humanidad, de las religiones universales, cristianismo,



islamismo y budismo. Pero lo que más nos interesa destacar aquí es que con su concepción de la Psicología como *análisis de la experiencia total inmediata* Wundt dejó abierta la cuestión filosófica (o metafísica) de la relación entre la experiencia inmediata con la experiencia de las ciencias naturales, es decir, la cuestión de la disyuntiva entre el idealismo o el realismo (materialista o espiritualista).

Wundt se inclinó por el realismo, y resolvió la disyuntiva por la vía de una suerte de monismo voluntarista en el que espiritualismo y materialismo convergen o se refunden de un modo que recuerda a Schopenhauer, pero en clave empírica, positiva. *La conciencia va unida a la materia en una realidad única, pero sólo se manifiesta a través de los vivientes.*

La realidad única es, desde el punto de vista objetivo, movimiento, y desde el punto de vista subjetivo es un conjunto de cualidades. Podríamos decir que lo psíquico (no reducido al Yo) es el contenido de la experiencia inmediata, que es sin duda un *primum cognitum*. La realidad será lo que la conciencia sea, es decir, un complejo llamado voluntad, entendida como acción pura. Más exactamente, una pluralidad de unidades de voluntad individual concebida en principio como pluralidad distributiva, pero de suerte que los yoes se enlazaran después en unidades que surgen de la voluntad, y que son presentadas por Wundt de una manera análoga a las mónadas de Leibniz. Por ello —dice Wundt— la Naturaleza puede considerarse como precursora del Espíritu.

Los resultantes de los enlaces establecidos entre los yoes individuales se organizan en unidades superiores de voluntad que constituyen *una unidad suprema de voluntad* (diríamos por nuestra parte: una unidad atributiva a la que llamamos Dios).

Vemos así cómo Wundt, que comienza sus análisis del yo como psicólogo, acaba recuperando (sin olvidar a Schopenhauer, Hegel, Kant o Aristóteles) el Dios de Moisés, a Yahvé.



Concluimos suscitando la cuestión acerca de si el Yo de Wundt es realmente un *primum cognitum* o bien si no está prefigurado por esa voluntad atributiva que lo determina como tal.

4. El Ego psicológico de W. James acaba tomando contacto con el mundo trascendente (metapsíquico) de los espíritus

Diremos dos palabras sobre el Yo tal como aparece tratado, ante todo, en *The Principles of Psychology* (1890) de William James (1842-1910).

James entendió la Psicología como ciencia natural, y llevó a cabo en 1875 investigaciones de Psicología experimental, en un local de la Escuela científica de Lawrence, en Harvard.

También para James la Psicología, como ciencia natural, es un cuerpo provisional de verdades relativas a los «estados de conciencia». James se acogió a la idea, tomada de Spencer, de la adaptación de las «relaciones internas» a las «relaciones externas», y consideró a la vida mental como un todo unitario, y no como un mero agregado de «hechos de conciencia».

No existen en realidad, según James, hechos de conciencia aislados, sino siempre enlazados en una *corriente de conciencia*, muy próxima al Yo. Y el Yo, dice James, es un hecho, no una teoría. Por otro lado, y para decirlo con propiedad, la Psicología no estudia la conciencia, sino la conciencia personal. Sin embargo habría que matizar: la conciencia, más que personal, tiende a ser personal, pero no lo es necesariamente, y la mejor prueba son los hechos patológicos en los cuales la conciencia aparece perturbada. En cualquier caso, James tendió a ver la conciencia como conocimiento, y no consideró a los contenidos afectivos como originarios.

Suele decirse que James es el primero de los psicólogos que dedicó explícitamente un capítulo (en sus *Principios de*



Psicología) al estudio del Yo. Ahora bien, el Yo individual es ante todo un Yo empírico, objeto de estudio de un sujeto cognoscente permanente e idéntico. Este sujeto cognoscente es el *Yo puro*. En todo caso, el Yo, tal como lo entiende James, no es el agente de los actos atribuibles al sujeto, como lo demuestra su llamada teoría periférica de las emociones (nos entristecemos porque lloramos, nos enfurecemos porque nos golpeamos, nos volvemos temerosos porque temblamos, pero no lloramos porque nos entristecemos, &c.), lo que constituye el sentimiento es su expresión fisiológica, y la percepción de la conciencia de esa expresión es el hecho psíquico de la emoción o del sentimiento.

¿Hay además del Ego empírico un Ego trascendente? El Yo es a la vez mío y extraño a mí; el yo cognoscente o puro es solamente un aspecto del Yo empírico. James distinguió entre un yo material (el Yo de mi cuenta corriente, el de mis trajes), un yo social y un yo mental. Pero James termina afirmando que el Yo empírico y el Yo puro son lo mismo (*Psicología*, cap. 12). El Yo puro permanece en la corriente de conciencia: «Alma», «Yo trascendente», «Espíritu»... son nombres que expresan la realidad disociada de la corriente de conciencia. En realidad, William James, siguiendo el camino de William H. Myers (1843-1901) termina reconociendo una suerte de metapsíquica (aunque muy discretamente, al menos en su obra fundamental, *Sobre las variedades de la experiencia religiosa*), la metapsíquica ligada al espiritismo (véase «Espiritismo y religión. La experiencia religiosa de W. James», cuestión 7 de mi libro *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid 1989, págs. 273-283).

Erik H. Erikson ha interpretado, desde una perspectiva psicoanalítica, el famoso sueño que William James tuvo en San Francisco el 14 de febrero de 1906, y del que ofreció un detallado informe como experiencia en la que se constatan «las características de una confusión de identidad aguda



[del Yo], la discontinuidad de tiempo y espacio; el crepúsculo entre vigilia y sueño; la pérdida de las fronteras del ego, y con ello, la experiencia de “ser soñado” por el sueño, más bien que la de tener activamente ésta». Erikson subraya (sin duda inspirado por el «sueño de Irma» de Freud, interpretado como sueño de identidad de quien está descubriendo un nuevo mundo, el del significado de los sueños) que James tuvo este sueño durante un periodo en el que estaba intentando salirse de los límites de la «Psicología natural», a fin de comprender ciertos estados místicos en los que el hombre trasciende sus propias fronteras. En nuestros términos: el proceso de metátesis del Ego categorial al Ego trascendental, envuelto en las nebulosas del espiritismo.

Concluimos: el Yo de James, prototipo de «constructo de psicólogo», no es desde luego un Yo empírico, natural, introspectivo, intimista; es un yo construido según la institución propia de una teoría lógica, tributaria además del espiritismo. Y ello suscita la cuestión de las fuentes de esto que James llamó el «hecho del Yo». ¿Acaso estas fuentes no son las propias de un hecho institucional, histórico, humano, y no las fuentes de un hecho biológico, natural? Un hecho institucional cuya verdad quedaría justificada dentro de la concepción filosófica de James por los *servicios pragmáticos* que el hecho del yo presta a los individuos humanos que viven en sociedad. Porque la prueba última de la verdad (pensaba James, siguiendo a Peirce) es sin duda la conducta que dicta o inspira. La verdad no es una adecuación de la mente a la realidad, ni de la mente consigo mismo (coherencia). Algo es verdadero si funciona, si nos lleva a otras experiencias. El yo funciona como organizador de nuestras vidas humanas terrenas, y nos lleva a nuevas experiencias fuera del campo categorial de la persona humana, experiencias metapsíquicas, a saber, las que nos describen los espiritistas.



5. T. Lipps: *el Yo y su proyección (o empatía) que culmina en la posición de un yo trascendente*

Teodoro Lipps (1851-1914), profesor en Munich, y autor entre otras obras de un *Leitfaden der Psychologie* (3ª ed., 1909), aún partiendo de Wundt asumió una orientación peculiar (que Wundt definiría como «inclinación especulativa creciente hacia el análisis de los conceptos»).

La Psicología, según Lipps, no estudiaría los objetos (*Gegenstand*) de la conciencia (por ejemplo, el árbol que percibo), sino los contenidos (*Inhalten*) de conciencia. Lipps considera como «psicologismo absurdo» la tesis de la identificación del objeto y del contenido de conciencia (tesis que habría sido sostenida por Berkeley en su *esse est percipi*).

Los contenidos, experiencias o vivencias (*Bewusstseinerlebnisse*) se combinan unas con otras. La tarea de la Psicología no es meramente descriptiva [como querría serlo la Fenomenología de Husserl] sino explicativa causal. Pero una tal explicación sólo podría tener lugar en el supuesto de que existiese un sustrato en el que se soportan las experiencias de la conciencia. Contra el actualismo de Wundt, Lipps reivindicó de algún modo una suerte de sustancialismo referido a una sustancia que no sería, en todo caso, el cerebro, sino el Alma (*Seele*).

La Psicología se ocupa ante todo de las conciencias individuales, pero también hay que reconocer una Psicología de los Pueblos, como también hay una Psicología de los animales o de los niños.

Ahora bien, según Lipps, lo primero que encontramos en la conciencia es el Yo. Esta es acaso la tesis más ambigua de Lipps, cuando la analizamos desde el criterio del *primum cognitum*: ¿quiere decir Lipps que el yo es lo primero que conoce el psicólogo introspectivo que se dispone a analizar la conciencia? ¿O bien quiere decir que es el primer elemento ontológico de



la conciencia? En cualquier caso el Yo, según Lipps, no es lo conocido (*Erkennt*), sino el sujeto del conocer, y por ello algo que es experimentado (*Erlebt*). Porque el Yo, dice Lipps, es primitivo, es experiencia primaria, no es derivable. El Yo es idéntico a lo largo del tiempo en la vida del individuo. Por ello la unidad de la conciencia (numérica) tiene su origen en el Yo.

Al Yo se reducen, según Lipps, las tres consabidas, desde Tetens, clases de contenidos psíquicos: los sentimientos (entendidos como estados que son modulaciones de un estado fundamental, identificado con el sentimiento de actividad: en este punto Lipps se mantiene muy cerca del voluntarismo de Wundt), los contenidos objetivos (conocimientos, que comprenden sensaciones y percepciones, que al reproducirse dan lugar a las representaciones) y las tendencias (voluntad, es decir deseo—sin sentido de actividad—y voluntad propiamente dicha). Lipps distinguía tres fuentes de conocimiento: el conocimiento de las cosas, el de mí mismo y el de la empatía que nos lleva a conocer a otros yoes.

Los sujetos (los Egos) en efecto no permanecen aislados: interaccionan unos con otros. El «mecanismo» de esta acción que Lipps conceptualizó de un modo que le hizo famoso, fue el mecanismo de la *Einfühlung*, que Titchener y Hardt tradujeron por *empatía* (a veces, en español, *endopatía*); ya Avenarius, en 1891, había acuñado el término *introyección*, como proyección de nuestra vida psíquica en otros sujetos.

Ahora bien, la empatía es, según Lipps, la proyección del sujeto fuera de sí mismo, ya sea en la percepción o en la representación de otros sujetos. Pero la empatía no ofrece *conocimiento* de otros sujetos. «La empatía es la objetivación (auto objetivación) en un objeto distinto de mí, sin tener en cuenta si lo objetivado es o no un sentimiento.» La empatía tiene lugar cuando al apercibir un objeto experimento como pertinente a él, o como hallándose en este objeto apercibido, como componente del mismo, algún modo determinado de mi



conducta interna. Tal ocurre al hablar, es decir, al transmitir el pensamiento por la palabra: mi *pensamiento* lo considero como comunicado y perteneciente al que lo expresa.

Hay diversos tipos de empatía, según los objetos que la suscitan: empatía general aperceptiva, empatía de estados de ánimo, empatía aperceptiva condicionada, empatía suscitada por la apariencia sensible de los otros, empatía estética, empatía ética...

En todos estos tipos la empatía puede ser *positiva* (si hay coincidencia entre el sujeto y nosotros) o *negativa* (si no hay coincidencia). La empatía positiva dice armonía, simpatía; la empatía negativa dice repulsión, antipatía.

La unidad de las cosas percibidas es la unidad de la conciencia proyectada en ella, en un proceso de empatía. La empatía de los estados de ánimo se proyecta en la música o en el paisaje. Incluso la causalidad es proyección de mi paso de la causa al efecto, es el resultado de la empatía; la fuerza o sentimiento del esfuerzo se proyecta en la causa y da lugar a la fuerza física (aquí la empatía juega el papel de las formas *a priori* kantianas, que resultan de este modo positivizadas). La empatía estética positiva nos pone ante lo bello, la negativa ante lo feo.

La empatía es la forma de la relación con otros sujetos. No puede confundirse con la analogía, porque la empatía deriva de la apariencia sensible del hombre. «El yo propio objetivado, o el Yo que aparece producido por auto objetivación y aparece inmediatamente como objeto real». De aquí que la empatía sea fuente de conocimiento, pero sólo podríamos discriminar este conocimiento en la empatía negativa, pues sólo aquí se separa lo proyectado del sujeto que proyecta. En la empatía positiva, en cambio, sólo hay un sujeto, por la coincidencia de lo proyectado y del Yo que lo proyecta.

Los valores (una idea que venía de Lotze) los pone Lipps en relación con la actividad en que consiste la conciencia: en el



fondo, según Lipps, todos los valores son éticos. El sentimiento religioso es el sentimiento de la inclinación a creer que el Mundo, en su último fundamento, es espíritu, *un yo trascendente al yo individual, libre de los límites de éste*: el Mundo se nos aparece como revelación de un yo trascendente.

Concluimos: también el Yo, tal como Lipps lo presenta, comienza a ser entendido como un elemento primario del campo categorial de la conciencia, se desarrolla por empatía vinculado a otros egos, y termina desbordando su campo categorial para asumir las funciones de un yo trascendental o divino, que trasciende explícitamente el campo de la psicología, aunque haya sido postulado desde ese mismo campo. Sin embargo la empatía, como proyección del yo, no da cuenta en realidad de la presencia del otro, y a lo sumo constata que el otro (el tú, el él) aparecen coaligados objetivamente con el propio yo en primera persona; sólo que entonces la empatía ya cambia de significado, porque comienza a designar hechos objetivos, como puedan serlo el de la «complicidad» entre los egos, la dependencia de un ego respecto de otro, es decir, situaciones de involucración objetiva de egos, tal como puede advertirse también en el análisis del lenguaje, sobre todo en los hechos del habla. Pedro Santana ya advirtió (*El Basilisco*, n° 18, enero-junio 1995) cómo el concepto de empatía utilizado por el lingüista japonés Susumu Kuno ya no va referido a las relaciones de empatía (en el sentido de Lipps), que pueden establecerse entre los sujetos hablantes: «El grado de empatía se asignará, efectivamente, no a una relación entre agentes, sino a una relación entre elementos gramaticales.»

En muchas ocasiones la empatía desborda su significado psicológico y asume una tonalidad ética, porque empatía se entiende como si envolviese “generosidad”, “comprender al otro”, “ponerse en su lugar”. Pero esta tonalidad ética sigue siendo pura psicología proyectiva, no ética, salvo que se diga que el síndrome de Estocolmo, ante un asesino, es también ético.



6. El Yo del Psicoanálisis y sus derivaciones metafísicas con la asunción de funciones de Yo trascendental

Es imposible hablar del *ego* en la Psicología moderna sin referirse a la concepción del ego debida a Freud (1856-1939). Una concepción expuesta sucesivamente en diversas obras y cuya influencia (en literatura, en pintura, en teatro o cine, en filosofía) ha sido muy grande a lo largo de todo el siglo XX, sin que se haya perdido en lo que llevamos de siglo XXI. Es imposible analizar la literatura, la pintura, el cine... de los siglos XX y XXI olvidando a Freud (y esto al margen de la descalificación que, desde el punto de vista científico, podamos «decretar» sobre el Psicoanálisis freudiano).

Por otra parte nos parece necesario constatar que la concepción freudiana del yo no es unívoca. Por lo menos cabría distinguir, desde las coordenadas que nos interesan, dos perspectivas distintas (aunque no siempre bien diferenciadas) que denominaremos respectivamente «biológica» (o «psicobiológica») y «psicológica» (o si se prefiere, «psicometafísica»).

Ante todo, la perspectiva biológica; «biológica» en la medida en la que Freud, médico de profesión, se enfrenta a los sujetos egoiformes que acudían a su consulta, ante todo como sujetos corpóreos vivientes, percibidos como organismos que tendían, ante todo, a la conservación y a la reproducción de su vida, como si fueran un «plasma germinal» de Weissman, al que Freud cita explícitamente. Desde esta perspectiva biológica (y no desde una perspectiva psicobiológica obsesionada por los contenidos eróticos del sujeto) es como Freud habría fijado su primera conceptualización de los sujetos humanos como organismos impulsados por el *instinto* de reproducción, cuya versión psicológica es el apetito sexual «salvaje» regido por el «principio del placer», un instinto «impersonal» o «neutro» que Freud llamó el *Ello* (*Das Es*, *Id*). Supuesto el sujeto-ello



Freud presenta al Yo como una suerte de membrana o película fina que envuelve al Ello; el Yo aparece así como un principio *represor* de los impulsos salvajes de un ello biológico; por tanto, el Ego no sería, en el sistema de Freud, algo así como una «secreción» interna del sujeto, puesto que en cierto modo está moldeado por la realidad misma o medio (en el que destaca la familia del sujeto, así como también otros grupos sociales, de donde procederá la tercera formación psíquica fundamental, a la que Freud llama Superego). Un medio ante el cual el sujeto biológico actúa, una suerte de plataforma u «órgano» que el sujeto humano ha desarrollado y gracias al cual es posible su orientación en el Mundo, en la lucha por la vida.

Pero también este yo será tratado absolutamente, desde una perspectiva psicológica desde la cual el Yo es ante todo un ámbito psíquico que evoluciona, sin duda por influencia de las condiciones del sujeto biológico, hacia otras formas de psique que terminan desbordando el mismo campo de la Psicología. Freud habría oscilado, según épocas o situaciones, entre una y otra perspectiva, que por lo demás no están comunicadas, ni menos aún son divergentes.

Común a ambas perspectivas es desde luego la consideración del Yo como un proceso psicobiológico que no se mantiene fijo o inmutable (como si fuera expresión de un alma espiritual) sino en constante oscilación dualista y según una evolución determinada por factores que quieren ser bien delimitados en cada caso.

Desde la perspectiva que hemos llamado biológica (es decir, la que comienza atribuyendo el Yo a un sujeto humano viviente) Freud parte de un sujeto —Ello—, que va recubriéndose de una suerte de débil membrana, corteza o coraza, que va envolviendo al Ello y que permite mantener los contenidos biológicos impersonales en relación con el mundo exterior, del que recibe los alimentos, la posibilidad de reproducción, la ayuda o la amenaza. El Ego comienza a desarrollar el papel de un «control



administrativo» o calculador, propio de una «conciencia práctica» gobernada por el «principio de la realidad». El Yo se presenta ahora como un «aparato» no innato, aunque tampoco postizo o sobrevenido, mediante el cual el sujeto biológico intenta mantener su ser en la lucha por la vida.

Es un tejido que filtra la realidad, la diferencia, y la sepulta o reprime en el inconsciente aquellas tendencias del Ello a las que no puede dar salida.

Según esto la realidad entorno no sólo ejerce una función negativa o limitadora del Ello; también ejerce una función positiva, que ofrece ideas directivas al sujeto, sobre todo a partir de la familia, y en especial de los padres. Estos sujetos reales ofrecen, en efecto, modelos o ideales de conducta que el Yo no rechaza, sino que asimila como normativos; pero no ya tanto como principios de la realidad limitadores del Ello, sino como principios con los cuales el sujeto se identifica como sus propios ideales del Yo, el Superego (*Über Ich*). Es desde esta perspectiva biológica como Freud habría logrado establecer el sistema de funcionamiento del sujeto en cuanto depósito de energías incontroladas por sí mismas («salvajes») —lo que en cierto modo se recoge en el llamado «modelo hidráulico»— que él mismo ha de regular (por el Yo), sin quedar aprisionado por la realidad inmediata, puesto que ella también le ofrece, a través del Superyó, unos ideales comunes que guiarán su evolución. De este modo el Yo desempeña en el sistema de Freud el papel de órgano que asegura la subsistencia, reproducción y ampliación de la vida psíquica en la cadena de las generaciones.

Esta teoría freudiana del Yo, aunque pueda ser presentada desde categorías biológicas (el sujeto viviente), contiene sin embargo muchos componentes institucionales. Ante todo los propios de una institución gnoseológica: el Ego de Freud es una «construcción», una teoría, antes que un hecho. El Ego aparece en el conjunto de un sistema de autorregulación de un sujeto frente a la realidad envolvente. Pero sobre todo es una



institución antropológico histórica, puesto que la realidad más influyente está representada por la institución de la familia, fuente del Superego. Esta sería la razón por la cual los animales no tienen Yo: al no tener familia institucionalizada y sociedad de familias, carecen de normas, incluso de lenguaje.

Es cierto que, a través del Super Ego, el Yo, según Freud, puede llegar a desbordar, ya en la vida tribal, los límites categoriales, «prosaicos», de la cadena de las generaciones de sujetos, por cuanto a través del Super Ego el Ego tiene acceso a la idea de Dios, al menos en condiciones especiales que Freud describe en *Totem y Tabú*.

Freud interpreta el *Atman* de las Upanishad con «el mismo» o con el Yo. Ahora bien, como dice Freud (*Más allá del principio del placer*, 1921), aunque se comenzó por establecer la oposición entre instintos sexuales, dirigidos sobre el objeto, y otros instintos denominados instintos del yo «dedicados a la conservación del individuo»:

«Nuestros conocimientos progresaron considerablemente cuando la psicoanálisis pudo observar más de cerca el Yo psicológico, que al principio no le era conocido más que como una instancia represora, censora y capacitada para la constitución de dispositivos protectores y formaciones reaccionales. (...) Un prudente y reflexivo progreso, demostró a la observación psicoanalítica cuán regularmente es retirada la libido del objeto y dirigida al Yo (introversión).» (*Obras completas del profesor S. Freud*, traducción directa del alemán de Luis López-Ballesteros y de Torres, Biblioteca Nueva, Madrid 1922, tomo II, pág. 362.)

El Yo pasó, por tanto, a ocupar un puesto entre los objetos sexuales y llegó a ser reconocido en el acto como el más significativo de ellos. Cuando la libido permanece así en el yo, se le denominará *narcisista*. En resolución —y esto es lo que nos importa subrayar—, Freud termina vinculando, aunque



especulativamente, el Yo biológico a los instintos de la muerte (al *Thanatos*, más que al *Eros*), lo que significa que el Yo alcanza en Freud un significado extrabiológico, en el sentido categorial, y aún metafísico trascendental. Freud desarrolla en este sentido ideas muy próximas a las que coetaneamente defendía Bergson, llegando a concebir el «instinto de la muerte» como expresión del destino interno (*ananqué*) de la sustancia viva —Weissmann utilizaba estas mismas ideas refiriéndose a los animales pluricelulares; los animales unicelulares serían potencialmente inmortales, y por tanto la muerte sería una tardía adquisición para el ser viviente—.

Además de la perspectiva biológica, que comienza introduciendo al Ego como «encerrado» en un sujeto biológico, dotado de los instintos salvajes que constituyen el Ello, Freud se ha situado otras veces en una perspectiva psicológica pura, en la cual el sujeto ya no comienza a ser considerado «desde fuera» (etic), como organismo deseante, envuelto por una realidad opresora, sino «desde dentro» (emic, diríamos), como una realidad que, en principio, ni siquiera se autopresentaría como envuelta por el entorno opresivo (por el Mundo), del que forma parte, puesto que ella se organiza como un «todo». Vemos entonces cómo el Yo, en Freud, comienza a asumir funciones de Yo trascendental.

«Originalmente el Yo lo incluye todo; luego, desprende de sí mismo un *mundo exterior*. Nuestro actual sentido yoico no es, por consiguiente, más que el residuo atrofiado de un sentimiento más amplio, aún de envergadura universal, que correspondía a una comunicación más íntima entre el Yo y el mundo circundante. Si cabe aceptar que este sentido yoico primero subsiste —en mayor o menor grado— en la vida anónima de muchos seres humanos, debe considerársele como una especie de equivalente del sentimiento yoico del adulto, cuyos límites son más precisos y restringidos. De esta suerte, los contenidos ideativos que le corresponden serían precisamente



los de infinitud y de comunicación con el Todo, los mismos que mi amigo [Romain Rolland, 1866-1944] emplea para ejemplificar el sentimiento *oceánico*.» (Sigmund Freud, *El malestar de la cultura* [1930], traducción de Ramón Rey Ardid, Alianza, Madrid 1999, págs. 11-12.)

Por cierto, un sentimiento *oceánico* al que Bergson (1859-1941) también se refirió en *L'Evolution créatrice* (1907, 21ª ed., pág. 202): «Un fluido bienhechor nos baña, del que podemos sacar la fuerza para trabajar y para vivir. De este océano de la vida en donde estamos sumergidos, aspiramos sin cesar hacia algo... La filosofía no puede ser más que un esfuerzo para fundirse de nuevo con el Todo.» (Bergson, en su vida privada, acabó identificando este «Todo» con Dios, y al morir se confesó católico, aún cuando no se bautizó por deferencia a sus compatriotas judíos durante la época de ocupación de Francia por los nazis; ver J. Iturrioz S.J., «El cristianismo de Bergson», *Razón y Fe*, 127, 1943, págs. 243-256.)

Sin embargo, un psicoanalista interesado por cuestiones de génesis (o epigénesis) —al estilo de Jung o de Erikson— podría interpretar acaso este sentimiento oceánico con la huella de la experiencia del feto envuelto por el líquido amniótico de la madre; y un biólogo evolucionista lo vería como huella de la etapa en la cual los vertebrados vivían en el mar.

Concluimos: mientras que desde la perspectiva «biológica» el Yo comienza constituyéndose, en la teoría de Freud, como un sentimiento finito que ulteriormente, a través del Super Ego, puede rasgarse para abrirse a un ideal infinito (Dios, pero también la Nada, o la Muerte), desde la perspectiva psicológica el Yo comienza siendo presentado como un sentimiento infinito («oceánico», religioso) que permanece siempre de modo más o menos residual, aunque la realidad lo segregue fuera del círculo de la conciencia práctica.



En cualquier caso, el Yo, en la teoría de Freud, difícilmente puede ser visto como una estructura que surgiera de la «inmanencia» del sujeto corpóreo, conformado en el vientre materno, y que tras el «trauma del nacimiento» fuese madurando internamente durante los primeros años de su vida. Se ha subrayado el paralelismo entre la delimitación del Ego en Freud por su contrapartida con el *id* biológico (el Ello), y la delimitación del Ego en Gustavo Le Bon, por su contrapartida con las «masas» sociológicas. Y no sólo eso: además de las «contrapartidas» del Ego, como dice Erikson, representadas por el *id*, el Super Ego habría de contar con el entorno, con el mundo. Dicho desde nuestras coordenadas: el Ego, en la teoría de Freud, implica componentes M_1 (teniendo en cuenta que la materia primogenérica contiene, ante todo, morfológicamente, a los cuerpos vivientes), pero también componentes M_2 (el *id*, como expresión psicológica, en la forma de *deseos*, de pretendidos instintos biológicos) y componentes M_3 (los del Super Ego, en tanto implican modelos o estructuras normativas seleccionadas y compartidas, que implican por tanto una muy precisa *logica utens*).

Constatamos, en resolución, cómo el Yo del psicoanálisis freudiano, además de sus componentes categoriales (biológicos o psicológicos) implica componentes trascendentales, que Freud reconstruye mediante el recurso a Ideas (que ya no son psicológicas ni biológicas) tales como Dios, Nada o Todo. Dicho de otro modo, el Yo en la teoría de Freud no sería ni siquiera un concepto psicológico empírico que ulteriormente hubiera experimentado desarrollos que desbordasen el campo psicológico o biológico; más bien cabría afirmar que la teoría de Freud suponía una concepción filosófica inicial, una concepción trascendental del Yo, como estructura enmarcada en un espacio infinito (como pudiera serlo la vida, en tanto busca reproducirse inmersa en un «espacio oceánico»).



Y corroboramos así nuestra tesis según la cual el Ego trascendental no es una construcción procedente del desarrollo puramente escolástico de un Yo psicológico interno. Sin duda, existe una conexión indiscutible entre el Yo trascendental y el Yo psicológico, pero debida a que el Yo psicológico ya estuvo a su vez constituido por un yo trascendental, expresado acaso en forma mitopoiética. Desde este punto de vista habría que considerar como pura desorientación las pretensiones de quienes entienden al Yo trascendental como un Yo psicológico más o menos desarrollado, por ejemplo, como un sumatorio de los egos psicológicos individuales.

7. El Ego se «vuelve de espaldas» al Yo trascendental: Berne

Las implicaciones del Ego categorial y el Ego trascendental que hemos advertido en Freud, y que también son patentes en muchos de sus discípulos (principalmente Carlos Gustavo Jung), se desvanece casi por completo en otras escuelas que suelen ser consideradas como derivadas del psicoanálisis. Por ejemplo, en el sistema desarrollado por Eric Berne (1910-1970), de formación psicoanalítica adleriana, que hizo girar todos sus análisis psicológicos en torno al Ego (el «análisis transaccional en psicoterapia», resumido en su bestseller póstumo, *¿Qué dice usted después de decir hola?* [1970], Grijalbo, Barcelona 1974). Pero un Ego que se mantiene tenazmente en un contexto finito, socialmente definido. En cualquier caso, el Ego, tal como es tratado por Berne, no es una estructura elemental, sino una estructura que implica un conjunto de «estados del Ego» que vagamente se corresponden con los tres niveles de Freud, el Ello, el Ego y el Super Ego, que en Berne vendrían a ser el estado infantil del Ego (denominado N, o ego arqueopsíquico), el estado adulto del Ego (o neopsíquico, denominado A), y el estado paterno del Ego (o ego exteropsíquico, denominado P). La clave del análisis transaccional es la consideración de



las relaciones entre diversos egos como relaciones entre sus estados, por ejemplo, un ego en estado P cuando interacciona con un ego en estado N. (La correspondencia de estos estados del ego con los géneros de materialidad, ha sido ensayada por Felicísimo Valbuena, por ejemplo en «La materialidad de los tres Estados del Ego, de Eric Berne», *El Catoblepas*, nº 31, septiembre 2004, pág. 10.)

Lo que nos interesa subrayar de Berne, sin embargo, es la interpretación del Ego en situaciones no autistas, sino en conexiones entre el Yo y el Tú, &c. El Ego, en el análisis transaccional de Berne, tiene poco que ver con el ego trascendental, sin que con esta conclusión pretendamos afirmar que excluye de todo punto las cuestiones planteadas por esta conexión. Simplemente lo que ocurriría es que «les da la espalda» para concentrarse en un campo que pretende cerrarse tecnológicamente (más que científicamente) en el sentido de una praxis de psicoterapia, o de «autoayuda», de los sujetos que viven en una sociedad definida, como pueda serlo la sociedad de los Estados Unidos del Norte de América o Canadá.

§3. Ego denominativo institucional (etnológico)

1. Sobre el regressus del Ego institucional hasta los gérmenes o factores institucionales del Ego

Es imprescindible, desde la perspectiva filosófica del materialismo (especialmente desde su tesis sobre la estructura antrópico-zootrófica del Universo), definir el lugar que corresponde al «protoego institucional etnológico», en el curso evolutivo que culminará en el Ego trascendental.



Hay que tener en cuenta, en todo caso, que, desde la perspectiva del materialismo filosófico, las instituciones etnológicas se analizan como puntos inscribibles en los ejes del espacio antropológico (constituido por los ejes circular, angular y radial), ya sea porque las instituciones pueden considerarse, al menos emic, saturadas en un solo eje, ya sea porque requieren dos ejes o los tres.

Ahora bien, el espacio antropológico es una construcción gnoseológica y ontológica que no tiene por qué tener correspondencia emic puntual con el material antropológico, como tampoco la red geográfica de meridianos y paralelos tiene por qué estar dibujada en el «relieve» de la corteza terrestre. De hecho, sin embargo, muchas instituciones etnológicas preurbanas, pero también urbanas, permiten diferenciar en su relieve los ejes del espacio antropológico. Por ello no se justifica la presentación que muchos etnólogos hacen, como si fuera un «descubrimiento etnológico», de muchos pueblos primitivos «no contactados» (como puedan serlo los pueblos de la alta Amazonia, tales como los zaparas, los quichuas, los huaorani, los taromenani, los achuaras o los makuna), como si ellos se caracterizasen por no diferenciar el «dualismo humano/no humano» (en términos del espacio antropológico: el dualismo circular/angular); porque esta indiferenciación se encuentra también muchas veces en las sociedades civilizadas, en las cuales aparecen, por un lado «hombres divinos» (como Alejandro de Abonutico, Simón Mago, Apolonio de Tiana o Jesús de Nazaret, es decir, personas que a la vez pertenecen al eje circular y al angular) y, por otro lado, animales humanos o bien hombres animales, como sabemos por los casos de licantropía, en los cuales los hombres se transforman en lobos, llegando incluso a ser materia de procesos judiciales (recordamos, por ejemplo el caso de la «transformación en lobo» de Manuel Blanco Romasanta, de la que da cuenta puntual la *Reseña de la causa formada en el juzgado de 1ª instancia de Allariz, distrito*



de La Coruña, contra Manuel Blanco Romasanta, *El hombre lobo, por varios asesinatos, ordenada y publicada por R. F.*, Madrid 1859, 224 págs.).

Pero nos enfrentamos con la cuestión de la determinación de los «gérmenes del ego» entre los «primitivos actuales», es decir, nos enfrentamos con la cuestión de la determinación de los gérmenes del ego en el campo categorial de la Etnología, teniendo en cuenta que los contemporáneos primitivos, aunque no puedan considerarse desde luego como los «fósiles vivientes del paleolítico inferior», constituyen sin embargo el análogo más estricto de aquella época. La situación es enteramente peculiar si se la compara con la cuestión de la determinación de los gérmenes del ego (gérmenes que, en cuanto partes o factores formales del ego, no tienen por qué concebirse como «versiones reducidas del Ego», ni siquiera como prefiguraciones suyas), en los animales estudiados por la Etología.

En Etología (suponemos) no cabe hablar del Ego, sino a lo sumo de sujetos operatorios egoiformes (con un «ego natural»). Pero tampoco en Etnología (entendida como la «ciencia del salvajismo y de la barbarie») cabe hablar del Ego, porque, entre los pueblos primitivos que cabe considerar hoy, tampoco encontramos un Ego propiamente dicho, aún cuando el Ego aparezca mencionado de vez en cuando en el análisis de las instituciones estudiadas por los etnólogos. Aquí nos atenderemos a los canacos de Melanesia (estudiados ya antes de la Segunda Guerra Mundial por Mauricio Leenhardt, *Do Kamo*, París 1947) y a los achuar y makuna de la Amazonia (estudiados por Felipe Descola, «Las cosmologías de los indios en la Amazonia», *Mundo Científico*, nº 175, enero 1997).

En cualquier caso, tan grave como evitar la atribución del Ego a los canacos o a los makuna sería equiparar la situación de los «gérmenes del Ego» en los canacos o makuna con la situación de los «gérmenes del Ego» en los chimpancés o en los gorilas. La razón es bien clara: la Etología no utiliza, en



su trabajo de campo, la categoría «institución» (los animales estudiados por la Etología no tienen instituciones, aunque algunos etólogos se las atribuyen por antropomorfismo); pero la Etnología de nuestros contemporáneos primitivos tiene que, sin temor al antropomorfismo, reconocer instituciones en su campo (si no quiere reducirse a Etología). Y esto nos permitirá, al menos en principio, mantener el análisis de las partes formales gérmenes del ego en la inmanencia del campo antropológico.

Ahora bien: ocurre que entre las instituciones etnológicas no encontramos propiamente la institución del Ego, aunque sí «factores» suyos (que no son propiamente egos). No cabe atribuir ego a un melanesio cuando dice que quien habla con sabiduría tiene la cabeza hueca, porque no es él quien habla, sino que por su cabeza hueca fluyen fácilmente las palabras almacenadas en una «cesta» que tiene en sus entrañas y que se identifica a veces con el corazón o con el vientre. Pero, ¿cómo no establecer aquí el paralelo entre ese sujeto melanesio y el sujeto musulmán que dice hablar porque el Entendimiento Agente Universal habla o piensa por su boca?

A los canacos o a los makuna, que *emic* se desenvuelven en un mundo entorno en el cual los individuos humanos experimentan metamorfosis en lagartos o aves con las cuales se identifican, no puede atribuirse un Ego institucional, como tampoco puede atribuírseles a los sujetos que creen encontrarse a la vez en lugares distintos, o que se consideran, según el informe de Leenhardt, partes de una misma unidad, *duaeri* (en Caledonia), constituida por el par abuelo y nieto, o *duamara* (el par tío sobrino, o la pareja de esposos en la isla Lifú). Más aún, sería preciso tener en cuenta lo que el propio Leenhardt ha dicho antes (capítulo 3 de su libro) sobre los «grupos tétradas», a los que se adscriben los melanesios (nieto, hijo, padre, abuelo): la sociedad cuenta cuatro generaciones, y a través de los siglos, lo que «existe» no son propiamente los individuos, sino los grupos de cuatro generaciones que se superponen unos



en otros. Si un melanesio vive lo suficiente para ver aparecer a un bisnieto, ya no será bisabuelo, sino hermano, aunque a ese hermano el niño lo considere un *boa* (un concepto traducido como «dios», pero muy impropriamente). ¿Cómo hablar de Ego en estas «condiciones melanesias»?

Así pues no encontramos, entre canacos o makunas, un Ego institucional, pero sí instituciones o factores institucionales susceptibles de ser puestas en correlación con el Ego, aunque por sí mismas no sean Egos. La correlación se establece, no ya por su semejanza, cuanto por su «encaje» en el sistema. Tal ocurre en la institución denominada *do kamo*, que no es desde luego un Ego, pero sí una «constelación» de contenidos para cuya descripción Leenhardt tuvo que tener en cuenta el Ego.

2. La «embriología etnológica» y la estructura antrópica del universo

Ahora bien, el interés por el análisis de estos protoegos etnológicos no deriva únicamente de una mera «curiosidad científica» ante lo lejano y lo extraño, como se decía en tiempos de Lévi-Strauss. Se trata también, en nuestro caso, de un interés filosófico sistemático, fundado en las conexiones evolutivas que suponemos median entre el «protoego» etnológico y el Ego institucional, en tanto «desemboca» en un ego trascendental. Dicho de otro modo: no sólo es el interés por lo lejano y extraño (o por el análisis científico de lo lejano y extraño) lo que nos induce a acercarnos a los primitivos, sino la sospecha fundada de que esas instituciones primitivas, por lejanas y extrañas que nos parezcan, están en el origen de nuestras propias instituciones, hasta el punto de que aún podemos encontrar sus restos a título de *componentes arcaicos* suyos.

Por ejemplo, las dualidades que hemos citado anteriormente —*duaeri, duamara, luefoen...*— «no dejan de tener relación



(reconoce Leenhardt) con las conocidas en las lenguas arcaicas indoeuropeas en las que el dual designa el objeto nombrado, mientras el otro objeto, segundo elemento del par, que se supone conocido, queda sobreentendido». Es el caso, señalado por M. J. Bloch, en sánscrito, de Mitra por Mitra y Varuna; o en griego Kastor en cuanto doble que designa a los dióscuros, Castor y Pólux. También cabría citar el par de pronombres yo/tú, en cuanto momentos de un mismo paradigma, según vimos al exponer la teoría de Hjelmslev en *La nature du pronombre*. Dualidades que, a su vez, podrían considerarse como fragmentos desprendidos de estructuras más complejas (ternarias, cuaternarias o n-arias).

De este modo, el análisis de instituciones etnológicas protoego, en las sociedades primitivas (preurbanas, preestatales) equivale a una investigación análoga con lo que la investigación embriológica representa respecto del organismo maduro: una «embriología» de nuestras propias instituciones del ego.

Sin embargo, cabe todavía insistir en la pregunta, por respetable que sea el interés embriológico: ¿qué alcance puede tener este interés —que no deja de ser una legítima curiosidad personal o científica— desde la perspectiva filosófica del materialismo?

A nuestro juicio un interés de primer orden, desde el punto de vista filosófico, si advertimos la oculta conexión que tal «embriología» mantiene con una de las tesis fundamentales del materialismo filosófico, implicada en el mismo Ego trascendental, a saber, la tesis sobre la naturaleza antrópica del Universo, en la medida en que este universo sea considerado como el «campo propio de investigación» del materialismo filosófico.

En efecto: si dejásemos de lado la estructura antrópica del Universo, es decir, si presupusiéramos que nuestra «representación



del Universo» (y en el «nuestro» incluimos tanto a la imagen del Universo que nos ofrece la Cosmología actual —big bang, galaxias, células procariotas— como la que nos ofrece la ontoteología aristotélica o la cristiana —Dios, mundo físico, mundo viviente, hombre—) es el mapamundi del Universo tal cual es, al menos en sus trazos esenciales, es decir, el mapa del Universo absoluto (respecto de los hombres a los cuales envuelve), entonces las cuestiones de «embriología etnológica» no podrían reclamar mayor interés que el que es propio de una legítima curiosidad personal o científica. A fin de cuentas cabría decir, cuando nos consideramos en posesión del mapamundi (por abstracto que sea) del Universo absoluto, es decir, cuando medimos nuestro mapamundi con un supuesto Universo absoluto, entonces las cuestiones de «embriología» sólo pueden alcanzar el sentido de una «ilustración» sobre el infantilismo de nuestras primeras representaciones, sobre su estructura mitológica «hoy ya felizmente superada por la razón científica o por la revelación de las religiones superiores» (precisamente mediante este mapamundi del Universo absoluto).

En realidad, desde la perspectiva del Universo absoluto, la visión «embriológico etnológica» del mismo tiene que mantenerse desconectada, por su carácter «primitivo» o «infantil», de la representación del Universo absoluto, precisamente porque esta representación se considera como una superación racional de los mitos primitivos o infantiles. Esta es la actitud del Universo que mantiene, de hecho, la mayor parte de los científicos y de los etnólogos (sobre todo si son misioneros evangelistas, como era el caso de Mauricio Leenhardt).

Pero cuando abandonamos por acrítica, metafísica o ingenua la visión de nuestro mapamundi como representación del Universo absoluto, es decir, cuando establecemos la condición antrópica del mapamundi como representación no del Universo absoluto, sino de un Universo dado a escala del



cuerpo humano (del sujeto operatorio moldeado por la cultura a la que pertenece) —y sin que la tesis de la condición antrópica del mapamundi tenga que ver con el idealismo (que atribuye al sujeto humano el papel de *dator formarum universi*), puesto que el sujeto corpóreo operante está él mismo conformado en est universo— entonces la «embriología etnológica» de nuestro mapa comenzará a asumir el papel central de «pieza» insustituible para la prueba de la misma tesis antrópica.

A su vez, tendremos que dar por supuesto que la idea misma de una escala antrópica, que el materialismo opone al idealismo, sólo puede establecerse desde la idea de una Materia ontológica general M que permita eliminar la concepción del Universo absoluto, sin por ello caer en el nihilismo. Dicho de otro modo: «Universo antrópico» es una idea que implica la Ontología general, mientras que «antropomorfismo» es una idea crítica dada en el marco del Universo antrópico, cuando en él nos atenemos a las relaciones diaméricas entre partes del mismo.

3. «Embriología del Ego» y relativismo cultural

Sin duda, la «embriología etnológica» podría también ser utilizada como prueba de verdad del relativismo cultural más extremado. En efecto, si tanto el mapamundi canaco como el mapamundi aristotélico son representaciones antrópicas que no tienen que ver con el Universo absoluto, entonces cabría equipararlos en su condición negativa de no ser representaciones del Universo absoluto, sino construcciones lógicas o mitológicas (mitopoiéticas) propias de cada cultura. La «ingenuidad» de quien se sitúa «etnocéntricamente» en la cultura occidental como «cultura verdadera», consistiría en su tendencia a considerar primitivos a los canacos, a considerarlos envueltos en los mitos de una cultura arcaica que no nos afecta,



o de la que podríamos prescindir. La única manera de perder esa ingenuidad infantil tendría que comenzar por la equiparación de los mitos de diversas culturas, interpretándolos como productos de una fantasía mitopoiética que se mantiene, en cada caso, al margen del «Universo absoluto», incluso en el caso de que ese Universo absoluto sea identificado con la representación del universo cristiano, considerado como la verdad absoluta (como lo consideraba el propio Leenhardt, en su condición de misionero evangelista).

Cada cultura tendrá su propio sistema funcional de mitos. Y si estos se mantienen, junto a su cultura, de modo «sostenible», tan verdaderos serán los mitos de una cultura dada como los mitos de otra. Ninguno es verdadero en relación con el Universo absoluto. En nuestro caso: tan respetable como nuestro mapa del Universo, en el que figura la institución del Ego, será el mapa canaco en el cual la institución del Ego no figura, aunque sí figure la institución *do kamo*.

Ocurre sin embargo que, paradójicamente, el argumento relativista extremado se alimenta, ahora sin advertirlo, del supuesto de un Universo absoluto. Si el Universo es antrópico, es decir, si no es el Universo absoluto, tan respetable será el mapa canaco como el de Aristóteles. Pero cuando no abandonamos enteramente el supuesto de un Universo absoluto, ya no tendrá por qué establecerse la comparación (metamérica) de los mapas mundi de las diferentes culturas con ese universo, con la posibilidad de equipararlos por su condición negativa. Podremos comparar diaméricamente los mapas mundi entre sí. Concedamos que estos mapas del mundo funcionen como redes que, a escala de cada cultura, son arrojadas al universo para poder desenvolverse en él: esto no impide comparar la diferente potencia que puede corresponder a unas redes respecto de las otras.



Y es así como nos liberamos de los argumentos del relativismo cultural, porque ya no equiparamos, en perspectiva metamérica, a los canacos y a Aristóteles por «no representar al Universo absoluto», sino que los comparamos entre sí, diaméricamente, subrayando su asimetría, refiriéndola a la capacidad de reducción de unos a otros. Y entonces ya podremos volver a decir, sin ingenuidad alguna, que los canacos son primitivos respecto de Aristóteles (o respecto de la filosofía del materialismo), por la sencilla razón de que «nosotros» podemos envolverlos y analizarlos con nuestras redes, pero «ellos» no podrían hacer lo mismo, siquiera si pudieran arrojar sus redes sobre nosotros. No conocemos a ningún «misionero canaco» (anterior a la evangelización de Melanesia) que haya escrito libros sobre la institución del Ego en Bélgica o en Francia. Y no lo conocemos porque es absurdo el concepto mismo de «misionero canaco», es decir, de un miembro de *do kamo* que hubiera sentido la necesidad en el siglo XIX, de salir de sus islas para, llegado a Francia o a Bélgica, «enseñar la verdad de *do kamo* a los belgas o a los franceses».

Así, desde las coordenadas del materialismo, ya no cabrá considerar como una «posibilidad respetable», por su funcionalismo, la visión emic de los casos del sujeto multilocado o los casos del sujeto disperso en su unidad egológica. Sencillamente tendremos que afirmar que el sujeto canaco, cualquiera que sean las imágenes emic de su mundo, es un sujeto corpóreo unilocado, y que su pretendida bilocación es pura fantasía, un delirio cuyo funcionalismo sólo le sirve para «seguir siendo canaco» (el funcionalismo tipo Malinowski es profundamente conservador, por no decir reaccionario).

Dicho de otro modo, el relativismo radical etnológico está en contradicción con la misma práctica del etnólogo que describe, desde el postulado etic de la unilocalización, la bilocalización emic canaca: si la aceptase como realidad etic, el etnólogo no podría escribir su informe ni ofrecerlo a los demás.



Se trata, en resolución, de confrontar nuestros mapas del mundo (nuestro sistema de instituciones) con los mapas del mundo o sistemas de instituciones de los contemporáneos primitivos. Y ocurre que esta confrontación hermenéutica, que envuelve siempre algo de reducción, puede llevarse a cabo desde dos perspectivas distintas, que podríamos denominar respectivamente como «perspectiva unívoca» y como «perspectiva analógica (dialéctica)».

La perspectiva univocista se corresponde aproximadamente con la lógica de la clasificación porfiriana, que utiliza totalidades distributivas, binarias, basadas en el principio de no contradicción. La perspectiva analogista se corresponde con la *logica utens* (incluso con la lógica borrosa de Zadeh) que utiliza la contrariedad en lugar de la contradicción, y se ocupa de totalidades atributivas (de mapas, mejor que de taxonomías).

Desde la perspectiva unívoca tenderíamos a ver a los primitivos, y a nosotros (los civilizados) como siendo unívocamente idénticos en el terreno genérico, bien sea porque en esa nueva perspectiva prevalece la intención de reducir las instituciones de los primitivos a las nuestras, bien sea porque prevalece el intento de reducir nuestras instituciones a las de los primitivos, como más genuinas y auténticas (en la línea del buen salvaje de Rousseau). La perspectiva univocista se ajustaría a esta regla hermenéutica: «En el fondo, las instituciones de los primitivos anticipan funcionalmente nuestras instituciones, y admiten la posibilidad de recibir una proyección casi puntual de éstas». O bien recíprocamente: «Nuestras instituciones se reconocen ya en marcha y de un modo más fresco y sano en los primitivos»: las parejas duales dioscúricas (Castor y Pólux, Santiago y San Millán, Don Quijote y Sancho) se encuentran ya en los canacos; la concepción de la *palabra* (*no* en caledonio, *ewek* en lifuer) como una entidad separada del sujeto que la articula, se corresponde con la *lengua* de Saussure en cuanto distinta del *habla*.



Más aún, se añadirá, gracias a estas semejanzas unívocas, que la «excavación etnológica» de los elementos arcaicos de nuestra propia cultura será posible, pues sólo de este modo podemos identificar esos elementos arcaicos. Y esto nos permitiría reconocer que la condición de misionero cristiano de Leenhardt, lejos de constituir un obstáculo (un prejuicio) para el análisis etnológico de los canacos, representa una inmensa ventaja, porque gracias a que Leenhardt, podría decirse, estaba imbuido del Evangelio de San Juan (*In principio verbum*) pudo llegar e entender (a traducir) los términos *no* y *ewek* de los melanesios mediante el término francés *mot* (palabra): «... Los habitantes de Huailu cristianizados y capaces de leer los Evangelios en su lengua, retuvieron con insospechado interés el prólogo de Juan, *In principio verbum...*» (*Do kamo*, capítulo 9, final). El cristianismo de Leenhardt habría obrado, según esto, como una condición de posibilidad de la hermenéutica etnológica y no como un prejuicio etnocentrista que le empujaba a proyectar «unívocamente» sobre los melanesios el significado del *verbum mentis*, del Verbo creador del ser, o, para decirlo en la forma que Martin Heidegger utilizó para definir el lenguaje poético (fórmula que un etnólogo podría calificar de «melanesia»): «Creación del ser por la palabra.»

Vemos así cómo el univocismo puede liberarse, es cierto, del relativismo cultural, pero a costa de considerar idénticas (unívocas) en el fondo a todas las culturas. Identidad que lleva a «elevar» a los primitivos a la misma o superior altura de nuestra propia cultura, incluso si ésta se considera como la verdadera, es decir, como la cultura que está en armonía con el Universo absoluto. Lo que nos muestra hasta qué punto el univocismo hermenéutico, en Etnología, podría desembocar en una visión absolutista (no antrópica) del Universo. Acaso porque este univocismo hermenéutico habría brotado de las «fuentes absolutas del Universo», canalizadas por la revelación teológica.



Tal es, al menos, el punto de vista de tantos etnólogos misioneros. Ellos tienen un amplio margen para reconocer en los primitivos las mismas verdades e instituciones que Dios creó desde el principio, y aún reveló a nuestros primeros padres. En fórmula de Leonardo Boff, «en las culturas amerindias (precolombinas, consideradas por los occidentales como primitivas) se encuentran las semillas del Verbo».

4. Criterio de identificación de factores-gérmenes del Ego en el campo etnológico: la traducción de «palabra»

Ahora bien, si dejamos de lado, por metafísica, la concepción absolutista del Universo, y nos volvemos a la concepción antrópica del mismo, tendremos también que dejar de lado la hermenéutica univocista, en beneficio de una hermenéutica analogista. Una hermenéutica dialéctica que comience preocupándose por señalar las diferencias irreductibles entre los primitivos y nosotros (quienes nos situamos en la perspectiva de la embriología etnológica). Sólo si estas diferencias, establecidas, por supuesto, sobre un fondo de afinidad (como pueda serlo la «condición institucional» de la cultura de los primitivos y de nuestra cultura), pueden confrontarse analógicamente, y no ya sólo en el sentido del funcionalismo, sino también en el sentido de la transformabilidad de las unas en las otras, podremos esperar la posibilidad de un tratamiento de las instituciones primitivas desde nuestras propias instituciones, si estas son «más potentes». Lo que no implica recaer en el etnocentrismo: es suficiente mantener las diferencias y aún la pretensión de superioridad de nuestras instituciones, pero no ya tanto en sus valores absolutos (no se trata de hacer una «apología ontológica» de la cultura occidental) sino en sus valores gnoseológicos. Sencillamente, lo que queremos decir es que, desde nuestro mapamundi, podemos representar el mapamundi de los primitivos melanesios o amazónicos, sin



que desde los mapas mundi melanesios o amazónicos puedan representarse los nuestros.

En cualquier caso, nos apresuramos a decir que este analogismo hermenéutico no es una propuesta *ad hoc* que hagamos a los etnólogos. Pretende ser un análisis del mismo modo hermenéutico de proceder de la mayoría de los etnólogos. Entre ellos Mauricio Leenhardt, aunque su modo de proceder esté oscurecido por sus «prejuicios absolutistas» que, sin embargo, se eclipsan ante una comparación más gnoseológica que ontológica. Pues Leenhardt se cuidó mucho de proyectar unívocamente la concepción de la palabra del Evangelio de San Juan con la de los canacos: «Estos indígenas no veían en todo esto [en el prólogo de San Juan] una forma de Cosmogonía, de *Weltanschauung*, sino que se sentían situados, dirigidos y penetrados porque en su vida habitual no tienen fuerza ni comportamiento social, sino cuando en ellos se mantiene la palabra que permanece».

Asimismo podemos afirmar que el Ego que Leenhardt menciona y utiliza en el capítulo 11, cuando analiza las instituciones de *Do kamo*, no es en modo alguno una proyección del «ego indoeuropeo» sobre los canacos, sino precisamente la negación de la posibilidad de esa proyección, sin residuo de etnocentrismo. El ego que figura en los esquemas gráficos de *Do kamo* es un ego situado, en realidad, en su red etic de coordenadas, pero no es ninguna institución emic canaca. La mejor prueba que podemos ofrecer es que lo que en esa red etnológica, en efecto, se dibuja como ego *es precisamente un lugar vacío*. Pero, ¿no es esto un modo elegante de decir que los canaco no cuentan emic con la institución del Ego?

La clave del éxito de una «excavación etnológica» depende, por tanto, de la superior potencia de las coordenadas de nuestra cultura, en tanto pueden ser utilizadas como plataforma desde la cual iniciar el *regressus* hacia los contenidos emic analizados. El sistema de coordenadas etic que presuponemos es el sistema



de los tres ejes que determinan el espacio antropológico: el eje circular, el eje angular y el eje radial. Uno de los ejes de este sistema etic de coordenadas es el que contiene a los sujetos corpóreos, operatorios, humanos (asociados a egos institucionales), y que conocemos como eje radial, en su intersección con el eje circular. En efecto, aún cuando la figura de estos sujetos primitivos resulte «desdibujada» o borrosa en el terreno emic de una cultura primitiva —es decir, cuando en su propio terreno emic no podamos encontrar esa figura entre los canacos o los makuna porque ella se nos muestra como reabsorbida por otras configuraciones o difuminada en diversas unidades (un canaco verá emic acaso como otro compañero suyo se transforma en lagarto o se refunde con sus antepasados)— sin embargo lo cierto es que desde nuestra plataforma etic podemos seguir con toda seguridad y precisión, sin relativismo cultural alguno, la trayectoria de su subjetividad corpórea cuando se traslada él solo (aunque emic se sienta envuelto por sus antepasados) o se haga presente simultáneamente en diferentes lugares, de una parte a otra de la selva. Tenemos también completa seguridad etic (en contra de cualquier relativismo cultural) de que nuestro canaco jamás se encontrará presente en dos o más lugares a la vez. No negamos que semejantes sujetos crean o vean lo contrario; pero por mucho respeto que tengamos a sus creencias o a sus visiones, no nos situamos, para entenderlos, desde ellas, y lo que afirmamos es que tales creencias habrán de poder ser interpretadas y explicadas desde nuestras coordenadas y no al revés. Aunque el sujeto canaco «experimente» su transformación en lagarto, es decir, por tanto, identifique emic el eje circular y el eje angular, sin embargo etic seguiremos poniendo al canaco, cuando se relaciona con otros canacos, en el eje circular, y seguiremos poniendo al lagarto en el eje angular.

Nos atendremos, evitando la prolijidad, al análisis gnoseológico de una institución característica de los melanesios, y que puede considerarse como un factor germen del Ego: la



denominada *ne* (o *eweke*) que correlacionamos con el término «palabra», como entidad institucional *sui generis* que se dibuja «en relieve» en el eje circular del espacio antropológico, y el ego que se determina en hueco (como un lugar vacío) en el eje radial-circular de este espacio.

Ne, eweke («palabra»). La institución, como conceptualización práctica de la *palabra* entre los melanesios, es muy distinta de la conceptualización que alcanza entre los hablantes y gramáticos indoeuropeos. Pero no es tan heterogénea que obligue a suscitar el problema mismo de su correlación. Hasta cierto punto podrían tratarse estas instituciones (*ne* de los canacos, *palabra* de los gramáticos hispánicos) como análogos de desigualdad, es decir, como un cierto tipo de unívocos. «Lo notable es, dice Leenhardt, que los mismos caledonios o lifuenses, en contacto con la colonización, son los que tradujeron estos términos [*ne, eweke*] por palabra.»

Desde luego, la *palabra* (*ne, eweke*), no es en los pueblos ágrafos un *objeto* enteramente separable del *sujeto* (como ocurre con las palabras de los lenguajes escritos en un soporte distinto de la propia piel). Desde luego tampoco se reduce al sujeto que la utiliza (a su habla). Más bien se diría que el sujeto participa siempre de ella y, a su través, de una vida suprasubjetiva, la de los antepasados que le enseñaron a hablar, la del grupo social. La palabra va unida al pensamiento, que el canaco supone que nace de los movimientos vibrátiles del vientre; cuando esta vibración o este flujo se concreta en un pensamiento expresable, entonces brota como palabra. Los melanesios de la isla de Lifu conciben también la palabra como algo que procede de las entrañas, y, como hemos dicho, llaman al corazón «cesto de las palabras» (lo que nos recuerda la sentencia latina *ex abundantia cordis, os loquitur*). No todos los hombres logran formar palabras dignas de ser expresadas. «Cuando se dice de un hombre *ne seri no ro poee* (no tiene palabra en el vientre) se entiende que el hombre de referencia no piensa nada, no sirve para nada o está vacío.»



La palabra, además, nos hace presentes a los antepasados, de los cuales los canacos se sienten una parte, casi como una pulsación suya. En la identificación del canaco es imprescindible contar con el ombligo [que es realmente, diríamos por nuestra parte, un accidente-huella alotético], a través del cual se mantiene la unidad con su madre. El jefe es sobre todo quien posee una cesta de palabras sabias, que puede exteriorizar hacia los demás. «El jefe tiene la tarea de recordar, en nutridos discursos, todas las tradiciones, alianzas y hechos famosos del clan, todos los compromisos, todo su honor.» La palabra es tan sagrada en boca del jefe como lo es el altar bajo la mano del sacrificador. La palabra de las arengas y los ritos del altar no se profanan.

Desde la plataforma *etic* de nuestro espacio antropológico cabría intentar «reconstruir» el lugar de la palabra en los clanes melanesios y su génesis. Desde este espacio, podemos referirnos a un clan más o menos amplio, que habita en un territorio mejor o peor delimitado, en el que viven ciertos animales y que se enfrenta con otros clanes vecinos, y, a medida que se alejan de él, extraños. Y ocurre como si los canacos o los lifuenses conservasen de algún modo la presencia (recuerdo vivo) de sus antepasados que hablaban con palabras; pero ellos saben que las palabras les mantienen inmersos en el ámbito familiar que les es propio, en el que se sienten envueltos por seres familiares (incluyendo aquí a ciertos animales, en los cuales ellos pueden transformarse, para después volver al ámbito en el que resuena la palabra). De la palabra que sale de la boca modulada por la lengua: «Pero he aquí que, entre los músculos, las esculturas melanesias exaltan el más sutil, la lengua: sus esculturas o máscaras presentan una lengua que cae sobre el mentón.» «La lengua en estética, concluye Leenhardt, es la palabra en el lenguaje.»

Concluimos: desde nuestra plataforma *etic* podemos entender y explicar bastante bien, desde una perspectiva



funcionalista pragmática, las concepciones que los melanesios se forman de la palabra (*ne*, *eweke*): los miembros del clan experimentan que, mediante la palabra que alguien expresa con vigor (y no ya como «pensamiento individual y contingente», sino como acción a través de la cual circulan las palabras del grupo, de los antepasados) ellos se sienten incorporados a una totalidad familiar que les cobija a lo largo de los meses y de los años, a la vez que los mantiene aislados de otros clanes o grupos ajenos que utilizan palabras diferentes. Aquí no cabe hablar propiamente de una mitología gratuita de la palabra, porque todas las características que se le atribuyen recogen características o funciones pragmáticas efectivas suyas, y funciones pragmáticas establecidas con un *fundamento in re*, que sigue actuando en nosotros mismos (¿acaso la lengua nativa que hablamos no nos preexiste, no es la que nos ha sido enseñada por nuestros padres y abuelos, y acaso no es en esta lengua, anterior a nuestra existencia, en donde se ha delimitado nuestra «conciencia psíquica» como un ego?).

Incluso el «cesto de palabras» melanesio permite visualizar la diferencia entre los individuos elocuentes y los individuos torpes de palabra; la sustantivación de las palabras, como entidades vivientes que nos vinculan con los antepasados y con los demás, recoge la función efectiva de la palabra como único modo de «traer a los antepasados» a la presencia del corro en el que circulan los cursos de las palabras. La palabra es un poder que fluye por el clan a través de sus miembros más distinguidos, y gracias al cual el clan se mantiene como tal en la existencia real del flujo de sus generaciones: «La palabra es el poder de manifestación esencial del ser», dice Leenhardt, con expresión que nos recuerda a Heidegger, pero por la sencilla razón de que tanto Leenhardt como Heidegger eran clérigos, o cuasi clérigos, que habían meditado sobre el Evangelio de San Juan, sobre el Verbo divino y sobre el poder creador de la palabra.



No por esto concluiremos que el pensamiento cristiano sea una modulación del pensamiento melanesio. Quiere decir que la civilización no ha surgido directamente de un Universo absoluto, sino de la transformación de morfologías institucionales primitivas —como lo era el lenguaje fonético de palabras— en las cuales actuaban ya ciertas líneas esenciales que deben hacerse presentes con diverso grado de rudeza, desde el principio. Si Leenhardt logró penetrar, o al menos aproximarse, al significado de los sonidos *ne* y *aweke*, como *palabras*, es porque los propios indígenas le dieron la traducción, y ello debido a que habían sido bautizados, y habían oído hablar del Verbo divino, que también es creador y nos vincula con nuestros antepasados. Sin duda esto podrá exponerse a la recíproca diciendo que si Leenhardt había entendido a los canacos era porque él mismo era una especie de canaco, y sin duda lo era, pero a la vez que otras muchas cosas. Sus residuos «institucionales» canacos funcionaron como puente para entender, desde Europa, a los canacos.

5. Do kamo, como institución constituida por factores o partes formales del Ego. Analogía gnoseológica con las células procariotas como factores germinales de los organismos pluricelulares

Ahora bien, cuando analizamos los procedimientos hermenéuticos utilizados por los etnólogos (en este caso por Leenhardt) para tratar instituciones como *do kamo*, tenemos que abandonar decididamente la perspectiva univocista, en beneficio de la perspectiva analogista-dialéctica, y esto sin olvidar que entre ambas perspectivas no hay una dicotomía absoluta (cabrá advertir algunos rasgos univocistas desde la perspectiva analogista, y algunos rasgos dialécticos en la univocista).



Pero si en el tratamiento etnológico de la institución *do kamo* debe prevalecer la perspectiva dialéctica, será debido sencillamente a que no hay en las culturas civilizadas ninguna institución sustitutiva del *ego* a la que podamos conceptualizar como *do kamo*, así como no hay en las culturas primitivas ninguna institución sustitutiva de *do kamo* que podamos conceptualizar como *ego*. Este «hecho» es el que suscita, como cuestión metodológica hermenéutica inicial, la de determinar cuáles puedan ser los cauces o mecanismos mediante los cuales establecemos la correlación analógica (de atribución) entre *do kamo* y *ego*.

Sin duda, estos cauces o mecanismos no podrán establecerse a escala de estas instituciones, como ocurre con *ne, palabra*; pero sólo si hay componentes constitutivos (partes formales) de las instituciones que sean afines entre las instituciones primitivas y las civilizadas, será posible establecer alguna correlación, y aún alguna transformación gnoseológica (etnológica, en nuestro caso) de aquellas en ésta. Transformación en la cual cabrá distinguir un movimiento de reducción descendente o *regressus* (en nuestro caso, desde el *ego* hasta *do kamo*) y un movimiento de reducción ascendente o *progressus* (desde *do kamo* a *ego*).

Es evidente que los movimientos de reducción descendente, sólo podrán llevarse a efecto si en la institución del *ego* podemos determinar algún componente, factor o función que también encontremos en *do kamo*, aún cuando este componente no esté él mismo institucionalizado: es suficiente que sea parte formal de la institución. En consecuencia, no estamos suponiendo que *do kamo* es un «ego embrionario»; estamos suponiendo en el *ego* determinados componentes o factores comunes con otros del *do kamo*. Estos factores o partes formales nos permitirán pasar del *ego* a *do kamo*, aún manteniendo la conciencia de que ello no equivale a identificar el *ego* con *do kamo*. Seguiremos, por tanto, considerando a *ego* y a *do kamo* como entidades dadas a distinta escala, y de estructura diferente, aún dentro del género generalísimo «institución».



La situación gnoseológica podría compararse a las que se les presenta a los biólogos evolucionistas cuando se plantean la cuestión de la reconstrucción inmanente o interna (biológica) de los organismos pluricelulares (hablamos de reconstrucción interna, biológica, a partir de estructuras que ya sean biológicas, por contraposición a las reconstrucciones químicas o bioquímicas, a partir de categorías abióticas que arrancan de átomos o moléculas no vivientes —es decir, de partes materiales no formales de los organismos— como las que utilizaron Oparin, Miller u Oró). Aquí se trata de regresar desde los organismos pluricelulares actuales a sus estadios primitivos, pero dentro ya de las morfologías biológicas, es decir, manteniéndonos en la inmanencia de la biosfera. De este modo, los organismos pluricelulares ya no se reducirán a la condición de organismos pluricelulares primitivos, creados directamente por Dios o por la Naturaleza, sino a entidades cuyos contenidos se obtienen por análisis (o descomposición) de los componentes formales que podamos determinar en los propios organismos pluricelulares. Por ejemplo, por la descomposición de los organismos pluricelulares en células, entendiendo a un organismo, para utilizar la fórmula de Haeckel, como un «Estado celular».

Pero, a su vez, el análisis o descomposición podrá ejercitarse sobre la propia célula eucariota (cuyo diámetro se mantiene entre las 10 y las 20 micras), distinguiendo y clasificando los millones de orgánulos que se contienen como partes formales suyas (peroxisomas, mitocondrias, blastos...) en su citoplasma y, por supuesto, los que se contienen en el núcleo. De este modo regresaremos primero a las células procariotas (sin núcleo), cuyo tamaño es del orden de una micra, y en las cuales el «depósito de información genética» ya no está concentrado en un recinto central (o núcleo) diferente, con varios cromosomas, sino en una cadena circular de ADN, en un solo cromosoma, «en contacto directo con el resto de la célula». Pero resulta que los



orgánulos, tales como mitocondrias o plastos, tienen un tamaño similar al de las bacterias o células procariotas. ¿Acaso no fue así como se organizó la teoría de la «endosimbiosis», según la cual «las células eucariotas surgieron, con toda probabilidad, de antepasados procariotas», es decir, de las moléculas vivientes (no químicas) —que actuaron como endosimbiontes— surgidas en la Tierra hace unos 3.700 millones de años?

Hay muchos esquemas positivos para trazar las fases del progressus desde las moléculas vivientes primigenias hasta las procariotas, y luego a las eucariotas y a las pluricelulares. El «guión» que nos ofrece Christian De Duve (Premio Nobel 1974, «por sus descubrimientos relacionados con la estructura y organización funcional de la célula»; un resumen de su teoría en «El origen de las células eucariotas», *Investigación y Ciencia*, nº 237, junio 1996) surgió del esquema trófico, inspirado en células fagocitarias como los leucocitos de nuestro organismo pluricelular, que engullen procariotas. «Los endosimbiontes fueron engullidos para la alimentación de una célula de dimensiones mucho mayores que había adquirido ya muchas de las propiedades que hoy definen a las células eucarióticas». Un antepasado eucariota de los eucariotas evolucionó hasta desarrollarse como un fagocito primitivo, como una célula capaz de engullir cuerpos del volumen de las bacterias.

Duve sostiene que la biosfera estaría repleta de procariotas si no se hubiera dado el avance extraordinario del que surgió una célula perteneciente a un tipo muy distinto, es decir, el eucariota que posee ya un núcleo genuino. La divergencia entre la masa de procariotas y la rama de los eucariotas desprendidas del tronco procariota habría comenzado hace unos tres mil millones de años. En este proceso algunas procariotas habrían perdido la cubierta rígida, lo que les habría permitido crecer y multiplicarse mejor que sus parientes encerrados entre paredes, en su periferia flexible se facilitaría la captación de objetos extracelulares mediante el cierre de pliegues (endocitosis)



seguido de la degradación de los materiales engullidos dentro de las bolsas digestivas intracelulares (lisosomas). La génesis del núcleo (y con él, de las células eucariotas) aparecerá como resultado de una «internalización» de una zona de la membrana externa de la célula, &c.

Ahora bien: la teoría de la evolución de los organismos pluricelulares, dentro de la biosfera, a partir de las «moléculas vivientes procariotas» puede hacerse consistir gnoseológicamente en dos movimientos, uno de ellos de reducción descendente o regresiva (desde el organismo pluricelular a las células procariotas, de estas a sus orgánulos: el límite del regressus son las partes formales mismas que puedan determinarse en la «inmanencia de la biosfera») y otra de reducción ascendente o progresiva, desde los átomos vivientes hasta los organismos pluricelulares.

En virtud de los movimientos de reducción descendente el organismo del que hemos partido se analiza o descompone en partes suyas (lo que sólo podría llevarse a cabo, en este caso, una vez establecida la teoría celular) de suerte que quepa decir que el estadio procariota de la biosfera puede ser representado, no como una multiplicidad de organismos pluricelulares, sino como un «organismo dispersado» en sus componentes preorganísticos, aunque dados dentro de la biosfera. Este «organismo disperso», constituido por partículas o componentes delimitados desde el organismo pluricelular en torno al cual el biólogo actúa, no es sino el mismo organismo presupuesto por el biólogo y descompuesto por el análisis; un análisis que deja de ser un mero procedimiento de abstracción conceptual (un mero «experimento mental») puesto que nos lleva a entidades reales y anteriores al organismo y a la célula eucariota. Pero la delimitación de esas «entidades precámbricas» está llevada a cabo desde el organismo.

Sin embargo no cabe descartar, en principio, un tipo de regressus que en lugar de partir de una totalización atributiva

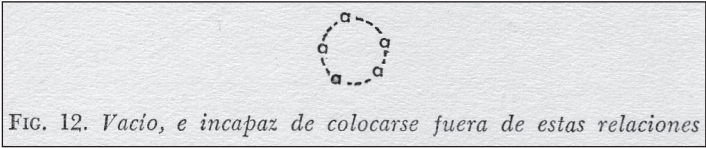
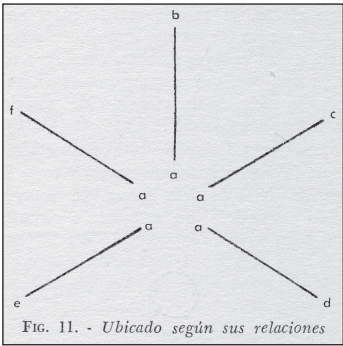
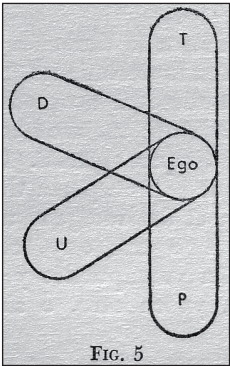
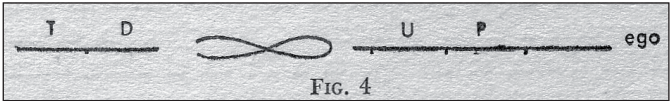


para llegar a sus partes, procede de lo que pudiera ser considerado como partes, no ya tanto de una «célula dispersa» en sus orgánulos, sino de una «masa viviente» supracelular, a partir de la cual fuera posible reobtener en el *progressus* la diferenciación de las células originarias. Habrá que postular entonces la posibilidad de encontrar, en la actual biosfera, «indicios residuales» de esa «masa viviente supracelular». Cabría distinguir, según esto, dos tipos de reducciones (en los campos morfológicos): las reducciones *meromórficas* (las que parten de una estructura dada regresando analíticamente a otras precursoras obtenidas a título de partes suyas) y las reducciones *holomórficas* (las que parten de una estructura dada regresando a otras morfologías a título de totalidades suyas). En cualquier caso, estos dos tipos de reducción no son disyuntivos, sino que pueden estar involucrados en un mismo proceso de reducción.

La reducción (etnológica) desde el Ego trascendental al *do kamo* melanesio se mantiene dentro de unas líneas gnoseológicas (que no necesitan figurar como líneas explícitas de un *modus operandi*) análogas a las que hemos bosquejado a propósito de la reducción biológica y, en particular, de la reducción *holomórfica*. En nuestro caso, el *regressus* hacia las partes formales mínimas de ego, aunque estas partes formales mínimas no alcancen por sí mismas la estructura de un ego. Estas líneas podrían ser advertidas en el tratamiento que Leenhardt dio a la cuestión de la interpretación del *do kamo*. En efecto:

A la cuestión, ¿por qué Leenhardt puso en correspondencia *do kamo* con ego, cuando termina concluyendo que *do kamo* no es un ego? Ante todo constatamos cómo en sus diagramas (esquema 4, esquema 5, por ejemplo) figura explícitamente el Ego; en otros (como en los esquemas 11 y 12) no figura en el diagrama, pero sí en el texto al cual ilustran.





T= tótem; D= antepasado, Dios; U= grupo uterino; P= potencias personales.



Nuestras preguntas se resuelven asignando el ego utilizado por Leenhardt al plano *etic*, a partir del cual se iniciaría la reducción o *regressus*; *do kamo* sería el término etnológico de este *regressus*, un término *emic* que intenta ser interpretado desde el ego (como punto de referencia), pero que en ningún caso es un ego *emic* (pues se dice que los melanesios no lo poseen), sino «algo» que, tal como nos lo va describiendo Leenhardt, al ir presentando diferentes aspectos suyos, podríamos comenzar a considerarlo como prototipo de un «conjunto borroso o difuso», cuyos factores fueran compartidos de algún modo por el ego.

Y aunque Leenhardt no lo diga explícitamente, su proceder nos manifiesta inequívocamente que ego, en estos diagramas, desempeña un papel *etic* análogo al que atribuimos al organismo pluricelular en el momento de regresar a sus orígenes precámbricos.

Pero el ego del cual se parte no es tanto el ego de Leenhardt (en primera persona) sino los sujetos operatorios melanesios, que están envueltos en su *do kamo*. El ego de cada sujeto, por tanto, sólo puede ser visto «en tercera persona» (él), como un sujeto corpóreo operatorio humano. Y así lo introduce Leenhardt en el campo etnológico, al comentar sus diagramas (esquema 4, por ejemplo, pág. 125): «Soit ego la position de l'indigène.» Otra cosa es que la tercera persona de ese «indígena» esté muy próxima, en el antropólogo misionero, al tú, en ningún caso al yo.

Podríamos decir que el *indígena* canaco es para el etnólogo un sujeto operatorio corpóreo humano, es decir, desde nuestras coordenadas, no meramente un sujeto primate (o un sujeto anatómico, tal como aparece en la Zoología, en su especialidad de Antropología física) sino un sujeto operatorio institucional, envuelto en un sistema de instituciones entre las cuales no figura el ego, sin perjuicio de que tales instituciones sean factores germinales del ego. Y es precisamente a este sujeto corpóreo institucional a aquel al que el etnólogo irá atribuyendo las *instituciones emic* (las relaciones que él mantiene con los



cráneos y los vasos de los antepasados, dispuestos entre las rocas del bosque cercano, con los antepasados santificados, *bao*; con las vísceras del vientre; con vegetales, como el ñame cocinado, o con animales como la serpiente divinizada, con las leyendas sobre las metamorfosis del indígena en ave o en lagarto, o sobre su presencia simultanea en diversos lugares...) que si precisamente pueden ser delimitadas en la tarea hermenéutica, como tales instituciones, es por la semejanza que ellas mantienen con ciertas instituciones que envuelven al «ego civilizado».

Porque también el ego civilizado —el ego de la *civitas*, ya sea la ciudad antigua, ya sea la ciudad medieval, o la metrópoli moderna— conserva los cráneos y los huesos de los antepasados, a veces transformados en polvo tras la incineración, en cementerios o en urnas domésticas; también el ego civilizado los santifica, mediante instituciones tales como el Día de Todos los Santos; también se identifica con «vegetales cocinados», como pueda serlo el pan de trigo eucarístico, o con animales, como el buey Apis; también el ego civilizado toma en serio, como hechos posibles, que merecen ser debatidos en los tribunales de justicia, ciertos casos de licantrópia; y también el ego civilizado habla de bilocaciones o multilocaciones, como las del Simón Mago, Apolonio de Tiana o Cagliostro. Tampoco es posible olvidar que la creencia de que el pensamiento reside en el pecho no es exclusiva de los indígenas canacos: también, por ejemplo, Zenón de Chipre, el fundador del estoicismo, decía que si el pensamiento residiese en el cerebro, la voz tendría que proceder de la cabeza, y no del pecho.

Concluimos: el etnólogo ha podido formar la figura etnológica institucional *do kamo* gracias a que parte de instituciones inmersas en el tejido de las culturas civilizadas, al margen de que ulteriormente las considere como meras supervivencias o como contenidos culturales propios, como pueda serlo el culto a los difuntos. Y esto en el mismo sentido en el



que el biólogo evolucionista puede formar la «figura biológica» de las «moléculas vivientes fagocitarias» del precámbrico, porque en los organismos pluricelulares encuentra leucocitos. La «biosfera precámbrica», constituida por los billones de moléculas vivientes de muy diversos tipos que actúan en mares o en humedales, podría ser considerada (gnoseológicamente) como un organismo pluricelular descompuesto en partes que aparecen dispersas, e incluso independientes las unas de las otras, mientras el organismo pluricelular mismo desaparece. *Do kamo*, en el paralelo con esa biosfera precámbrica, se nos presenta como una *egosfera* descompuesta en partes que aparecen dispersas, mientras el ego desaparece como tal.

O, para decirlo con palabras del propio Leenhardt, en el momento de comentar su esquema 11 (*op. cit.*, pág. 249), ese indígena melanesio existe tan solo en la medida en la que ejerce su función en el juego de relaciones que mantiene con su padre, con su tío, con su mujer, con su primo, con su clan: «Si quisiéramos indicarlo en un esquema no sería un punto que pudiéramos marcar con *ego*, sino trazos diversos que representan relaciones ab, ac, ad, ae, af...» En medio de estos rayos un vacío, que puede ser circunscrito con las letras a, que marcan el punto de partida de la relación: «Estas *a* son réplicas de su cuerpo. El lugar vacío es él, y él es quien tiene un nombre» («Ces *a* sont des répliques de son corps. Le lieu vide, c'est lui, et c'est lui qui a un nom», pág. 249).

Se diría, por tanto, que Leenhardt es víctima de un espejismo al tratar de representar gráficamente el *do kamo*, mientras dice que en su gráfico el ego parece representado por un punto que se declara inmediatamente vacío, es decir, inexistente institucionalmente.

El «ego civilizado» institucional (no ya un supuesto ego individual psicofísico), que constituye el punto de partida de la hermenéutica etnológica (apoyada en el sujeto corpóreo del *indígena*), del *do kamo*, termina desapareciendo del campo



etnológico, de modo similar a como el organismo pluricelular del presente, constituido en punto de partida de la reducción evolutiva, termina «disolviéndose» en la «biosfera precámbrica».

Sin embargo, hay que señalar, aún partiendo de esta analogía gnoseológica, una diferencia fundamental, también gnoseológica, entre la Biología y la Etnología, diferencia derivada de la contraposición entre la naturaleza alfa operatoria de la Biología y la beta operatoria de la Etnología: la Biología trabaja con configuraciones naturales —sin perjuicio de que ellas se mantengan a escala antrópica— mientras que la Etnología trabaja con instituciones. Esto quiere decir que la Biología no puede dar por *irreales* (o como productos de la fantasía mitopoiética) las formas más «fantasmagóricas» que encuentre en la biosfera primitiva (pongamos por caso, formas como *Hallucigenia*, *Opabinia*...) y sólo eliminará de la biosfera precámbrica aquellas figuras que le hayan sido atribuidas por denominación extrínseca o metafórica, desde el organismo pluricelular (como pueda serlo el «citoesqueleto»). En cambio, la Etnología, si no desea mantenerse en un «relativismo cultural de la verdad», tendrá que considerar precisamente como *irreales* (a veces como productos de delirios patológicos, de la fantasía mitopoiética) figuras etnológicas tales como las de la bilocación, o como las de las metamorfosis de los hombres en lagartos o aves, y otras muchas que no es necesario especificar en esta ocasión (tales como la figura de los antepasados vivientes).

En el caso particular de *do kamo*, como «embrión» del ego, la analogía gnoseológica con la «sopa primigenia» (compuesta de plastos, mitocondrias, &c., es decir, de partículas o factores del organismo) en cuanto «embrión» de la célula, habría que subrayar otra diferencia esencial, que tiene que ver con la diferencia entre los tipos de reducción que hemos distinguido, la meromorfa y la holomorfa. Porque el proceso (*regressus*) que nos conduce del ego al *do kamo*, como precursor suyo, pertenece al tipo de las reducciones holomorfas (no meromorfas).



De este modo, mientras en la teoría de la endosimbiosis, la «sopa embrionaria» se corresponde a una «célula» (u organismo) disperso, con sus orgánulos que ulteriormente habrá que componer —Empédocles ya habría iniciado este camino al hablar, explicando el origen de los vivientes, de los ojos que buscan sus frentes y de los brazos que se acoplan al tronco—, en la teoría del *do kamo* como «sopa embrionaria del ego», los «órganos», en función de gérmenes, no se nos ofrecen en estado disperso, sino, por el contrario, en estado condensado, puesto que *do kamo*, más que como una distribución dispersa de factores del ego (en cuanto sujeto corpóreo operatorio) se nos presenta como un agrupamiento de varios sujetos operatorios, reunidos en un «nosotros egoiforme», en una agrupación a la que atribuimos funciones o características del ego ulterior (como pueda serlo el tipo de relación que establecen entre la conciencia y el cuerpo, la vinculación de la palabra con las operaciones del sujeto, con los padres o los hermanos...). Por lo demás, la atribución de ciertas funciones del ego a esas redes de sujetos descritas por los etnólogos, deberían también tener como fundamento o punto de referencia algunas formas determinadas de los «nosotros egoiformes» dados en nuestra propia sociedad, o en otras sociedades históricas.

Cabría por ejemplo tomar, como punto de referencia, a los grupos familiares en formación en los cuales el *nosotros* prevalece absolutamente sobre las individualidades subjetivas (por ejemplo, de los niños); también nos servirán como puntos de referencia en el *regressus*, los que podríamos llamar casos de «siameses psíquicos» de nuestra sociedad, es decir, aquellos casos en los cuales sujetos corpóreos diferentes se encuentran de tal modo vinculados e interconectados en sus vidas psíquicas que difícilmente podrían verse en ellos egos diferentes, sino más bien un «ego siamés» (los *duari* canacos podrían servir como un prototipo de estos egos siameses). Obviamente, el número de sujetos operatorios involucrados en un ego grupal



(en un nosotros), nunca inferior a dos, estará determinado por motivos sociales-funcionales. El nosotros egoiforme podrá ser una triada —una trinidad—, una tétrada —como en el caso del *do kamo*—, una ogdóada, un pleroma gnóstico (lo que a su vez podría inducir a considerar en los «nosotros gnósticos» algo más que simples delirios teológicos, si se pudieran establecer los correlatos grupales reales que pudieran haber estado en la base de tales delirios).

6. Componentes germinales del ego en las tribus de la Amazonía ecuatorial

Dos palabras sobre las instituciones amazónicas relacionadas con el ego. Según Felipe Descola las etnias amazónicas por él estudiadas se mantienen «por fortuna» (dice él) al margen del dualismo cartesiano entre los hombres (o espíritus) y los animales. «La idea es seductora [¡!]. En efecto, a diferencia del dualismo más o menos estanco que, en nuestra visión del mundo, rige la distribución de los seres, humanos y no humanos, en dos campos radicalmente distintos, las cosmologías amazónicas despliegan una escala de seres en la que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza. Los achuar de la Amazonia ecuatorial, por ejemplo, dicen que la mayor parte de plantas y de animales poseen un alma (*wakan*) similar a la del ser humano, facultad que los alinea entre las “personas” (*aents*) en tanto que les confiere conciencia reflexiva e intencionalidad, les capacita para experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus iguales, así como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres».

Da la impresión que Descola está estudiando a unos pueblos vírgenes, *no contactados*, que viven en una zona intangible, aquella en la cual viven los huaorani o los taromenani de Ecuador, cuando en realidad esa ZI está *tocada* por petroleros



y madereros perfectamente vigilados por los «primitivos» («cuando la matanza del 2003, algunas lanzas recogidas estaban recubiertas de plástico»), nos dice el misionero capuchino español Miguel Ángel Cabodevilla, en su libro *Zona intangible: peligro de muerte!*, Cicame, Quito 2008, pág. 29.). Permítasenos de pasada constatar esa nueva «nostalgia de la barbarie» que sigue presente tanto en los misioneros (como Cabodevilla) como en los etnólogos (como Descola), que ven amenazado su campo de estudio con el mismo avance de la predicación y de la ciencia. Escribe fray Miguel Ángel Cabodevilla: «A día de hoy, siento una gran vergüenza por esta limpia operación de exterminio que se viene ejecutando con el consentimiento de muchos y el olvido de casi todos. En fin, a día de hoy, me permito recordar una vez más a la ciudadanía, la existencia de esas vidas libres en la selva. Que acaso saludan como lo hacían los gladiadores, antes del combate, cuando eran obligados a pelear hasta la muerte, y ésa era segura y cercana: *¡los que van a morir, le saludan!*, pueblo ecuatoriano.» (Cabodevilla, OFMCap, «Los que va a morir, le saludan», 15 de febrero de 2005).

Según Descola, que parece querer equiparar (a nuestro juicio, de un modo enteramente disparatado) las *visiones* makuna con las *teorías* filosóficas o científicas, tratando aquéllas visiones como si fueran teorías: los makuna de la selva de Colombia «presentan una versión todavía más radical de una teoría del mundo decididamente no dualizada». Para los makuna, plantas, animales y humanos son *masa*, «gentes», cuyos principales atributos —la mortalidad, la vida social y ceremonial, la intencionalidad, el conocimiento— son absolutamente idénticos. De hecho «los humanos pueden convertirse en animales, los animales en humanos, y el animal de una especie transformarse en animal de otra especie» (*Mundo Científico*, nº 175, enero 1997, págs. 60-65).

Esto plantea la necesidad de tomar partido ante la cuestión del *relativismo cultural de la verdad*. Las «cosmologías



amazónicas», ¿pueden ponerse en pie de igualdad con las «cosmologías civilizadas» (científicas o filosóficas)? Si las cosmologías amazónicas no dualistas «son seductoras», ¿es porque ellas sugieren una verdad equiparable a la de nuestras (sin precisar el ámbito de este pronombre) cosmologías dualistas? ¿O bien son seductoras por motivos puramente psicológicos del etnólogo?

La pregunta es capciosa porque da por supuesto que «nuestras cosmologías» son dualistas en todos sus puntos, lo que es totalmente falso. Y no ya a partir de la Etología o del origen de las especies y del darwinismo, sino también de las cosmologías griegas, aristotélicas o estoicas. La cuestión hay que plantearla de otro modo, a saber, en el terreno gnoseológico (con sus implicaciones antropológicas), como cuestión de la diferencia (no dicotomía) entre los animales, en cuanto contenidos del eje angular, y los hombres, en cuanto contenidos del eje circular. Ante todo, habría que partir de la declaración terminante de error (contra todo relativismo) en todo lo que concierna a la multilocación o a la metamorfosis entre los hombres y los animales. Las metamorfosis darwinianas sólo pueden tener lugar a escala de especies constituyentes, pero no a escala de *individuos* de especies ya constituidas.

Desde la perspectiva del materialismo no hay dicotomías metafísicas (sustancialistas, espiritualistas), porque entre primates y hombres personales hay gradaciones, si no infinitas, sí muy numerosas: póngidos, homínidos, neandertales, antecesores, pueblos primitivos, salvajes, bárbaros...

En consecuencia, la cuestión reside en la determinación del fundamento y alcance del dualismo animales/hombres con significado gnoseológico, supuesto que, por muy seductoras que sean las cosmologías gradualistas, tampoco podemos negar sin más la oposición animales/seres humanos. Aquí presuponemos, como génesis de esta oposición, el desarrollo de las relaciones darwinistas de dominación y, por tanto, la diferenciación de



animales y hombres, y de los hombres entre sí, *en el terreno institucional* (nos remitimos a nuestro ensayo, «Por qué es absurdo ‘otorgar’ a los simios la consideración de sujetos de derecho», *El Catoblepas*, nº 51, mayo 2006, pág. 2.).

7. Esbozo de un «guión» para el análisis de la evolución institucional que culmina en el Ego

Podemos ahora permitirnósmos aventurar, con finalidad heurística, el dibujo de algún «modelo de guión» que nos permita plantear la cuestión central de la génesis del Ego contando con los *presupuestos* establecidos:

(1) Que el Ego no es una entidad eterna o surgida por un acto de creación (al modo como la doctrina escolástica, implícita en el dualismo cartesiano, explicaba la creación *nominatim*, por Dios, de cada alma humana en el momento de la concepción del cigoto).

(2) Que M_2 antecede al Ego, pero sin que el Ego pueda resultar exclusivamente de una evolución de la materia segundogenérica dentro de M_1 .

(3) Que el Ego requiere necesariamente, además de M_2 , componentes M_1 (el sujeto corpóreo) y M_3 (relaciones lógicas de identificación o transformaciones idénticas entre ellas).

(4) Que el Ego no es una «estructura» que pueda constatarse en cualquiera de los organismos vivientes —vegetales, hongos, animales— distintos de los organismos humanos; a lo sumo cabría hablar de estructuras egoiformes.

(5) Que tampoco es el Ego una estructura que pueda constatarse en todos los organismos humanos, y mucho menos aún en los organismos humanos más antiguos, prehistóricos.



(6) El Ego puede ser concebido como una estructura que se configura en un proceso histórico evolutivo («filogenético») que se reproducirá después en la evolución psicológico-ontogenética de cada sujeto (tal como lo estudia la llamada Psicología evolutiva). Como fases necesarias del proceso histórico evolutivo que conduce al ego, habrá que contar la formación de grupos sociales progresivamente distanciados de los animales, si es que el ego aparece en el contexto de enfrentamientos o negaciones del mundo exterior en el cual viven los animales. La distanciaci3n implica la diferenciaci3n de un espacio circular propio de referencia, lo que implica un lenguaje e instituciones capaces de incorporar en el grupo a los antepasados: mediante el lenguaje se trazarán las líneas fronterizas entre animales y hombres, y entre unos individuos y otros, pero los nombres que pueda tener el lenguaje humano primitivo no son aún pronombres personales; el nombre propio es una cualidad que recibe el niño dayak de Borneo cuando muere su abuelo. Es decir, tener nombre propio no equivale a tener un yo.

(7) El Ego no es una configuraci3n individual determinada en la evoluci3n biol3gica inmanente del cigoto humano (en contra de la tesis de la «conciencia» egol3gica como funci3n biol3gica de ciertos sujetos corp3reos).

(8) El Ego es una configuraci3n que no se constituye a escala de redes neuronales, o de grupos de microt3bulos de dos nm de diámetro, sino que se configura a escala institucional, que implica la interacci3n de las redes neuronales propia de cada cerebro (interacci3n que ya no constituye una red neuronal o un cerebro colectivo) y por tanto la utilizaci3n de lenguajes fonéticos, con nombres propios, uso de indumentaria, utilizaci3n de herramientas, &c. Y esto de lo misma manera a como el tejado a dos vertientes de una casa es una estructura dada a escala macrosc3pica que es imposible «organizar» a escala molecular, en la que se da la arcilla de la que est3n



hechas las tejas. Dicho de otro modo: el Ego no se configura a escala de las interacciones entre neuronas o entre centriolos del diplosoma, sino que se configura a escala de interacciones entre sujetos humanos institucionalizadas, y de grupos de sujetos.

(9) El Ego procede de la evolución de configuraciones sociales, tecnológicas o lingüísticas, previamente institucionalizadas. Y como criterio más seguro de su configuración cabría considerar la presencia en los lenguajes de pronombres personales, y no como meras sustituciones alternativas de nombres propios, sino como índices de la transformación de las relaciones lógicas de identidad y oposición entre los sujetos operatorios y los sujetos divinos.

Las líneas de análisis que aquí se nos abren son múltiples y, casi siempre, entreteljadas las unas con las otras. A título de ejemplo, y desde la perspectiva que contempla la evolución del ego institución hacia sus desarrollos como Ego trascendental, cabría mantener la interpretación (entre otras) del evemerismo como la formulación del cauce institucional a través del cual algunos hombres mortales (que habría que suponer dotados de un ego terrestre, «psicológico político») alcanzan, en su apoteosis, la condición de dioses (es decir, la condición de sujetos divinos mediante la cual su ego terrestre se ha transformado —por ellos mismos o por sus panegiristas— en un Ego trascendental).

Según esto, lo que Evehemero de Mesene habría logrado en su obra *Hiera anagraphé* («Inscripción sagrada»), escrita hacia el año 280 a. C., y cualquiera que hubieran sido sus intenciones, habría sido «identificar» la institución mediante la cual ciertos hombres, sujetos mortales (generalmente héroes culturales o políticos), dotados de un ego terrestre sobresaliente, son transformados en dioses. Y esta transformación sólo podremos traducirla en nuestro sistema (por cuanto en él no figuran los dioses) diciendo que el ego terrestre de aquellos hombres se estaba transformando en un Ego trascendental.



No entraremos aquí en la cuestión acerca de si, en este caso, se trata de dioses terrestres (*epigeioi*) o también de dioses celestes (*ouranoi*). Lo que sí será importante: no reducir la institución a una teoría académica, sino a un proceso vinculado a acontecimientos reales, políticos o religiosos. Por ejemplo, acaso la «identificación» de esta institución habría tenido lugar con ocasión de una apoteosis histórica efectiva, a saber, la apoteosis de Alejandro, ya conocida por Perseo (discípulo de Zenón) o por León de Pella (a quien se atribuye la célebre *Carta de Alejandro a Olimpia*) que nos da la noticia de que Alejandro habría confiado a su madre las revelaciones del sacerdote egipcio León, según las cuales no solamente Hércules, Esculapio y Dionisos, sino también hasta «los grandes dioses» no debieron ser en su origen más que «simples mortales» (remitimos al escolio 2, titulado «El evemerismo como nematología, como ciencia y como filosofía de la religión», de *El animal divino*, 2ª edición, páginas 337-340).

Si tomásemos como referencia académica el nexo cartesiano entre el *ego* y el *sum* (o *existo*), podríamos acaso reinterpretar ese nexo en el sentido del *ex-sisto*, como el proceso de enfrentamiento del sujeto, como ego, con los demás sujetos del grupo que constituyen su «horizonte» (el tú, el él). Según esto el Ego, como institución, tiene necesariamente un origen institucional, circunscrito a un nosotros social, y al mundo entorno de su dominio; de donde se deduce que la vía de ampliación de ese ego, desbordando los límites originarios, sólo puede abrirse paso en el mismo proceso de ampliación de los horizontes de esos grupos, en el enfrentamiento con otros grupos, a fin de incorporarlos (incluyendo a los territorios respectivos) a su dominio intencional o «aureolar». El límite dialéctico (por catábasis, o por metábasis) de estos procesos de ampliación del ego nos acercará al ego trascendental, que encontramos ejercitado (antes que representado en cuanto tal) a través de los dioses vinculados a los Imperios universales,



como pueda serlo Atón, Enlil y sobre todo Yahvé, cuando dijo a Moisés: «Yo soy el que soy». Y con esto Moisés desborda definitivamente el horizonte de la Psicología, porque el «Yo soy el que soy» (interpretado no necesariamente como *Ipsum esse*, sino como un dios *real*, no es un «contenido psíquico». El psicólogo intentará sin duda, reducir a Yahvé a los términos de un ego psicológico, o de un superego; pero esta reducción sólo podría considerarse como una *reductio in integrum* en el supuesto de que dios no existiera, de manera que fuera la idea misma de Dios la que debiera haber brotado de esas fuentes psicológicas (al modo como Freud pretendió hacerla brotar de la figura del padre en *Tótem y tabú*). Pero la cuestión de la existencia y la esencia de Dios no forma parte del campo de la psicología y el psicólogo, en cuanto tal, no tiene nada que decir en relación con la cuestión central de la Teología natural, que es una cuestión de ontología y no de psicología. Y esto demuestra que el yo trascendente, el yo de Moisés, por ejemplo, no es una idea psicológica, sino ontológica o gnoseológica. Una idea ontológica que podría ser reconocida como tal, desde luego, por una ontología teísta, pero también por una ontología atea que, sin embargo, disponga en su sistema de una Idea «de su escala», como pretende serlo el yo trascendental en el sistema del materialismo filosófico.

§4. Ego denominativo natural (Ego etológico)

1. *A qué llamamos ego natural*

Llamamos ego natural o etológico a la idea del Ego (designada a veces por otros términos que pretenden ser sinónimos, tales como «sujeto propositivo», o «conciencia subjetiva directa»...) cuando ella es tratada como si fuese un contenido de campos gnoseológicos no institucionales,



en los cuales se pretende haber delimitado algo semejante a un ego, prefigurado en animales o en hombres alados. Como característica (apreciada desde una perspectiva crítica) del ego natural daríamos la siguiente: que el ego natural, pese a ser el resultado de una teoría, suele ser presentado como si fuese un hecho de *experiencia interna*.

El ego natural es una construcción gnoseológica, vinculada inicialmente a un sujeto corpóreo, que (se supone) la «experimenta» desde dentro, pero que aplica no solamente a sujetos humanos, sino a sujetos corpóreos, animales (a la vaca, al perro, a la rata, a las palomas) con los que tiene un trato similar, en muchos puntos, al que tiene con los demás hombres. Se habla con el perro o con la vaca, se les acaricia o se les castiga.

Lo que llamamos ego natural sería una reconstrucción orientada a ser presentada como un sentimiento prístino de los propios animales, en cuanto experimentan los afectos, deseos, vivencias, recuerdos, &c., que suelen ir adheridos al pronombre ego. Algo así como si el ego estuviese fundado en la idea de un sentimiento (*Gefühl*), tal como lo concibió Tetens al distinguir las tres consabidas situaciones del sujeto: el sujeto *representando* al objeto (sujeto cognoscente o sujeto como conocimiento); el sujeto *deseando* al objeto (sujeto como voluntad); y el sujeto como *autopresentándose* de modo vivo ante sí mismo (sujeto como sentimiento).

También podría reducirse el concepto de ego natural al concepto de ego que fue desplegándose en el curso de la historia de la *Gestaltpsychologie*, desde Christian Ehrenfels (1859-1932) hasta Kurt Koffka (1886-1941), desde Wolfgang Köhler (1887-1967) hasta Max Wertheimer (1880-1943) o Paul Guillaume (1878-1962), &c. Desde el punto de vista de la Psicología de la forma el ego natural tendería a ser presentado como una configuración dada dentro de un campo polarizado entre el ego y su entorno, en animales y en el hombre:



«El campo de percepción se diferencia en dos partes: el mundo exterior fenoménico y el yo fenoménico; las cosas (tales como las percibo) y yo mismo (tal como me percibo). La distinción entre el yo y el mundo exterior es *un hecho de organización del campo total*. (...) El sujeto es una *parte del campo* sometida a las leyes generales que rigen las relaciones de las partes en un todo y, especialmente, sufre el movimiento inducido como un objeto entre los demás objetos.» (Paul Guillaume, *La Psicología de la forma*, Argos, Buenos Aires 1947, págs. 133 y 136.)

Acaso en esta línea del ego natural (en cuanto se considera una parte o región del *Um-welt*, vinculado al sujeto viviente, en el sentido de Von Uexküll) cabría interpretar el yo del yo soy yo y mi *circun-stancia* de Ortega.

Sin poner en duda, por supuesto, la legitimidad heurística de esta interpretación naturalista (no institucional) del ego, lo que sí es preciso advertir es que se trata de un análisis genérico del sujeto operatorio que no distingue entre los sujetos operatorios zoológicos, y los sujetos institucionales, por tanto, que no puede confundirse con una teoría del ego en su sentido propio. No es este el caso de otras interpretaciones del ego que desbordan los límites de los campos de sujetos operatorios al pretender establecer «definiciones» del ego en campos en los cuales figuran sujetos operatorios. Tal es el caso de la perspectiva neurológica, en la que se pone el ego en conexión con ciertas estructuras (no operatorias) del cíngulo cerebral, que, por lo demás, son comunes a los primates y a otros animales.

No es este el caso de las teorías que vinculan el supuesto «sentimiento del yo» con los procesos (en gran medida operatorios) de la respiración pulmonar o con los esfuerzos musculares derivados de la estación vertical (esfuerzos orientados a mantener en tensión los músculos abductores del cuello). En efecto, las sensaciones de nuestra respiración o del esfuerzo de nuestros músculos son ya contenidos



segundogenéricos, que podrían ser el germen de una conciencia subjetiva práctica (operatoria), aunque para transformarse en ego requerirían ser insertados en estructuras institucionalizadas en las que participasen diversos sujetos dotados de lenguaje.

Algunas veces, el ego natural (sobre todo si se atribuye a un sujeto humano) podría considerarse como una construcción llevada a cabo a partir de una materialidad segundogenérica; una construcción que pretendería reducir el ego a la condición de un ego incorpóreo, segregado del cuerpo del sujeto operatorio que pronuncia el pronombre personal Ego. A veces este «ego» incorpóreo se confunde con el concepto de un «cuerpo interno» (que otros llaman *intracuerpo*, como supuesta traducción de *Leib* alemán), concepto en el que se sustantivan precisamente ciertos contenidos segundogenéricos que se refieren al cuerpo, confundiéndolos con el cuerpo mismo, pero atribuyéndolos a cuerpos de otra especie. Pero un cuerpo «sentido desde dentro» no es un cuerpo, porque «cuerpo» es concepto primogenérico (sobre todo si se tiene en cuenta que la materia primogenérica tiene como denotación primaria precisamente a los cuerpos vivientes, a los cuerpos de animales o de hombres). Hablar de «cuerpo externo» es una redundancia confusionaria similar a la que tiene lugar al hablar de «madre biológica». «Cuerpo» significa directamente «cuerpo exterior», como «madre» significa directamente «madre biológica» (la madre adoptiva, la madrastra, es precisamente la que no es madre, circunstancia que queda oculta al utilizar como genérico el término madre con dos especies, la biológica y la adoptiva).

Los gramáticos antiguos subrayaban, cuando se ocupaban del pronombre personal de primera persona, la relación del ego con el cuerpo primogenérico. Crisipo, por ejemplo, decía (*Stoicorum veterum fragmenta*, II, 895): «Cuando hablamos de nuestra persona nos indicamos con el dedo al corazón; también si decimos ego, movemos la mandíbula hacia abajo, en la primera sílaba» (sin duda Crisipo percibía sinicesis, *sinergesis*,



o unión de dos sílabas en la pronunciación; por cierto, una pronunciación de arriba abajo, *e*, y de abajo arriba, *go*; como si al pronunciar la palabra *e-go* describiésemos un movimiento circular).

2. El ego natural, ¿es un hecho o es una teoría?

¿Y por qué mantener la idea de sujeto egoiforme, de ego natural, cuando la acompañamos del supuesto crítico de que se trata de una «construcción» muy próxima a la ficción de un hecho prístino natural?

La respuesta podría ser ésta: porque, en contraste con la corriente que desde la teoría del automatismo de los animales y ulteriormente desde el positivismo fue extendiéndose con creciente vigor en el sentido de una resistencia a admitir cualquier cosa que pudiera significar «vida interior» abierta a la introspección, fue desarrollándose posteriormente, sobre todo en el campo de la Etología, una «reivindicación» de algo similar a un ego natural. Lo que, por nuestra parte, consideramos como materia segundogenérica no es sino un modo de recuperar y englobar como un género de materialidad a todos aquellos contenidos de esa vida que, sin necesidad de asumir la forma de un ego, sólo se manifiesta en el fuero interno de los cuerpos vivientes, como indisociable de esos cuerpos, a la manera como la superficie interior cóncava de una esfera es inseparable de su superficie exterior convexa.

El ego natural, en conclusión, lo entendemos no tanto como un «hecho» cuanto más bien como una teoría: y una teoría que parece estar compartida incluso por behavioristas radicales, o por gramáticos, médicos, psiquiatras o psicólogos, que, en el momento de iniciar la entrevista con el paciente, a fin de redactar la historia clínica, preguntan al paciente: ¿Dónde siente usted el dolor? ¿Es dolor punzante o sordo?, ¿Es dolor radiante



o concentrado? Como si fuera el ego natural del paciente, y no su ego institucional, en primera persona, quien experimenta el dolor y quien puede responder de su experiencia.

Un ejemplo académico de utilización de la idea de ego natural, reducible a la condición de un ego teórico, lógico, es la idea de ego como sustancia actualista (en el sentido de Wundt), no ya como sustrato metafísico al que se atribuye el papel de unificador de todos los «contenidos de conciencia», orientados según una teleología inmanente, definible precisamente por su tendencia a mantener el equilibrio y la supervivencia del propio sujeto. La estructura teórica (aunque con pretensión de ser expresión de la realidad misma) de este Ego se nos muestra claramente, por ejemplo, en la traducción que Antonio Damasio (*En busca de Spinoza*, Crítica, Barcelona 2005, pág. 165) hace de la proposición 18 de la parte cuarta de la *Ética* de Espinosa («*Virtutis fundamentum esse ipsum conatum proprium esse conservandi...*»): «El primerísimo fundamento de la virtud es el esfuerzo (*conatus*) por conservar el yo individual.» Ahora bien: ¿acaso el *esse ipsum* de Espinosa es el yo empírico que supone Damasio, y no más bien una teoría del yo que consta de componentes terciogénéricos (las relaciones de identidad, *esse ipsum*), de componentes segundogénéricos («esfuerzo») y de componentes primogénéricos («cuerpo individual orgánico») como elementos de la clase lógica de los cuerpos individuales orgánicos?

3. *El ego natural como ficción hermenéutica*

Cuando hablamos de ego natural no lo hacemos (supondremos) aludiendo a una supuesta realidad empírica ni tampoco a alguna teoría psicológica o neurológica sobre el ego. Lo hacemos como expresión de una ficción hermenéutica (gnoseológica) para interpretar las categorías utilizadas por



científicos de muy distinta condición (gramáticos como Chomsky, en tanto recurren al auxilio de la mente; médicos, psicólogos, etólogos) en la medida en la cual en el ejercicio de su profesión utilizan de hecho el esquema del ego natural, dejando de lado las cuestiones acerca de la realidad de tal esquema. Por nuestra parte, reconocemos que se trata de un esquema construido a partir del ego lógico, pero con suficiente capacidad heurística para canalizar múltiples investigaciones y aún tratamientos prácticos.

Estamos en una situación comparable a la del etólogo que identifica los ladridos furiosos de los perros que ladran dentro de la finca vallada a las personas que se les aproximan desde el exterior a la valla, con los ladridos de perros salvajes o lobos defendiendo su territorio natural. Aunque los ladridos escuchados tras la valla se desencadenan en un medio urbano, sin embargo los componentes culturales (vallas, recintos reservados a los perros guardianes) pueden ponerse entre paréntesis en el momento de reconocer la semejanza (o la identidad) de los ladridos de los perros urbanos en defensa de su territorio urbanizado con los ladridos de los perros salvajes. Si el ego lógico lo ponemos en correspondencia con el «espacio vallado», mediante una estructura artificial, institucional, el ego natural será lo que se nos muestra por el cauce de esta estructura artificial, como si fuera algo exterior a las vallas, pero semejante o idéntico a lo que tiene lugar dentro de esas vallas.

4. Análisis de algunas descripciones etológicas que utilizan ejercitativamente la categoría del ego natural

Seleccionamos algunos ejemplos conocidos en los cuales cabe constatar hasta qué punto puede hablarse de un reconocimiento ejercitativo del ego natural, es decir, sin necesidad de una representación explícita del mismo.



Un reconocimiento acreditado no tanto por lo que el investigador diga, es decir, por lo que haga figurar en sus programas de investigación, o en los protocolos de sus resultados, sino por lo que el investigador hace.

De otro modo: no presentamos estos ejemplos tanto como «corroboraciones académicas» de la idea de un «ego natural», cuando como materiales (las conductas, a veces inconscientes de los investigadores) susceptibles de ser analizados etic, precisamente desde la idea de ego natural. Y esto es debido a que el análisis de la conducta de los sujetos etológicos se lleva a cabo desde categorías propias de los sujetos egoiformes humanos (tales como «capacidad de percibir apotéticamente», «mantener la atención hacia los objetos», «diseño experimental» de tales objetos, «formación de anamnesis o prolepsis» implicadas en el segmento de conductas, también lógicas, tales como mirar, beber, atrapar...; utilizadas ambigüamente como contenidos segundogenéricos o primogenéricos).

(1) En las famosas experiencias de W. Köhler, en Tenerife, en los años de la primera guerra mundial, constatamos hasta qué punto los chimpancés eran tratados como sujetos operatorios, dotados de un ego natural, y enteramente similares al mismo investigador. Incluso se les imponían nombres como Sultán, el más famoso. Remitimos a las descripciones que el mismo Köhler hizo de la conducta de Sultán. Por ejemplo, cuando irritado por los intentos frustrados de agarrar los plátanos que colgaban de la jaula se le pasaba la rabieta, después de examinar detenidamente la situación, «introduce una mejora sustancial en pos de la solución: con un movimiento enérgico y seguro endereza la primera caja, que había permanecido debajo del objetivo, y que ahora queda en posición vertical» (Wolfgang Köhler, *Experimentos sobre la inteligencia de los chimpancés*, Debate, Madrid 1989, pág. 80.)

Diremos que Köhler no trataba a Sultán como una *máquina* (como un ordenador, se diría años después), ni tampoco como



una *mente* (incluso si esa mente se identificaba con un cerebro capaz de componer y recomponer *Gestalten*) sino como un sujeto operatorio egoiforme, como un ego natural (no institucional).

(2) En las experiencias con macacos llevadas a cabo por primatólogos de la Universidad de Kioto y del centro de primates de Japón, a los pocos años de acabada la Segunda Guerra Mundial en la isla de Koshima, podríamos constatar también cómo los investigadores trataban a los macacos como si fueran sujetos operatorios muy semejantes a los humanos en el momento del análisis de su conducta, atribuyéndoles enteramente la estructura organizativa de un ego lógico; por tanto, como sujetos egoiformes «dotados» de un ego natural no institucional.

En efecto, se comenzaba por enjuiciarlos como sujetos conductuales que obedecen a instintos básicos (por ejemplo, el de alimentación), pero presididos por un «principio de realidad» que controlaba la satisfacción de esos instintos mediante operaciones tales como explorar el terreno, recoger boniatos arrojados en la playa, «descubrir» quizá casualmente —como pudiera hacerlo cualquier sujeto operatorio humano— que cuando las aguas de un arroyo limpiaban los boniatos resultaba más fácil limpiarlos y más agradable masticarlos, lo que *reforzaba* (en términos de Skinner) la conducta ulterior del lavado de los nuevos boniatos embarrados. Asimismo los investigadores constataban que el primer descubrimiento, llevado a cabo por una hembra joven, a la que se impuso el nombre de Imo, a pesar de haber sido advertido reiteradamente por los otros macacos de su grupo, no era inmediatamente imitado, a la manera como imitan los humanos las nuevas conductas de otros hombres, después de medir sus resultados, pero sin embargo, la nueva conducta reiterada de Imo, y observada por otros miembros de la banda, fue siendo imitada poco a poco (en 1957 por quince de los sesenta individuos de la banda, en 1962 cuarenta y dos de los sesenta habían aprendido



la nueva técnica). Más aún, la analogía con los egos humanos se extendía no sólo en el proceso de imitación, sino en los ritmos de estos procesos, y en sus diferencias. Quienes más pronto comenzaban a imitar el ritual del lavado fueron los jóvenes; quienes no llegaron (no pudieron o no quisieron) a asimilar la nueva tecnología fueron los machos viejos. Es decir, al igual que ocurre con los sujetos humanos, se suponía, los progresistas se encontraban entre los jóvenes, y los conservadores, y aún reaccionarios, entre los viejos.

En conclusión, los experimentos con macacos de la isla de Koshima estaban concebidos, planeados y programados como se conciben, planean y programan experimentos con sujetos humanos egoiformes, pero no, por ejemplo, como se conciben, planean o programan experiencias con cristales de cloruro sódico, o de nitrato de plata o de tiosulfato sódico pentahidratado, a los cuales no se les puede atribuir prólepsis o anamnesis.

(3) Un tercer ejemplo lo tomamos de los experimentos con chimpancés de Jane Goodall. También Goodall comenzó tratando a los chimpancés de Tanganica como sujetos egoiformes, como egos naturales, a quienes quería conocer y de quienes deseaba hacerse amiga. Y, en efecto, logró descubrir sus comportamientos mediante categorías similares a las que cualquier pedagogo utiliza para describir los comportamientos de los niños en el recreo de una escuela. Es decir, mediante categorías que implican la atribución a esos sujetos egoiformes de un ego natural. «Cuando Flint [hijo de Flo] contaba trece semanas, pudimos ver que Fifi conseguía, finalmente, llevarse a aquél del regazo de la madre. Flo se hallaba acicalando a Figan cuando Fifi, con infinita atención y lanzando ojeadas rápidas al rostro de aquélla, comenzó a tirar del pie de su hermano (...) hasta que, de repente, la tuvo en sus brazos. (...) Flo fingió, durante unos momentos, no darse cuenta de lo ocurrido. Pero cuando Flint, que quizá no había perdido contacto por completo



con el cuerpo de su madre, se dio media vuelta con los brazos extendidos hacia ella, haciendo pucheros y emitiendo un suave *hoo* de inquietud, Flo lo estrechó inmediatamente contra su pecho, inclinándose para besarle en la cabeza. Flint buscó ávidamente el pecho de la madre, poniéndose a mamar por unos momentos antes de volver para mirar a Fifi. Y ésta, con las manos cogidas en la nuca y los codos al aire, se quedó mirando fijamente a su hermano.» (Jane van Lawick-Goodall, *Mis amigos los chimpancés*, Noguer, Barcelona 1973, pág. 97.)

La descripción de esta escena entre chimpancés, que se relacionan entre sí como sujetos egoiformes (un yo respecto de un tú y de un él, a través de cuerpos entre los cuales ellos actúan) puede ser acusada de antropomorfismo; pero esta acusación no constituye objeción alguna contra el ego natural, tal como lo hemos presentado (en cuanto esquema heurístico), sino que más bien corrobora la utilización por Goodall de las categorías involucradas en este ego.

(4) En las obras de Frans de Waal y colaboradores también encontramos abundantes muestras de esta utilización de las categorías del ego natural. Por ejemplo, en el análisis de lo que él llama «conciencia triádica» en pájaros o en primates (*La política de los chimpancés*, Alianza, Madrid 1993). De Waal se refiere a la capacidad que un individuo A [sujeto operatorio u operante] tiene, en su relación con B y C, no sólo para ser consciente y desarrollar su propia relación con B y con C por separado (AB y AC) sino también su capacidad de ser consciente de relación BC y aprovecharla. Parece evidente que si el individuo A es tratado como un ego, el individuo B podrá desempeñar ante A el papel de un *tú*, así como el individuo C podrá desempeñar el papel de *él*.

No es tan evidente que pueda concluirse de aquí la atribución de una «conciencia calculadora», puesto que esta conciencia triádica podría acaso explicarse desde premisas gestaltistas impersonales; lo mismo se diría de la capacidad para «formar



coaliciones con ventaja mínima» (pág. 273). En cualquier caso, atribuir racionalidad o «conducta raciomorfa» a los chimpancés no equivale a atribuirles la conciencia de la planificación (pág. 282): el cálculo que el gato hace de la distancia a la que se encuentra el pájaro puede ser racional (raciomorfo) pero no consciente. Sin embargo de Waal escribe más adelante: «Da la impresión que los chimpancés machos se invitan unos a otros a una tarea para desahogar sus tensiones y frustraciones... En una ocasión en que Dandy sujetó firmemente la rama para que Nikkie pudiera subir al árbol, éste le dio después la mitad de las hojas que había recogido. Dio la impresión de que se trataba de una remuneración directa por los servicios prestados» (pág. 298). Aquí Dandy parece ser interpretado como un ego natural, que trata a Nikkie como a un tú natural. O dicho de otro modo: parece obvio que de Waal ve a Dandy y a Nikkie como dos sujetos operatorios egoiformes, como dos egos naturales que se comportan entre sí de modo análogo a como se comportan dos sujetos humanos «solidarios».

Pero lo que nos interesa, desde el punto de vista gnoseológico, es mantener abierta la siguiente pregunta: ¿Sería posible llevar a cabo un análisis etológico de la conducta de Dandy y Nikkie si prescindimos de las categorías del ego natural?

(5) Finalmente citaremos el análisis ofrecido por Irenäus Eibl-Eibesfeldt (*Etología*, Omega, Barcelona 1979, pág. 357) como un simple ejemplo de utilización de las categorías de ego natural en especies muy alejadas de los primates y aún de los mamíferos: «En el Mediterráneo el ermitaño *Pagurus arrosor* ayuda a su anémona (*Calliactis parasitica*) a trepar por la concha. (...) Cuando el cangrejo ermitaño se muda a una nueva concha, se lleva consigo a su anémona.» ¿Acaso no cabe apreciar en este análisis la presencia de categorías egoiformes muy próximas a la categoría del *yo* y el *tú*, aunque muy lejos de toda conducta lingüística?



5. Utilización del ego natural en experiencias etológico lingüísticas

Nos referimos ahora a experiencias etológicas en las cuales el ego natural aparece utilizado por los investigadores en contextos lingüísticos, si bien no con lenguajes fonéticos (una vez que los etólogos —Gardner, Fouts, Premack, &c.— después de la Segunda Guerra Mundial desistieron del empeño de los Yerkes, los Hayes y otros investigadores anteriores, orientados a enseñar a los primates un lenguaje hablado humano) pero sí con lenguajes mímicos (como el lenguaje de los sordomudos) o lenguajes de fichas o teclados.

Por lo demás, estas experiencias con primates se llevaron muchas veces a cabo juntamente con experiencias con niños (por ejemplo, R. Allen Gardner y Beatrix T. Gardner, «Early Signs of Language in Child and Chimpanzee», *Science*, 28 febrero 1975). Estas experiencias aproximaron notablemente el tratamiento del ego natural al ego institucional antropológico, en la medida en la cual consideremos al lenguaje de palabras como una institución. La cuestión nueva que se plantea aquí es la cuestión de la «legitimidad» de considerar al «lenguaje de signos» enseñado a los primates como una vía mediante la cual puede decirse que estos primates llegan a establecer instituciones propias. O bien, si acaso se trata tan sólo de una situación nueva en la cual la conducta etológica (no institucional) de los primates se despliega según patrones tomados de la gramática humana, pero que sólo materialmente imitarían la conducta institucional. ¿No estaríamos ante un caso de pseudomórfosis de las conductas etológicas moldeadas en patrones antropológicos?

La primera tentativa de enseñar un lenguaje de signos a un chimpancé fue el programa de estudio de Washoe (1965-2007), que tenía alrededor de once meses (en junio 1966) cuando empezó su adiestramiento en el uso del American Sign Language (Ameslam).



Los Gardner, en su artículo de *Science* (de 15 de agosto de 1969, «¿Cómo enseñar el lenguaje a los chimpancés?», traducido al español junto con otros muchos artículos del mismo género en la compilación de Víctor Sánchez de Zavala, *Sobre el lenguaje de los antropoides*, Siglo XXI, Madrid 1976), comienzan señalando las dificultades que se presentaron para «enseñar a hablar» a los chimpancés, aunque no dan razones convincentes de estas dificultades y se limitan a indicar que «su aparato fonador» es muy distinto del que posee el hombre. Lo cual es cierto, pero no explica por qué no desarrollaron otro tipo de lenguaje fonético, y sobre todo, y en cualquier caso, no plantean siquiera la cuestión de la incidencia que pudo tener el lenguaje fonético de los cromañones evolucionados en la constitución del Ego psicológico, si es que tuvo alguna.

Por nuestra parte, hemos sugerido que el lenguaje fonético, en cuanto conducta operante cuyo ejercicio implica la articulación respiratoria que ha de ser experimentada como una acción del sujeto corpóreo, y que a la vez que produce «objetos sonoros» con solución de continuidad respecto del cuerpo del hablante — lo que no ocurre con los signos mímicos— y que es reproducible por otros sujetos del grupo, permite, llegado un momento determinado del desarrollo técnico y social, la polarización de M_2 en torno a algunas palabras —los pronombres y los nombres propios— que podrían ir asociadas precisamente a la estructura unitaria del incipiente ego lógico diurno y nocturno, de un modo mucho más eficaz de lo que pudieran haber conseguido polarizaciones en torno a cualquier otra sensación cinestésica, como pudieran serlo las determinadas por la tensión de los músculos que intervienen en la bipedestación y mantienen erguida la cabeza del *homo sapiens*.

Lo cierto es que los Gardner se decidieron por enseñar a Washoe «traducciones» en lenguaje de sordomudos, de palabras y frases del inglés. Entre estas palabras (todas ellas significativas a escala antrópica: «cepillo de dientes», «ventana», «plátano»,



«manzana»...) figuraban también los pronombres personales. Y efectivamente, los Gardner dicen formalmente que «entre los signos que Washoe ha adquirido recientemente se encuentran los pronombres yo-a-mi y tú, y cuando estos aparecen en combinación con otros, el resultado es muy parecido a una oración [frase] muy breve».

Obviamente es ineludible la pregunta siguiente (que los Gardner, preocupados desde luego, por conseguir iniciar a Washoe en el «discurso Ameslam», ni siquiera plantearon): ¿cómo podría traducirse del inglés (o de cualquier otro idioma fonético con pronombres personales) al ameslam para chimpancés una «palabra significativa» cuyo concepto ellos no tuvieran ya?

Y como tiene poco fundamento, o nulo, suponer que Washoe ya tenía prefigurado un concepto de ego (yo-a-mi) capaz de servir de correlato a la traducción del pronombre personal inglés, lo que habría que pensar es si los Gardner estaban haciendo en realidad algo más que «traducirle» a Washoe palabras del inglés. A saber, si no estaban creándole un esquema o concepto nuevo. Y lo que quedaría por determinar es si este concepto creado o inducido podría identificarse con el ego lógico (del inglés) y no más bien con otros conceptos que tuvieran poco que ver con un ego corpóreo, o con un ego psicológico.

¿Acaso el ego enseñado a Washoe no era sólo (y ya sería bastante) un ego natural, inducido desde el ego lógico implicado en un lenguaje desarrollado como el inglés, pero que en realidad tuviese muy poco que ver con la estructura del ego lógico? En cuyo caso los resultados de las experiencias de los Gardner y otros no podrían interpretarse como una auténtica subversión en las fronteras que venían separando a los simios de los hombres hablantes (no ya de los hombres alalos). Sencillamente, los chimpancés —y luego los gorilas, delfines, &c.—, aunque hubieran desarrollado ampliamente su vida emocional y tecnológica (raciomorfa) no por ello habrían



logrado traspasar la frontera objetiva que les separa del *Homo sapiens*, un *Homo faber* que sólo se constituye como especie nueva cuando alcanza la condición de *Homo loquens*.

Dicho de otro modo, el ego adquirido por Washoe (o por Moja, o por Pili), cuando aprendieron a decir «ven dame», tendría muy poco que ver con un ego lógico. He aquí cómo interpretaban los Gardner el signo «yo-a mi» (*op. cit.*, pág. 45), realizado por el movimiento del dedo índice apuntando y tocando el pecho (lo que recuerda, por cierto, la interpretación que Crisipo el estoico daba al pronombre ego): «Indica [el signo yo-a mi] que le toca a Washoe cuando comparte con un acompañante comida, bebida, &c. También lo usa en ciertas expresiones como “yo bebida”, y para responder a preguntas tales como “¿quién cosquillar?” (Washoe responde: “Tú”) o “¿a quien cosquillar yo?” (Washoe responde: “A mi”))».

No hay duda que todo esto se parece bastante a una traducción, pero ello no quiere decir que lo sea. Se trata más bien de una transformación, o transducción, de una estructura de grado superior (el ego lógico) a una estructura más débil, envuelta por aquella, aunque dotada también por una cierta «autonomía» en su desarrollo, pero que en ningún caso justifica atribuir al lenguaje de sordomudos reducido de Washoe las potencialidades del lenguaje humano dotado de pronombres personales, del ego lógico. Que un chimpancé, situado ante un caballete que soporta un bastidor con una tela, y provisto de pinceles y botes de pintura, pueda «pintar un cuadro de pintura abstracta» —y aún engañar a críticos de arte, haciéndoles creer, como se lo hizo creer Desmond Morris, que ese cuadro era obra de un supuesto famosísimo pintor continental— no significa que ese chimpancé sea un artista digno de figurar en la historia de la pintura. A lo sumo significa que hay pintores y críticos de pintura que se mueven a la escala del chimpancé, lo que ya no encierra misterio alguno.



Consideraciones análogas, cuanto a la capacidad de los chimpancés para aprender la lógica formal y aún la cópula «es», haríamos para explicar la utilización de la forma $x \in A$ (siendo x amarillo o rojo, y A cuadrado o redondo) para describir ciertas operaciones del chimpancé. El aprendizaje de composiciones correctas no garantiza la posesión de un álgebra abstracta de clases, sino únicamente la posibilidad de proyección o transducción de esta álgebra abstracta a situaciones concretas que el animal no podría superar por muy adiestrado que llegase a estar en la resolución de problemas concretos.

Concluimos: el Yo natural es una construcción (un «constructo») de la Psicología gestaltista o de la Etología, que efectivamente establece una desconexión entre la categorización positiva del yo, analizada por las ciencias positivas, y las implicaciones trascendentales —trascendentes— que el yo envuelve, y que el análisis filosófico considera. Pero, o bien estas construcciones del yo natural no son propiamente un yo (sino un sujeto operatorio egoiforme) o, en todo caso, tampoco excluyen su desarrollo evolutivo hacia un yo institucional susceptible de transformarse en un momento dado en un yo transcendental.

§5. Ego orgánico (ego denominativo natural)

1. El «ego orgánico» es ego por denominación extrínseca

Llamamos ego orgánico al ego que intenta reconocerse en la categoría biológica (zoológica), a veces ampliada a las plantas, una vez que se les ha dotado de una cierta «sensibilidad protopática», capaz sin embargo, según aseguran los expertos, de «reacciones específicas» ante la música o incluso ante las palabras de sus cuidadores. Denotativamente el «ego orgánico»



es el ego tal como es tratado por los investigadores del cerebro y del sistema nervioso de los hombres, pero también de otros vertebrados, o incluso invertebrados.

Desde la perspectiva del materialismo filosófico interpretamos a este ego orgánico como una denominación extrínseca tomada del ego humano institucional. Supuesto que el significado primario del ego, su primer analogado, es el ego institucional —una institución además muy tardía en la evolución histórica de los hombres— se comprende que no pueda hablarse propiamente de ego, no ya en el campo categorial de la etnología humana, pero menos aún en el campo categorial de la etología (en la que ya se tratan los sujetos operatorios dotados de conducta, aunque no institucionalizada). Y, de ningún modo, en el campo biológico constituido por los animales dotados de sistema nervioso.

Tras el análisis de un cerebro de primate por muy avanzado que sea su desarrollo morfológico —por ejemplo, el cerebro de un individuo humano en coma profundo desde su nacimiento— no será posible determinar un ego, por razones análogas a las que no nos permiten asegurar, con toda certeza, que tras el análisis de los materiales contenidos en una caverna prehistórica, intacta desde miles de años atrás, no encontraremos jamás un piano de cola o un violín (aunque podríamos encontrar la pinza izquierda de un cangrejo violinista macho, una especie cuyos individuos, al mover su pinza, recuerdan a los movimientos del brazo de un violinista cuando roza con el arco su violín).

Ahora bien, el antropomorfismo del neurólogo que atribuye el ego a determinados procesos cerebrales, ¿es del mismo género que el antropomorfismo del biólogo que atribuye a un cangrejo en marcha el atributo de violinista? Sin duda no. La diferencia principal entre ambos tipos de antropomorfismo acaso pudiera establecerse diciendo que el «cangrejo violinista» es un antropomorfismo fundado en una analogía metafórica y oblicua de proporcionalidad, mientras que el ego cerebral es



un antropomorfismo fundado en una analogía de atribución (apoyada, sobre todo, en relaciones de causalidad entre ciertos procesos cerebrales y ciertos procesos institucionales, así como en relaciones de semejanza entre la morfología cerebral de un hombre con ego y el cerebro de un hombre o un animal sin ego); y, sobre todo, en la constatación de determinados factores o partes materiales (no formales) presentes en los cerebros de los sujetos con ego y de los sujetos sin ego.

2. *La imposibilidad de pasar del cerebro individual al ego*

El ego orgánico es antropomórfico, pero no en el sentido obvio, genérico y trivial, del antropomorfismo como resultado de una «proyección» de la morfología del biólogo, es decir, de un hombre dotado de ego —o si se quiere, de conciencia— que analiza el cerebro de los otros hombres. El ego orgánico es antropomorfo en el sentido estricto de que está dibujado desde el propio ego del biólogo, que posee a su cerebro no como una configuración anatómico fisiológica de su propio cuerpo, sino como una configuración institucional recibida del grupo social en el cual se educó; grupo social que a su vez es heredero histórico de otros grupos sociales moldeados en sociedades históricas muy concretas, en las que ya podemos encontrar pronombres personales.

El ego orgánico, según esto, resultaría de los análisis reductivos (en perspectiva de *regressus*) orientados a establecer los procesos que tienen lugar en los momentos en los cuales un sujeto humano (y más tarde, por analogía, un primate o un animal) ejercita alguna forma de conciencia, por ejemplo, una forma de conciencia *visual* (para acercarnos al caso considerado por Francis Crick, en su conocida obra *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Scribner's Sons, Nueva York 1994).



Hablamos de conciencia visual para describir la percepción consciente (apercepción) mediante la cual identifico este «objeto ante mis ojos», como pueda ser un manzano, o la cara del individuo que conversa con nosotros. El análisis reduccionista, en su fase de *regressus*, parte del supuesto de que el objeto (el árbol o el rostro) refleja millones de ondulaciones fotónicas que estimulan sucesivamente las células fotorreceptoras de la retina ocular, en sus diferentes capas (conos, bastoncitos, la capa de las células horizontales, bipolares, ganglionares). Estas llevan las señales hacia el nervio óptico, que por el quiasma óptico alcanzan el núcleo geniculado lateral (NGL), situado en el «cerebro medio»; núcleo que, a su vez, «envía la señal» al córtex occipital (a las siete áreas visuales, V_1 , V_2 , V_3 , &c., de la llamada «retina occipital»).

Ahora bien: el análisis regresivo descompone las ondulaciones procedentes del árbol exterior (o del rostro) en millones de excitaciones de las neuronas ópticas correspondientes. Por eso el problema específico de la reducción consiste no ya tanto en este análisis regresivo (de reducción descendente de los haces de rayos procedentes del manzano o del rostro a las excitaciones neuronales) cuanto en el análisis progresivo (o fases de la reducción ascendente) de los procesos en virtud de los cuales estos millones de átomos neuronales se integran unos con otros (el llamado «problema del enlace» o «problema de la ligadura») para «reconstruir» la percepción consciente o apercepción del árbol o del rostro.

El biólogo (neurólogo) acudirá ante todo a las conexiones entre los millones de neuronas afectadas por las ondas fotónicas, conexiones o sinapsis que implican la movilización de sustancias químicas consideradas como neurotransmisores. Wolf Singer y Charles M. Gray («Visual feature integration and the temporal correlation hypothesis», *Annual Review of Neuroscience*, marzo 1995, 18:555-86) propusieron la hipótesis de que la integración (o enlace, ligadura) de las distintas



excitaciones (según forma, color, movimiento...) de las neuronas visuales estaría en función de las sincronizaciones de los «disparos neuronales» a razón de 40 hrtz por segundo. En la sincronización de estos millones de disparos intervendrían las redes conectadas del tálamo óptico y las áreas 4 y 6 de la región del córtex denominada retina occipital. La *conciencia visual* o *ego visual* (es decir, la apercepción de ese manzano o rostro, conciencia o apercepción que suele ir vinculada a un ego) consistiría en esa misma sincronización e integración de los millones de excitaciones neuronales determinadas por el árbol (o por el rostro).

Ahora bien, nos parece evidente que si cabe plantear siquiera el «problema de la integración» de los millones de excitaciones fotónicas del cerebro en la configuración del árbol o del rostro, es porque hemos partido ya del árbol percibido o del rostro de mi interlocutor (de la misma manera que si es posible integrar, para dar lugar a un cuadro de Goya, *Los fusilamientos de la Moncloa*, pongamos por caso, los millones de partículas formales pigmentadas que resultan del análisis de estas partículas, es porque hemos partido de las «morfologías» representadas en el mismo cuadro). Es una pura «ilusión» suponer (amparados en el principio «todo es Química») que las leyes generales de la Química pueden dar cuenta del enlace o ligadura de los efectos en el cerebro de las partículas pigmentadas del cuadro analizado, aún cuando es evidente que ciertas leyes químicas están presentes en la sincronización de esas partículas en el cerebro (por ejemplo, para dar cuenta por qué unas partículas no reaccionan con sus vecinas, transformándolas, disolviéndolas, &c.).

En cualquier caso, la reducción ascendente (progresiva) del cuadro de Goya desde el estado al que había sido conducido tras la reducción descendente química, no podía llevarse a cabo *sin la intervención de un modelo de integración que ha de ser proporcionado por el propio cuadro*. El planteamiento de la



cuestión de la apercepción (de la conciencia visual, auditiva, y por tanto del ego percipiente) como «problema de enlace o de ligadura» abre sin duda grandes expectativas para los programas de investigación fisiológica, orientados a determinar las correlaciones entre disparos de grupos de neuronas afectados por diversos rayos procedentes de otros puntos del objeto (árbol, rostro) que intervienen en la percepción. «¿Podemos decir aproximadamente dónde es probable que se encuentren dentro del cerebro las neuronas conscientes de la visión?», pregunta Crick. Y responde: «La idea más sencilla sería la de que se da conciencia cuando algunos componentes de este grupo especial de neuronas [un tipo de célula piramidal de una capa cortical concreta] se disparan con una tasa muy alta (por ejemplo entre los 400 y 500 hrtz) o cuando el disparo se mantiene durante un tiempo razonable».

Concedamos que el problema del enlace tenga alguna respuesta parcial (referida a alguna percepción concreta). La cuestión que sigue abierta, sin embargo, sería otra. Pues en cualquier caso los enlaces mediante los cuales se supone estamos reconstruyendo (en reducción progresiva) en una unidad los efectos que las partes del objeto han producido en las neuronas de nuestro aparato óptico la estaríamos recogiendo en el *interior* de nuestro cerebro (las neuronas conscientes de la visión —viene a decir Crick— se encuentran dentro del cerebro). Pero ocurre que el objeto reconstruido, como solución al problema de la ligadura, es decir, la morfología del árbol o de la cara concretas, se mantendría en todo caso dentro del cráneo, siendo así que el objeto que queremos reconstruir (el árbol o el rostro de mi interlocutor) se encuentran fuera de mi cerebro, en cuanto contenidos de una percepción apotética.

Según esto, al problema del enlace habrá que agregar, como problema fundamental, el problema de la «ilusión aperceptiva apotética», es decir, el «espejismo» del objeto apercebido ahí, apotéticamente, cuando en realidad (según el resultado de la



regresión ascendente) el enlace se produce aquí, dentro de mi cerebro (Brentano, y luego Husserl, desde planteamientos psicologistas antes que fisiológicos, creyeron poder resolver la cuestión del *progressus*, o reducción ascendente, acogándose a la idea escolástica de la intencionalidad; pero la intencionalidad sigue afectando a los actos subjetivos —de la mente, o del cerebro— y, por tanto, carece de capacidad para dar cuenta de la realidad del objeto apotético, es decir, de su realidad apotética y no sólo de su intencionalidad apotética). Pero entonces, ¿no habrá que poner el objeto ilusorio apotético de la apercepción en M_2 y no en M_1 ?

Y todo esto sin tener en cuenta que ya es mucho el hablar de «conciencia visual», como si pudiera equipararse a la integración de las excitaciones neuronales procedentes del árbol o del rostro en un cerebro óptico que actuase al margen de otras áreas cerebrales (e incluso de otros cerebros).

En ningún caso la conciencia visual podría equipararse por sí misma a la «conciencia del ego», es decir, al ego. Ni tampoco el ego puede sin más considerarse idéntico a una «conciencia global» o a un psiquismo general postulado como correlato segundogenérico del sistema nervioso global primogenérico. En la teoría de Freud el Ello es parte importante del psiquismo, pero distinto del Ego, porque el Id es un psiquismo inconsciente y anegológico, que algunos neurólogos, como Maclean ponía, ya hace sesenta años, en relación con el arqueo y paleocórtex, es decir, en una parte del cerebro («cerebro visceral») que no es neocórtex (Paul D. Maclean, «Psychosomatic Disease an the 'Visceral Brain'», *Psychosomatic Medicine*, 11:338-353, 1949).

De la vinculación del ego, no ya tanto con la conciencia óptica, sino con la conciencia social y con las conductas agresivas del sujeto (que suponen la preparación del «estado de alerta»), concluyen algunos, a partir del cambio en las conductas de monos cingulectomizados (Wilbur Smith, Ward),



cambios consistentes en una transformación de estos primates en animales mansos que han perdido el miedo al hombre, que el ego tendrá más que ver con el cingulo, en tanto que a su través se establece la conexión entre el cerebro interno y los circuitos corticoestriados que intervienen en los movimientos involuntarios asociados a la expresión emocional.

Pero la integración emocional de los impulsos aferentes y eferentes (integración que habría que poner en correspondencia con la conciencia del ego) no tendría lugar (según Magoun y otros) propiamente en el cerebro cortical, sino fuera de él, en la región del mesencéfalo, cuyas tres quintas partes corresponden a la formación reticular centroencefálica. En esta gran formación reticular tendría lugar el proceso de integración de inervaciones de todas las partes del sistema nervioso.

La investigación anatómica y fisiológica es cada vez más refinada y precisa. Pero este refinamiento y precisión creciente no autoriza a concluir que está teniendo lugar una reducción efectiva (en su fase progresiva o ascendente) del cerebro al Ego, es decir, que se está logrando delimitar, cada vez de un modo más claro y distinto, un *ego orgánico*. Porque los investigadores no sólo han partido ya de un ego institucional (dialelo egológico), sino también porque continúan «trabajando en su seno» y pueden asociar sus descubrimientos con el ego institucional, en cuya plataforma necesariamente están situados al comenzar y al proseguir sus investigaciones.

3. Modelos delirantes para explicar la transición del cerebro individual al ego

Pero esta asociación de determinados circuitos cerebrales con el ego no puede confundirse con un «descubrimiento» del ego en el cerebro. Ni siquiera mediante el recurso —al que se acude algunas veces concediendo demasiado a la fantasía



mitopoiética— de «desdoblar» el cerebro en dos hemisferios, el derecho (equiparándolo a un procesador en paralelo) y el izquierdo (equiparándolo a un procesador en serie). Estos hemisferios se comunican por el cuerpo calloso (unos trescientos millones de fibras axonales), pero se mantienen enteramente separados; incluso se les atribuye personalidades diferentes, que podrían ponerse en correspondencia con el yo psíquico (o diminuto) —«el hemisferio derecho se concentra sobre el aquí y el ahora, piensa en imágenes a través del movimiento de nuestro cuerpo»— y con el yo psicológico (más próximo al yo institucional y trascendental), puesto que el hemisferio izquierdo, que es un hemisferio lingüístico, está encargado de establecer «el diálogo entre mi mundo interior y mi mundo externo», y es al mismo tiempo «la conciencia práctica que nos advierte que debo comprar plátanos antes de llegar a casa», es la voz que dice, «Yo soy» [*Ego cogito, ergo sum*], y «cuando lo dice me convierte en un ser sagrado..., una persona separada del flujo de energía...» (véase el delirante relato de la neurobióloga Jill Bolte Taylor, *My stroke of insight*, en drjilltaylor.com, acerca de su propio aneurisma en 1996, &c.). En esta línea parece situarse también Francisco J. Rubiá (*La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*, Barcelona 2002, Crítica) al sugerir que «en la psique hoy diríamos en el sistema límbico, poseemos estructuras cuya activación nos pone en contacto con la divinidad».

El cerebro, en cuanto conectado con el ego, no puede reducirse a la condición de una masa neuronal encerrada en un cráneo, y el ego implica necesariamente la interacción de muchos cerebros a través de sus cráneos. Por lo cual el que llamamos «ego orgánico» o cerebral se corresponde siempre a un ego psíquico reducido o ego diminuto (que a su vez presupone el ego institucional). Lo que puede encontrar el fisiólogo que analiza las correspondencias del ego en el sistema nervioso no es tanto el ego, aunque tampoco necesariamente procesos o estructuras



imaginarias o delirantes que nada tienen que ver con el ego, sino componentes abstractos de otras estructuras o procesos (tales como «estados de alerta», agresividad...). Y sobre estos componentes se asienta la denominación atributiva del cerebro como ego. En todo caso este ego orgánico se correspondería antes con el ego diminuto que con el ego trascendental.

Como contraprueba de todo lo que venimos diciendo, y particularmente de lo que hemos dicho acerca de la limitación del ego orgánico al «estuche epidérmico» (como prueba de la incapacidad del ego orgánico para reconstruir ni de cerca el ego institucional y menos aún el ego trascendental), citaremos el hecho de que ciertas teorías, que parten de una concepción reduccionista, subjetiva, individual, a veces «cerebral», de la conciencia, cuando intentan superar su reduccionismo diminuto, se ven abocados a postular la delirante hipótesis de la interconexión física de los cerebros humanos. Delirante, si nos atenemos al dictamen de tanto neurofisiólogos científicos que niegan que un individuo cuyo nervio óptico se haya conectado a la corteza occipital de otro, pueda dar lugar a que éste experimente el mundo visual del primero, «porque el nervio óptico del primer individuo enviaría ciertos patrones de potenciales de acción a la corteza visual del segundo... El trabajo de éste consistiría en interpretar, si puede, estas señales... Si además del nervio óptico trasplantásemos también la corteza occipital, entonces sería difícil disociar exactamente quien es el que está experimentando la sensación primitiva...». Así concluye C. U. M. Smith (*El cerebro* [1970], Alianza, Madrid 1972, pág. 395), subrayando la unicidad de nuestra experiencia individual. Es decir, interpretando metafóricamente nuestras experiencias egocéntricas internas como nuestra conciencia; experiencias que podríamos observar externamente si disponemos de un autocerebroscopio con cuya ayuda podamos observar tales experiencias internas como potenciales de acción en el cerebro, pero que no por ello podrían considerarse como un ego cerebral.



Capítulo 4

Ontología del Ego categorial

§1. Planteamiento de la cuestión

1. Por qué designamos con E tanto al Ego diminuto como al Ego trascendental

Acudimos de nuevo, en beneficio de la «concisión conspectiva» que creemos necesaria en este asunto (y aún teniendo en cuenta los riesgos de interpretación a los que esta concisión puede dar lugar), a los símbolos, ya utilizados en *Ensayos materialistas* $\{M_i, M_1, M_2, M_3, E\}$ y a las relaciones entre ellos, representadas a través del artificio, muy burdo sin duda, que consiste en interpretar estas relaciones como relaciones-operaciones entre las clases lógicas asociadas a cada uno de tales símbolos, o a sus composiciones.

Nos atenemos a la tesis expuesta en torno a la conexión «dual» o «circular» entre el Ego categorial y el Ego trascendental, según la cual, el Ego categorial (institucional) puede considerarse (desde el Ego trascendental) como un Ego trascendental virtual, así como el Ego trascendental puede ser considerado, desde el Ego categorial, como un Ego categorial desarrollado al límite.

Esta es la razón por la cual utilizamos el mismo símbolo E dualmente, bien sea como designación del Ego categorial,



en cuanto es un Ego trascendental virtual, bien sea designando al Ego trascendental en cuanto es un Ego categorial llevado al límite. La situación es similar a la que tendría lugar cuando designásemos por C tanto a la circunferencia de radio r como a su centro; o, si se prefiere «una mayor precisión», la situación que tiene lugar al designar con la misma letra C a la circunferencia de centro O y de radio r que corresponde tanto al caso del valor r de longitud infinitamente próxima a $r = 0$ (en donde la circunferencia se convierte en un punto) como al caso de la circunferencia de radio r en su valor de longitud infinitamente próxima a $r = \infty$ (en donde la circunferencia se convierte en una recta). La circunferencia C de radio próximo a cero se corresponde con el Ego categorial diminuto; la circunferencia C de radio próximo a infinito se corresponde con el Ego trascendental. El paso del Ego categorial diminuto al Ego trascendental tiene lugar mediante un proceso evolutivo que está dado en función de la ampliación del «Mundo entorno» de los sujetos operatorios egoiformes.

La ontología del Ego categorial podría entonces ser representada por las tres propiedades que siguen:

$$(1) E \subset M_i (M_i = \{M_1 \cup M_2 \cup M_3\})$$

$$(2) M_i \subset E$$

$$(3) (E \subset M_i) \wedge (M_i \subset E) \equiv (E = M_i)$$

2. Relación del Ego trascendental E con el Universo M_i inmerso en M

La propiedad (1) puede «desplegarse» por la propiedad distributiva de \cup respecto de \subset de este modo:

$$(1)' (E \subset M_i) \equiv (E \subset M_1) \cup (E \subset M_2) \cup (E \subset M_3)$$



También podríamos escribir la equivalencia $(E \subset M_i) \equiv (E \cap M_i = E)$; lo que cabe interpretar como una definición de E en función de M_i , que no implica que E se «agote» en M_i .

$$(2)' (M_i \subset E) \equiv (M_1 \subset E) \cup (M_2 \subset E) \cup (M_3 \subset E)$$

También es cierto que $(M_i \subset E)$ equivale a $(M_i \cap E = M_i)$; lo que cabe interpretar como una definición de M_i en función de E , que no implica que M_i se «agote» en E .

(Si definimos el «triángulo universal» T como clase de todos los triángulos que o bien son equiláteros, A , o bien son isósceles, B , o bien son escalenos, C —es decir: $T = \{A \cup B \cup C\}$ — dado un subconjunto cualquiera Q de T , podemos escribir: $Q \subset \{A \cup B \cup C\}$, es decir $\{(Q \subset A) \cup (Q \subset B) \cup (Q \subset C)\}$.

3. Solución de una contradicción mediante la reinterpretación de la relación de pertenencia

La proposición (3), conjunción de (1) y (2), o bien de (1)' y (2)', establece la «igualdad» entre E y M_i .

Esta igualdad ($E = M_i$) no puede interpretarse como una fórmula realista «por reabsorción de E en M_i » (1), puesto que esta interpretación se enfrenta con (2); y por análoga razón, no puede interpretarse como una fórmula idealista «por reabsorción de M_i en E » (2), puesto que entonces se enfrentaría a (1).

Ahora bien, ¿no habría que considerar simplemente como una contradicción la conjunción (3)? ¿Cómo sostener a la vez la «condición objetiva» del Ego y sus contenidos (1) y la «condición egológica» del Mundo y sus contenidos?

Semejante conjunción conculcaría, al parecer, la oposición tradicional, considerada como disyuntiva, entre sujeto y objeto



(S/O). Pero la disyunción S/O (o bien, E, M_i) sólo se mantiene cuando presuponemos que E o M_i se *agotan* en sus contenidos o elementos extensionales. Es decir, cuando presuponemos que un contenido elemento del mundo M_i —por ejemplo, una roca, un árbol— agota su íntegra realidad en su relación de pertenencia a M_i : y otro tanto diremos de E.

Pero este presupuesto se apoya en una interpretación, sobreentendida en el Álgebra de clases, en la cual la fórmula ($x \in A$) suele entenderse como la pertenencia de x a A tal que x esté *conformada* por A , y absorbida en ella. Es decir, como si, en los diagramas de Euler, el punto x interior al círculo A permitiera decir (puesto que el punto x no tiene partes) que x «se agota» en su condición de punto inscrito en A .

Sin embargo, si considerásemos que esto fuera así, la simple operación de intersección de clases ($A \cap B$) se haría imposible: si x pertenece a la vez a A y a B , ya no se agotará en ninguna de ellas. Luego x no puede reducirse a la condición de un punto inscrito en el círculo A de Euler. Dicho de otro modo, x no es nunca simple; x tendrá al menos un componente A y un componente B . Supuesto que el punto representado en el círculo del plano simbolice su simplicidad abstracta, podrá reinterpretarse como un punto entre infinitos puntos de la recta perpendicular que atraviesa el círculo por x .

Y esto nos obliga a interpretar ($x \in A$) y ($x \in B$) como pertenencias abstractas, y, por tanto, su eventual igualdad ($A = B$), como una igualdad puramente abstracta, no ya entre A y B , sino entre sus elementos o contenidos «cortados» por un plano en el que se dibujan los círculos A y B .

Pero esto quiere decir que la «igualdad» entre A y B es sólo abstracta (como relación referida a un plano de corte de E y M_i).

Lo que a su vez quiere decir que las clases A (E) y B (M_i) no «agotan» los elementos o contenidos inscritos en ellas. Y si M_i «cubre» la totalidad del Universo finito visible, la conclusión que



se impone es necesariamente esta: que el universo visible (M_i) no «agota» la integridad de los elementos o contenidos dados en él. O, lo que es lo mismo, *que los elementos o contenidos del Universo no se agotan en su condición de tales elementos o contenidos del Mundo*. Ellos constan, además, de contenidos que desbordan el Mundo, los cuales no son representables por clases, dado que hemos supuesto que M_i contiene todas las clases conceptualizables.

Esta es la razón por la cual llamamos a tales contenidos del mundo M_i , en sus *momentos* desbordantes de este Mundo M_i , contenidos de una Materia ontológico general (M) que ya no tendría por qué ser concebida como pura negatividad ontológica (puesto que su negatividad es puramente gnoseológica).

Esta materialidad M , «envolvente de un M_i » que a su vez constituye algo así como una «fase» suya, implica por tanto la totalidad de M_i no sólo en el proceso de reunión de sus géneros ($M_1 \cup M_2 \cup M_3$), sino también en la delimitación de la «clase complementaria» \bar{M}_i respecto de la clase finita M_i . Esta *operación* sólo puede entenderse atribuyéndola a un sujeto operatorio que se corresponde con E . Dicho de otro modo: el Ego trascendental (por tanto, no categorial) E interviene en la totalización finita de $M_i = (M_1 \cup M_2 \cup M_3)$, en tanto requiere el complemento infinito (negativo) de esa totalidad, \bar{M}_i .

Por ello decimos que E constituye un eslabón imprescindible tanto para la constitución de la idea M_i como para la constitución de la idea de M .



§2. La posición de E en M_i

1. Ocho teorías posibles sobre la posición de E en M_i

Si definimos las posiciones posibles de E en M_i , valiéndonos del artificio de la lógica de clases al que nos hemos acogido (artificio de hecho prácticamente imprescindible, si queremos «pensar» estas cuestiones, con todos sus riesgos, de un modo no excesivamente nebuloso o impreciso), podemos distinguir las ocho posiciones siguientes (a las que podríamos hacer corresponder sendas teorías de la posición del Ego en M_i):

(1) $E = \emptyset$

(2) $E = M_1$ como expresión abstracta de $E = (M_1 \cap E)$, y teniendo en cuenta que la pertenencia $x \in A$ no reabsorbe o agota a x en A ; tampoco la inclusión $E \subset M_1$ reabsorbe o agota a E , como si éste sólo pudiera ser definido en función de M_1

(3) $E = M_2$ como expresión abstracta de $E = (M_2 \cap E)$

(4) $E = M_3$ como expresión abstracta de $E = (M_3 \cap E)$

(5) $E = M_1 \cup M_2$ o bien $E = (2) \wedge (3)$

(6) $E = M_1 \cup M_3$ o bien $E = (2) \wedge (4)$

(7) $E = M_2 \cup M_3$ o bien $E = (3) \wedge (4)$

(8) $E = M_1 \cup M_2 \cup M_3 = M_1$ o bien $E = (2) \wedge (3) \wedge (4)$

Advirtamos que, de acuerdo con las premisas ya expuestas, si bien E es un símbolo del Ego trascendental, podemos considerar también, como referencia de este símbolo, a las acepciones del Ego institucional, en la medida en que estas acepciones puedan ser interpretadas como formas embrionarias



o virtuales del Ego trascendental («en la mochila del más humilde soldado podemos encontrar un bastón de mariscal»).

2. *La primera teoría y el tabú del Ego*

La fórmula (1) $E = \emptyset$ puede leerse de este modo: «El Ego es el nombre de una clase vacía de contenidos propios.» Es decir, no hay ningún contenido del Universo que pueda considerarse incluido en el Ego.

De este modo, la fórmula (1) cubre ante todo a las teorías que de algún modo envuelven a lo que hemos llamado el «tabú del Ego», cuando el tabú gnoseológico («el Ego es incognoscible»: «No llegarás a encontrar, en tu camino, los límites del alma, ni aun recorriendo todos los caminos: tan profundas son sus medidas», leemos en el fragmento 45 de Heráclito de Éfeso) se entrecruza con el tabú ontológico («el Ego es una ilusión», acaso, en terminología kantiana, una «ilusión trascendental»).

La línea fronteriza entre el tabú gnoseológico y el tabú ontológico es sin duda muy borrosa y, en general, podríamos afirmar que la mayor parte de las teorías positivistas o behavioristas acerca del Ego no diferencian, es decir, confunden el aspecto gnoseológico y el aspecto ontológico del tabú del Ego. «Confusión» que ya puede apreciarse en el llamado (en la literatura védica) «estado de *ahamkara*» (*aham* = yo mismo, *kara* = trampantojo), interpretado como el estado de la «ilusión del Yo», fuente del egoísmo y de la egolatría, a la que ya nos hemos referido en el capítulo segundo.

Es cierto que afirmar la condición ilusoria del Ego (afirmar el Ego como ilusión) ya es concederle ambiguamente una cierta entidad. Acaso la entidad propia de una apariencia eleática falaz, correspondiente al ego dubitante cartesiano, anterior a la confrontación con el Genio Maligno.



Como ejemplo de esta ambigüedad cabría citar el libro de Daniel Dennet (*Consciousness Explained*, 1991, trad. española en 1995 con el título *La conciencia explicada*). Acaso lo que Dennet niega propiamente es lo que nosotros llamamos M_2 , es decir, el tipo de entidades que la tradición empirista inglesa englobó en el concepto de las *cualidades secundarias*, abreviadamente *qualia*, tales como colores, sonidos, sabores, sensaciones de calor, de dolor, &c. *Qualia* que se interpretarán o bien a la manera de Hume o de Berkeley, como afecciones «de la mente», o bien a la manera de Johannes Peter Müller, como afecciones del sujeto corpóreo (o del sistema nervioso) sin correlato objetivo. El color verde sería una impresión que reside en «mi mente» o en mi cerebro, pero no reside en la rueda de esa carro pintada de verde. Dennet sostiene que cuando atribuimos los *qualia*, no ya a las cosas exteriores, sino a la mente (al sistema nervioso, al área occipital del cerebro, al alma), cometemos un error. Los *qualia*, y en general los contenidos de M_2 serían algo así como «apariencias falaces», *flatus vocis*, cuya razón de aparecer, si no ya su razón de ser, Dennet, por cierto, no explica de ninguna manera. Por decirlo así, Dennet intenta explicar los *qualia* ignorándolos o declarándolos inexistentes.

Ahora bien, en la medida en la cual el ego participa esencialmente de M_2 (sin que por ello deba contenerlo íntegramente, y sin excluir tampoco la participación en otros géneros de materialidad), cabrá concluir que quien niega a M_2 niega también a E, sin que la recíproca pueda deducirse de ahí: puede negarse E sin negar M_2 . Lo que se está afirmando en (1) es simplemente que $E = \emptyset$.

3. La segunda teoría y la «cerebralización del Ego»

La fórmula (2) $E = M_1$ (sobre todo si tenemos en cuenta que a M_1 se adscriben en primera instancia los cuerpos vivos, y no sólo los cuerpos inorgánicos, las moléculas de carbono, los



quarks, &c.) acoge muy bien a las teorías naturalistas del Ego, en su forma reduccionista más radical, el «cerebralismo».

Podemos referirnos a teorías tales como las de Francis Crick (antes citada, *The Astonishing Hypothesis*, traducida al español con el título de *La búsqueda científica del alma*, Debate, Madrid 1994), que creen poder reducir la conciencia (y con ella, al Ego) a los procesos que tienen lugar en circuitos conectores del tálamo y el córtex, cuando sus neuronas mantienen sincronizados sus disparos en la gama de 40 hercios.

4. *La tercera teoría y la «psicologización del Ego»*

La fórmula (3) $E = M_2$ se corresponde con las teorías estrictamente psicológicas del ego psíquico y del ego psicológico, al modo de William James o de Wilhelm Wundt, cuando identifican la experiencia psicológica con la que llaman «experiencia inmediata». Una experiencia inmediata, por cierto, que abarca todo el campo del Universo, hasta aproximarse o identificarse con él, como si fuese un Ego trascendental fenomenológico. De este punto trataremos más adelante.

5. *La cuarta teoría y la «idealización intemporal del Ego»*

La fórmula (4) $E = M_3$ podría servir para recoger algunas «experiencias» de músicos, matemáticos o místicos, en las cuales su conciencia o Ego parece reabsorberse en la contemplación de estructuras ideales intemporales e inespaciales, que recuerdan lo que los estoicos llamaban *ta lektá*. Se dice que Mozart podía percibir a la vez una compleja composición musical, y no ya sucesivamente, en el tiempo, sino globalmente, instantáneamente; un tipo de percepción que nos recuerda aquél que Espinosa describió como tercer



grado de conocimiento (*Ética*, II, proposición XL, escolio 2), mediante el cual contemplamos las esencias de las cosas, acaso las estructuras matemáticas que se suponen actuando en el fondo de las relaciones de los fenómenos. También podríamos considerar como una versión de la fórmula $E = M_3$ a la doctrina freudiana del Superego (*Über Ich*), como estructura en la que culmina el propio Ego, como el *Ideal* del Ego.

6. La quinta teoría y el «dualismo Ego / cuerpo del Ego»

La fórmula (5) $E = M_1 \cup M_2$ sugiere la interpretación tradicional del ego correspondiente a la teoría del llamado dualismo cuerpo y espíritu, en sus diversas formas, entre ellas la de la teoría del «paralelismo psicofísico». El ego no se reduce al sujeto corpóreo (dado en M_1) que lo sustenta, y al margen del cual el ego desaparece. Pero tampoco podemos reducir el ego a la «conciencia del cuerpo» M_2 , porque la conciencia del cuerpo implica a este cuerpo y acaso, según los dualistas, a un ego vital humano distinto del ego psíquico, que tiene algo que ver, sin duda, con el llamado «cuerpo interno» o «intracuerpo».

7. La sexta teoría como primer fragmento de la teoría freudiana

La fórmula (6) $E = M_1 \cup M_3$ cubre las concepciones del ego como un proceso psíquico complejo, que no reduce el ego al ego corpóreo, sino que lo culmina en un ideal del ego. La fórmula puede considerarse como un fragmento de la teoría de Freud ya citada, sobre la íntima compenetración dialéctica del ego (como sujeto corpóreo biológico) y el ideal del ego.



8. *La séptima teoría como segundo fragmento de la teoría freudiana*

La fórmula (7) $E = M_2 \cup M_3$ también puede ilustrarse con la versión más psicológica de la doctrina de Freud, sobre la composición dialéctica (conflictiva) entre el Ego y el Superego.

9. *La octava teoría y el Ego trascendental*

En cuanto a la fórmula (8) $E = M_1 \cup M_2 \cup M_3 = M_1$ cabría ponerla en relación con la fórmula asumida por el materialismo filosófico en su análisis del ego categorial (en la medida en la cual pueda ser tratado a espaldas del Ego trascendental). El «gigantesco», monstruoso, si se quiere, Ego de un jefe político o religioso (el de un faraón como Ramsés II, o Akenatón, o el de Alejandro Magno cuando se proclama Zeus o Amón) podría ser interpretado, ante todo, en la *representación* de los individuos como un Ego categorial, pero en su *ejercicio* como una muestra del Ego trascendental.

La razón fundamental por la cual E ha de asociarse a M_1 , a M_2 y a M_3 no es otra sino la de la imposibilidad de tratar a «la parte M_1 del ego» como una realidad distinta de «la parte M_2 » o de la «la parte M_3 del ego».

En cualquier caso, insistimos en que las igualdades ($E = M_1$), ($E = M_2$) y ($E = M_3$) han de interpretarse, como hemos dicho, en el sentido de las igualdades abstractas intensionales, y no en el sentido de la igualdad extensional (como si la totalidad de M_1 se igualase al Ego). Si el Ego se concibe como una participación de M_1 , aún partiendo de $E \subset M_1$, podré escribir $E = (E \cap M_1)$. Es decir, la igualdad $E = M_1$ viene a ser algo así como un modo de expresar la igualdad $E = E$ a través de M_1 . Y otro tanto se dirá de las demás igualdades.



Dicho de otro modo, E sólo es concebible como participando a la vez de M_1 , de M_2 , y de M_3 . Si eliminamos cualquiera de los tres campos, E desaparecerá, porque E o bien quedará reducido al sujeto corpóreo, o bien a la conciencia psíquica subjetiva, o a una conciencia objetiva «esencializada» y sustantivada. Podríamos hablar, sin embargo, de un ego primogenérico, de un ego segundogenérico y de un ego terciogenérico, como de las tres «capas del Ego» involucradas de modo inseparable, aunque dissociables y aún discontinuas las unas de las otras. Esta dissociabilidad podría ponerse en correspondencia con el «hecho léxico» de que cuando utilizamos el término Ego, o bien «pulsamos la cuerda» del ego primogenérico (mi cuerpo, incluso mis indumentos), aunque con armónicos segundogenéricos y terciogenéricos, o bien «pulsamos la cuerda» del ego segundogenérico, aunque con armónicos primogenéricos y terciogenéricos, &c.

§3. La naturaleza de E en función de M_1 ($E = E \cap M_1$)

1. El Ego corpóreo forma parte de alguna clase de Egos corpóreos

La materialidad del Ego primogenérico se corresponde, ante todo, con el «ego corpóreo», pero siempre que se sobreentienda el cuerpo egoiforme como el cuerpo externo (y no con el metafísico «cuerpo interno», o «intracuerpo», que no es otra cosa sino un residuo del alma espiritual alojada en el cuerpo). Ego, y ante todo el ego categorial, es el sujeto corpóreo «incluido» en M_1 ($E \subset M_1$). «Ego» dice, por de pronto, un sujeto corpóreo egoiforme, humano, a quien aplicamos la categoría Ego. Este ego corpóreo implica a sus correlatos (el tú corpóreo, el él corpóreo). Es pura metafísica la idea de un Ego corpóreo solitario (expresada mitopoiéticamente en la figura del «hombre



volante» de Avicena, en la que algunos historiadores han visto un precedente del *cogito* cartesiano).

El sujeto corpóreo egoiforme humano no es jamás una clase unitaria (un «hombre volante»), sino siempre elemento de una clase de sujetos corpóreos egoiformes. Una clase con una dimensión distributiva, pero también atributiva (el «nosotros», pero también el «vosotros»). Sin que ello signifique que la clase distributiva «todos los sujetos corpóreos humanos» sea superponible a una única clase atributiva, por ejemplo, a la supuesta «comunidad de los sujetos humanos» o «Humanidad», puesto que tal comunidad no existe, y se reduce, en realidad, a una clase distributiva (de comunidades o grupos de sujetos disyuntos).

Dicho de otro modo, el predicado «nosotros» es *universal*, en cuanto afecta a todos los sujetos corpóreos egoiformes humanos (no existe un sujeto operatorio que no forme parte de un «nosotros»), pero no es *conexo* (no es aplicable a dos sujetos corpóreos egoiformes cualesquiera: dos o más sujetos egoiformes, seleccionados al azar, no forman necesariamente parte de un nosotros). De parecido modo a como el predicado «paralela» es *universal* a todas las infinitas rectas del plano (toda recta tiene una paralela en el plano) pero no es *conexa* en este conjunto infinito de rectas (no cabe establecer la relación de paralelismo entre cualquier par de rectas dadas en el plano).

2. La materialidad-discontinuidad del Ego corpóreo

De lo que precede podemos deducir la estructura material de E ($E = E \cap M_1$). Deducción que puede seguir diversos caminos:

a) Ante todo, el de la propia extensión de cada sujeto corpóreo. El sujeto corpóreo egoiforme es una pluralidad de partes extrapartes (sus setenta billones de células, la



multiplicidad de sus órganos, de sus vísceras, &c.). Pero su materialidad en sentido estricto, no se reduce a su *pluralidad* o *multiplicidad* partes extra partes, que es el sentido lato de la idea de materialidad.

La materialidad, en sentido estricto o fuerte, la definimos, en el materialismo filosófico, por la *discontinuidad* entre las partes o elementos de una pluralidad o multiplicidad dada (por ejemplo, la discontinuidad de una función matemática no derivable). Una multiplicidad continua, en efecto, se mantiene muy próxima a la idea de una multiplicidad aparente, es decir, de una multiplicidad cuyas partes no están realmente separadas. Por ello el criterio fuerte de multiplicidad es la discontinuidad que en cada campo se establece de diferentes maneras, según criterios propios. Por ejemplo, la clase de los números enteros congruentes —módulo k — ($x \equiv_k y$) es una multiplicidad de clases disyuntas (las clases que resultan del cociente de la clase N por la relación de equivalencia k ; por ejemplo, para $k = 5$, la clase N contiene cinco clases de números congruentes mutuamente disyuntas, es decir, discontinuas, porque no existe ningún número entero que pertenezca a la vez a la clase de números enteros congruentes módulo 1, a la clase de números congruentes módulo 2, &c.

El sujeto corpóreo operatorio egoiforme es una multiplicidad en el sentido fuerte, es decir, una multiplicidad de partes con discontinuidad o disyunción establecidas a escala de sus partes formales. Así, el subconjunto de neuronas seleccionado del conjunto de los setenta billones de células es una multiplicidad de células discontinuas, aunque conectadas por sinapsis (y este fue el gran descubrimiento de Cajal). Pero no hace falta irnos a la escala celular o neuronal: a escala macroscópica hay una discontinuidad plena (con «solución de continuidad») entre las manos derecha e izquierda del ego corpóreo; manos que además, aunque teóricamente iguales, son incongruentes, y no superponibles. La *solución de continuidad* entre ciertos órganos



de un mismo sujeto, por ejemplo, entre sus manos, es además condición de la racionalidad tecnológica de los primates, sobre todo de aquellos que han desarrollado el pulgar oponible.

b) Sobre todo, la materialidad del ego primogenérico se manifiesta en la discontinuidad que media entre los diferentes sujetos corpóreos, en la solución de continuidad de sus cuerpos. Discontinuidad que se manifiesta, prácticamente, en lo que se llamó, por los médicos españoles del XIX, interesados en la definición de la individualidad orgánica, el «criterio de Letamendi»: «dos tejidos pertenecen a cuerpos distintos cuando se puede pasar entre ellos un bisturí sin cortarlos»: no puedo pasar un bisturí entre la aorta y el corazón o entre el embrión y la placenta sin cortar. El criterio de Letamendi podría servir también para demostrar la discontinuidad existente entre las partes de un mismo organismo: el bisturí no corta las manos cuando pasa entre ellas, ni corta las paredes del tubo digestivo cuando se introduce entre ellas (lo que hace que el tubo digestivo se revele como un *medio interno*, no orgánico, de un organismo que tiene la estructura topológica del «toro»).

El Ego primogenérico, en cuanto multiplicidad de sujetos corpóreos, es una materialidad en sentido estricto, formada por partes discontinuas (discretas). No por ello un sujeto corpóreo egoiforme, aún concebido como un «Estado celular» de Haeckel, deja de ser también una esfera, en el sentido en el que Rashevski aplicaba a la célula. Aunque topológicamente el sujeto corpóreo egoiforme es un «toro» antes que una esfera, precisamente por su tubo digestivo (y quienes hablan del cuerpo interno debían tener presente la topología de los organismos). Por ello preferiremos utilizar el concepto de «glóbulo», o el de «ovoide», en lo que tenga de común entre una esfera y un toro de proporciones finitas, dados a la escala de los organismos o de los egos individuales. El glóbulo, el ovoide orgánico, esfera o toro, contiene pues una *convexidad* y una *concavidad*, sin necesidad de que la superficie convexa sea uniforme (no es



uniforme la superficie convexa de un celentéreo de la clase a la que pertenecen las actinias o anémonas de mar). Tampoco es uniforme la superficie convexa tapizada por la epidermis del cuerpo humano.

La solución de continuidad que media entre los egos primogénéricos (y que es esencial a ellos, aunque sea una característica genérica esencial de todos los organismos vertebrados, insectos, &c.) es la más inmediata manifestación de su materialidad.

Esta «materialidad fuerte» no queda interrumpida por las situaciones en las cuales los sujetos corpóreos humanos no mantienen enteramente, respecto de otros sujetos, una solución de continuidad ordinaria, como es el caso de los hermanos siameses. Precisamente por ello la realidad de los hermanos siameses suscita el problema de la aplicabilidad del modelo de Ego primogénérico a cada uno de sus miembros.

Hay que distinguir sin embargo situaciones diversas. Una es la situación de conexión orgánica accidental bilateral (accidental no sólo porque lo sea el *pagus* —por ejemplo siameses con el dedo meñique común— sino porque es separable); otra es la situación de unión accidental unilateral (accidental para una de las partes, que mantiene su capacidad de autodeterminación frente a la otra parte que asume el papel de parásito, como fue el caso de los hermanos Tocci). Una tercera situación es la de la unión esencial que implica la inseparabilidad de ambas partes, sin perjuicio de que se mantenga un grado de separación cerebral suficiente para autodeterminarse con independencia de la otra parte (el caso, en el siglo XIX, de los hermanos Chang y Eng Bunker, cuya «solidaridad orgánica» dio el nombre de siameses a los fenómenos de los cuerpos humanos dobles, y no les impidió tener veintiún hijos con sus respectivas esposas; o en la actualidad el caso de las hermanas Abigail y Brittany Hensel). Como criterio general que nos permitiría mantener en las diversas situaciones de «solidaridad siamesa» la idea



de materialidad, podríamos tomar la «solución de continuidad de sus cerebros», solución de continuidad compatible con la continuidad de sus pulmones o genitales (continuidad plena o absoluta, en algunos casos, cuando son los mismos).

c) La materialidad de los egos primogenéricos, ya por sí mismos discontinuos, se manifiesta también por su discontinuidad con los egos segundos correspondientes, del mismo individuo o de los diversos individuos. Cabría hablar de una solución de continuidad entre el ego primogenérico (vulgarmente, el «cuerpo») y el ego secundogenérico (vulgarmente el «alma»), en el sentido de que es imposible pasar contenidos de los conjuntos M_1 a los M_2 o recíprocamente. La estimulación de algunos centros nerviosos de un sujeto dado (M_1) practicadas por Penfield, no permiten inferir la continuidad M_2 experimentada por ese mismo sujeto, si no fuera porque él mismo describe sus experiencias, escuchando por ejemplo la misma melodía que conocía hace años y que había olvidado.

§4. La materialidad de E en función de M_2 ($E = E \cap M_2$)

1. El Ego no se confunde con la materialidad secundogenérica

El Ego secundogenérico —es decir, aquella parte del ego (que podría denominarse ego psíquico) que se manifiesta en el segundo género de materialidad, o bien, aquella parte del segundo género de materialidad que se manifiesta como ego— ha sido tradicionalmente, sin duda alguna, el bastión más firme del espiritualismo. Como «prueba directa», incluso experimental, de la realidad del alma espiritual, se alegaba (y sigue alegándose en nuestros días) precisamente el «testimonio de nuestra conciencia», la «autopresencia del yo», de un yo incorpóreo, aún actuando en el interior de mi cuerpo, unas



veces alojado en el hígado, otras veces en el corazón, o también «sentado en la silla turca» del esfenoides.

La «conciencia egoiforme» se interpretaba tradicionalmente como «la reflexión del alma sobre ella misma», un acto de reflexión que se suponía imposible para un cuerpo. Y dado que los contenidos de M_2 se conciben como incorpóreos («la idea de plomo no pesa») su espiritualidad podría parecer definitivamente confirmada. De aquí, como corolario, la tesis de la simplicidad del yo, y la de su separabilidad del cuerpo. Y, por tanto, de la posibilidad de su supervivencia sustantiva después de la muerte del cuerpo (y según algunos, de la preexistencia de ese ego por respecto de su cuerpo), y la posibilidad de transmutarse de unos cuerpos a otros (metempsícosis, metensomatosis).

Lo cierto es que las críticas muy fundadas a la sustantivación del ego (o de la conciencia) en la dirección del espiritualismo, arrastraron a los contenidos M_2 . Este arrastre alimentó en gran medida al que hemos llamado *tabú del ego*.

Tesis fundamental del materialismo es la de la materialidad de M_2 , y, por tanto, la negación de su separabilidad, sustantividad, supervivencia o metempsícosis de la conciencia egoiforme. En cualquier caso, M_2 no se reduce al ego, así como tampoco el ego se reduce a M_2 .

M_2 tiene contenidos que no son egoiformes, y las pruebas más inmediata de esta tesis pueden tomarse de las experiencias de los sueños, actos fallidos, &c., formuladas y popularizadas por el psicoanálisis. Cuando el diputado de las Cortes españolas de la época de la Restauración «señor García», a quienes sus jefes de partido querían promover encomendándole, para empezar, la tarea de dar la palabra al diputado Valparda, cuando termina la intervención del orador precedente y el diputado señor García, inexperto y tembloroso dice: «El señor Palabra tiene la valparda», es víctima de un acto fallido que le lleva a su ruina como político; es obvio que no fue el yo del diputado García



quien pronunció esa frase trabucada, sino su boca, movida por mecanismos cerebrales que actuaban al margen del control del ego del diputado novicio. Y no es el yo quien sueña (como aún lo creía Descartes); a lo sumo el yo es soñado en el sueño, lo que nos indica que no es el yo quien produce los ensueños. En la terminología psicoanalítica, los sueños son generados por el Inconsciente, por el Ello o por el Superego, pero no por el Yo (ni siquiera en el caso del soñar despierto).

Pero no sólo los ensueños prueban que los contenidos M_2 no se reducen a la condición de contenidos del Ego. A veces nos disponemos por la noche a «conciliar el sueño», preocupados por un problema difícil y embrollado, ya sea de carácter lógico, matemático, político o económico personal, que no hemos podido resolver, acaso ni siquiera plantear en la vigilia; pero al despertar al día siguiente advertimos cómo el embrollo se ha despejado, incluso el problema ha sido resuelto. Es evidente, en estos casos, que no soy yo quien ha despejado el embrollo o resuelto el problema: se ha despejado «en mi fuero interno», pero de un modo «impersonal». Solemos decir, acogiéndonos a la expresión más fácil: «se ha solucionado en mi cerebro». Y algunos creen que esta respuesta es definitiva, como si conocieran los mecanismos neurológicos que el cerebro ha debido desencadenar para despejar o resolver. Un análisis más ceñido a lo que haya podido ocurrir durante el sueño sería el que apele a «procesos de reorganización» de las líneas estructurales, en el sentido de las teorías gestaltistas (que, en todo caso, permanecen en M_2).

2. El carácter incorpóreo de M_2 no implica la inmaterialidad del Ego

La materialidad de M_2 y, con ella, la materialidad del ego, es, en todo caso, tan demostrable como la materialidad de M_1 . El carácter incorpóreo de M_2 no constituye una prueba



de su inmaterialidad, puesto que ni siquiera las materialidades primogénicas pueden definirse por su incorporeidad. Hay materialidades primogénicas incorpóreas, porque las ondas electromagnéticas o las fuerzas gravitatorias o las fuerzas nucleares son incorpóreas, aunque materiales (aunque hace algunos años, algunos físicos las clasificaban como «contenidos de la antimateria»). La distinción entre la materia y la corporeidad fue ya establecida por los escolásticos, en relación con los problemas de la transustanciación, tal como los trató Santo Tomás (distinción entre la sustancia material y la cantidad, como accidente de la materia, fundamento de la corporeidad).

En cualquier caso, la materialidad de M_2 se manifiesta tanto en la multiplicidad de los contenidos M_2 de cada «sujeto globular» como en la multiplicidad constituida por los millones de «glóbulos» (células, organismos) de cada especie zoológica.

3. La ley de Müller como prueba de la materialidad de M_2

Ante todo, la materialidad segundogenérica se acredita por la multiplicidad de sus contenidos o conglomerados segundogenéricos (entre ellos los «complejos» de los psicoanalistas) estratificados según diversos órdenes de complejidad (no decimos «de sus partes», si reservamos ese término para las totalidades corpóreas) y, sobre todo, por la discontinuidad que media entre estos conglomerados presentes en las «concavidades» de cada «glóbulo».

Materialidad significa aquí, ante todo, negación de simplicidad de una supuesta «alma» instalada en el cerebro. Pero también negación de esa «vida psíquica interior» entendida como una multiplicidad dada en una corriente continua de conciencia, de contenidos armónicamente coordinados, por analogía a como entendían la «vida orgánica» (que englobaba a



la vida psíquica) los médicos de tradición hipocrática (tradición que asumieron los aristotélicos, con su teoría de la «forma única sustancial» del organismo).

La vida orgánica, para esta tradición, era una multiplicidad continua, tanto en su movimiento como en su estructura orgánica; la discontinuidad (ἑλκός) era el origen de la enfermedad y de la muerte. Sin embargo, la tradición platónica de la multiplicidad de las almas o formas del organismo —que heredó la medicina de tradición galénica— se aproximaba más al materialismo de la discontinuidad (no sólo al materialismo de la pluralidad). La tradición galénica, podríamos decir, veía a un organismo como un «sistema» resultante del engranaje de diversos subsistemas dotados de cierta autonomía y susceptibles de ser tratados en sí mismos, y aún de ser sustituidos los unos por los otros (lo que aproximaba la profesión del médico a la del ingeniero; según algunos historiadores, habría anticipado las concepciones renacentistas del hombre máquina).

Abreviando: la materialidad de los contenidos segundogenéricos de cada glóbulo la entendemos según el «esquema galénico» o platónico de la discontinuidad, sin perjuicio de la armonía entre sus partes. Armonía que los estoicos atribuían a la acción de un Logos del Universo, que envolvía al propio organismo.

No todo contenido de la vida psíquica está por tanto presente a todos los demás; tesis materialista que se enfrenta con la idea de la *Erlebnis* diltheyana (que Ortega tradujo por vivencia).

Cabría hablar por tanto de una *symploké* de los contenidos que actúan en la «convexidad segundogenérica» de cada glóbulo.

Nos limitaremos aquí, huyendo de la prolijidad, a referirnos como prueba definitiva de esta materialidad discontinua segundogenérica, a la discontinuidad de los *qualia*, a la llamada «ley fundamental de las energías sensoriales específicas», de



Johannes Müller (1801-1858), que desarrolló principalmente Ewald Hering (1834-1918). La formulación de esta ley que ofrece Charles Singer en su conocida *Historia de la Medicina* es la siguiente: «Cada nervio sensorial, al ser estimulado en alguna forma, da lugar a su propia y específica sensación, y a ninguna otra. Inversamente, el mismo estímulo aplicado a diferentes órganos de los sentidos, produce una sensación distinta en cada órgano, sensación que constituye su propiedad específica.»

Lo que hacemos, por nuestra parte, es reinterpretar la ley de Müller desde el punto de vista del materialismo de la «discontinuidad intraglobular», interpretación que suele estar bloqueada por la ideología de la armonía orgánica de los sentidos. Pero lo que la ley de Müller establece es que, por ejemplo, estímulos eléctricos, mecánicos o térmicos, aplicados al nervio óptico, ocasionan exclusivamente sensaciones luminosas, e inversamente, cualquier forma particular de estimulación, por ejemplo, eléctrica, produce sensaciones luminosas, olfatorias, auditivas o gustativas según sea el nervio al que se apliquen. Es cierto que las leyes de Müller han sido interpretadas como una confirmación científica de la teoría kantiana de las formas *a priori* del espíritu; pero desde nuestras coordenadas, sin embargo, constituyen la mejor demostración de la estructura material, discontinua, de los contenidos segundogenéricos denominados cualidades secundarias, de los llamados *qualia*, y, por tanto, de la estructura discontinua de la materialidad segundogenérica.

En efecto, la discontinuidad establecida por la ley de Müller hay que referirla antes que a la discontinuidad de los nervios sensoriales, dados en M_1 , a la discontinuidad de las sensaciones, o *qualia*, M_2 , vinculadas a los nervios sensoriales. En cualquier caso, la discontinuidad de las categorías de las cualidades secundarias no excluye la interacción entre ellas, interacción que, también en M_2 , y nada más que en M_2 , se manifiestan en



los fenómenos de sinestesia («ver los sonidos», «escuchar los colores»). Fenómenos que, sin embargo, están determinados por conexiones secundarias, a veces aleatorias, entre las fibras nerviosas correspondientes. En cualquier caso, las sinestesias presuponen la ley de Müller, porque sólo si esta ley presupone contenidos específicos, cabe hablar de reacciones paradójicas entre ellas.

4. Pruebas de la materialidad de M_2 fundadas en la discontinuidad de los sujetos

La materialidad de M_2 se hace patente sobre todo cuando nos atenemos a las multiplicidades constituidas por los «glóbulos segundogenéricos», cuyos contenidos son también discontinuos, según hemos dicho. Los conjuntos diversos constituidos por estos glóbulos (los sujetos individuales) dan lugar a un espacio cuya topología es análoga a la topología de los sujetos primogenéricos egoiformes.

Queremos decir que así como los sujetos orgánicos egoiformes M_1 no son meros segmentos de un «plasma germinal weismaniano continuo» (cuya continuidad tampoco se niega en absoluto, puesto que tal continuidad puede estar involucrada en la discontinuidad de los glóbulos, compatible con la continuidad del plasma germinal a lo largo de las generaciones) así también las multiplicidades de glóbulos segundogenéricas M_2 tampoco constituyen meros segmentos abstractos de un «Alma universal» en la cual se reabsorbieran todas los glóbulos subjetivos, en una suerte de «comunidad de los santos» o de incorporación a un «Entendimiento agente universal», de Averroes o de Gabriel Naudé... Los «glóbulos» subjetivos, en sus concavidades propias, mantienen solución de continuidad mutua, y son *inaccesibles* a los otras glóbulos. (Por cierto, la aplicación del concepto de esfera, no ya de glóbulo, a



la «vida psíquica» que figura en los *Ensayos materialistas*, no constituye una novedad inaudita: ya Kreschtmer, por ejemplo, en su *Psicología médica*, llamó esfera al halo o atmósfera que envuelve a nuestras palabras o a nuestros actos; la «calidad esférica» que confiere a una palabra su temperatura emocional tendría —dice Kreschtmer— un componente subcortical relacionado con el hipocampo y con formaciones arcaicas de la conciencia estimulada desde la periferia visual o auditiva.)

Lo que denominamos «topología globular» (mejor que esférica) de la materialidad segundogenérica alude, sobre todo (por analogía establecida, desde M_3 con la topología globular discontinua de las regiones «toroideas» de la materia primogenérica constituidas por los sujetos corpóreos egoiformes) a la discontinuidad entre los contenidos de cada «conciencia», manifestada sobre todo en la experiencia de la incomunicabilidad (que interpretamos como falta de continuidad) entre las «concavidades» de las diversas esferas subjetivas.

Por lo demás, la topología globular discontinua de M_2 , lejos de ser una «constatación inaudita», ya habría sido advertida desde la antigüedad, aunque no hubiera sido interpretada como una definición de su materialidad (a veces, por la obsesión del espiritualismo intimista, vinculado a la idea de la «sublime soledad»). Gorgias enseñó que, aún en el supuesto de que alguien llegase a conocer algo seguro y verdadero, no podría transmitírselo a los demás. Doctrina central de Sócrates — fundamento de su Mayéutica— fue la de la incomunicabilidad del saber: «Nada puede enseñar el maestro al discípulo si este no conoce ya lo que se le pretende enseñar.»

Y como contraprueba de que esta «topología globular» estaba presente en otras muchas escuelas, podríamos recordar el texto en el que Diógenes Laercio (VII, 172), hablando de Cleantes, dice: «Preguntó Cleantes a un muchacho si sentía algo en su ánimo; el muchacho respondió: sí; Cleantes,



extrañado, volvió a preguntar: ‘Pues entonces, ¿cómo es que yo no siento lo que tú sientes?’» (hay que suponer que Cleantes, en nombre del principio de la «omnipresencia de todo en todo» —opuesta por cierto a la doctrina platónica de la *symploké*—, estaba poniendo en duda la respuesta del muchacho). Como la pondrían en duda los teólogos cristianos que defienden la tesis de un Dios capaz de penetrar en los *secreta cordis* de las conciencias subjetivas.

También David Hume «rozó» esta topología discontinua de la materialidad segundogenérica, aunque no la interpretó como materialidad, precisamente porque se atenía a la «privacidad de cada sujeto». Ahora bien, la discontinuidad que define la materialidad segundogenérica requiere precisamente la consideración de la «multiplicidad de privacidades», como elementos o nódulos de una especie unitaria. Con todo, leemos en el *Tratado de la naturaleza humana* (libro I, parte IV, sección II, Sobre el escepticismo: «Los sentidos no nos dan una noción de existencia continua [en nuestra vida] porque no pueden actuar más allá de su propia esfera».

Fue Leibniz, con su teoría de las monadas («sin ventanas al exterior»), sin causalidad eficiente transitiva, quien más radicalmente se habría aproximado a la topología globular discontinua de la realidad y, en consecuencia, a la que denominamos realidad segundogenérica (*Monadología*, §7 y §11). Sin embargo, tampoco Leibniz interpretó la estructura monadológica del Universo desde la óptica del materialismo, sino más bien desde la óptica de un espiritualismo universal. El solipsismo (al modo de Schubert-Soldern) se movió también en esta tipología globular de la conciencia, pero sin advertir su estructura material.



5. La materialidad segundogenérica desborda la especie humana y se extiende por toda la escala zoológica

La materialidad segundogenérica comprende, por tanto, a la materialidad constitutiva de cada glóbulo subjetivo, en su «concavidad» o fuero interno, así como a la materialidad constituida por las multiplicidades de los glóbulos constituidos por los sujetos zoológicos de las diferentes esferas, y en particular, los que pueblan el eje circular del espacio antropológico.

Hay discontinuidad o solución de continuidad entre los conglomerados de M_2 que actúan desde la convexidad de cada glóbulo individual, en tanto que especificada en la taxonomía zoológica. Reconoceríamos, en principio, alguna forma de materialidad segundogenérica ya a escala celular (protozoos, tales como amebas o infusorios) y, desde luego, a escala de organismos pluricelulares (como puedan serlo las esponjas, los pólipos, los equinodermos, los gusanos, los artrópodos, los moluscos o los vertebrados). Los contenidos segundogenéricos de las «concavidades globulares» especificadas de tan diversos modos, es decir, lo que llamamos «vida psíquica», no se circunscribe pues a los primates o a los vertebrados: también los moluscos, o los artrópodos, o los gusanos, y hasta los pólipos o las esponjas, pueden tener vida psíquica, la que se agita en la concavidad de sus respectivas esferas o glóbulos «recortados» en M_2 . El reconocimiento de la vida psíquica de los animales (en nuestros términos, de M_2), como es sabido, tuvo que abrirse camino frente a la concepción tradicional del cartesianismo que, siguiendo la doctrina de Gómez Pereira sobre el automatismo de las bestias, consideraba a los animales como máquinas desprovistas de toda vida psíquica, es decir, de materialidad segundogenérica. La doctrina del automatismo de los animales (y en particular la doctrina del «hombre máquina») reduce a los sujetos vivientes, en cuanto tales, a la condición de «esferas» o toros primogénicos. Suele considerarse a la obra



de J. Romanes, *Animal Intelligence* (1892), como el primer tratamiento científico de las cuestiones relativas a la vida psíquica de los animales. Un amplio material histórico sobre este asunto nos lo ofrece el libro de José Manuel Rodríguez Pardo, *El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo*, Pentalfa, Oviedo 2008.

Sin embargo, consideramos inconveniente la conceptualización de M_2 como «vida psíquica interior» (aún cuando la vida psíquica interior y la materialidad segundogenérica se corresponden en extensión). En efecto: al contraponer la «vida psíquica» a la «vida física», se está de algún modo sustancializando aquella vida psíquica, con el peligro de entenderla como si fuera el «alma sensitiva» de la tradición escolástica. Como si cada organismo, además de su «vida física exterior», tuviese una «vida psíquica interior», muy próxima a la vida espiritual (sobre todo si se concede algún tipo de racionalidad a los animales).

Ahora bien, cuando nos decidimos a sustituir la Idea de la «vida psíquica» de los animales (en toda la *Scala Naturae*) por la idea de la materialidad segundogenérica, no es porque tratemos de regatear a los animales inteligencia, o razón al perro de San Basilio. Lo que queremos es subrayar que la materialidad de la vida psíquica se manifiesta, ante todo, precisamente en el momento de totalizar todas las vidas psíquicas actuantes en las «convexidades de los glóbulos subjetivos vivientes», momentos en los cuales todos estos glóbulos subjetivos vivientes, constituyen una unidad discontinua, con «soluciones de continuidad» entre cada glóbulo. La «topología discontinua globular» de M_2 la entendemos como una totalidad discreta que se va organizando (a menos que se admita la *generatio aequivoca*) a lo largo de una evolución derivada de la transformación de los organismos.

En cualquier caso, las líneas de continuidad genética que ligan a las series de glóbulos subjetivos descendientes directamente del mismo tronco, quedan también cortadas entre las líneas



colaterales, que son discontinuas entre sí. Los hijos, respecto de sus padres, abuelos, &c., de una especie dada, mantienen una línea de continuidad genética que desaparece en el momento de poner en relación las líneas directas con las líneas colaterales.

6. Argumentos en contra de la hipótesis de un cuerpo interno como contenido de la materialidad segundogenérica

Cabe mantener, como postulado, que la materialidad segundogenérica «acompaña» en todo caso a todos los organismos animales, a modo de un «tapizado» de la convexidad de los mismos.

Es de este modo una materialidad muy heterogénea, y sólo cobra la forma de un ego en los escalones más recientes de la evolución zoológica. Ni siquiera aparece el ego en el hombre paleolítico; el ego es una figura propia del hombre histórico vinculada, por ejemplo, al descubrimiento de la propiedad privada, que tantas veces se ha considerado como raíz de la alienación humana. De ahí a «felicitar a los salvajes» porque no conocen lo mío y lo tuyo no hay más que un paso (decía George Sorel en *Las ilusiones del progreso*, refiriéndose al desconocimiento de lo mío y lo tuyo entre los salvajes: «palabras frías, como las llamaba Juan Crisóstomo, que extinguen en nuestro corazón el fuego de la caridad y encierran el del *egoísmo*»).

Según esto daremos por supuesto que hay dominios de la materialidad segundogenérica que no alcanzan la estructura egoiforme, sin perjuicio de que algunos etólogos atribuyan ego a ciertas especies de animales, incluso de insectos o gusanos, o mas aún, sin perjuicio de que algunos «biólogos» atribuyan ego incluso a las moléculas o macromoléculas de nivel infracelular, como lo hace Dawkins, acaso sin saber muy bien lo que hace, con su célebre teoría del gen *egoísta*.



Hemos comparado la materialidad segundogenérica de los organismos animales, cuando se la considera en relación con la materialidad primogenérica de estos organismos, con una capa, estrato o tejido que «tapiza» la convexidad de cada dominio globular constituido por estos organismos. La materialidad segundogenérica no es un alma vegetativa, sensitiva o racional; pero tampoco es el mismo cuerpo orgánico. Menos aún es un cuerpo interno que habitase en la «convexidad de estos glóbulos orgánicos» (un *Leibkörper* en el sentido de Husserl, cuerpo interno, o intracuerpo, en el sentido de Ortega).

La idea de un cuerpo interno al sujeto egoiforme, desde las coordenadas en que estamos situados, se nos aparece como una grosera hipóstasis de la materialidad segundogenérica. De algún modo como un residuo del animismo corporeísta primitivo, el que estaba presente, por ejemplo, en las creencias germánicas en filgias (una especie de animalillos que salían, a través de la boca de un hombre durmiente, a pasear por el campo, y debían volver a su natural habitat antes del amanecer, para no poner en peligro su vida). Atribuir a la materia segundogenérica, que es incorpórea, un cuerpo interno, como fuente de las vivencias internas, que marcha paralelo al cuerpo externo del sujeto, supone llevar a cabo un desdoblamiento del sujeto tan primario como el que llevaba a cabo aquel campesino que, preguntado por qué se movían las patas de los caballos, respondía: «Porque en el interior de cada una de sus pezuñas hay otros caballitos que las mueven.»

El cuerpo interior es innecesario por reduplicativo. Los materiales segundogenéricos van referidos al cuerpo orgánico, sin más, es decir, a un cuerpo viviente que puede ser considerado desde la perspectiva interna o segundogenérica (algo así a lo que Wundt llamó «experiencia inmediata»). Y el argumento decisivo para probar el carácter reduplicativo de la idea de un cuerpo interno es este: *los contenidos segundogenéricos de cada «concauidad» son vivencias referidas, en primer lugar, al*



propio cuerpo orgánico o a su medio entorno, pero no a alguna entidad incorpórea interna.

Luciano dice que Dionisio de Heraclea, el metathemenos («el que cambió de opinión») «al ver que su cuerpo filosofaba contra el Pórtico y enseñaba principios opuestos [a los de Zenón de Chipre] confió en su cuerpo antes que en los principios de Zenón». Pero ese «cuerpo que filosofa» de Dionisio, decimos por nuestra parte, no era un hipotético «cuerpo interno» suyo, aunque tampoco era su cuerpo orgánico («extremo», M1); eran los sufrimientos (segundogenéricos, M2) ocasionados por el dolor de sus ojos, acaso de sus riñones (según Cicerón, Tusculanas, II, 60) es decir, los dolores ocasionados por su cuerpo orgánico. Esta «experiencia» (segundogenérica) del dolor «orgánico» es la que pone a prueba los principios doctrinales de la apatheia que la antigua ética estoica mantenía y prefiguraba criterios del estoicismo posterior, principalmente el de Séneca.

El dolor de muelas es un contenido M_2 que va referido a contenidos M_1 del organismo (las muelas, las encías). No cabe confundir las muelas (M_1) con el dolor de muelas (M_2). Pero también es gratuito suponer que el dolor (tanto si es de muelas, como si es de estómago, o de angina de pecho) sea un sentimiento metaorgánico, espiritual, símbolo del pecado o de la Nada. El dolor, como la angustia o la acedia, hay que referirlo siempre, en principio, a algún dominio del organismo subjetual viviente M_1 , del mismo modo a como el verde que percibo en esa manzana hay que referirlo en primer lugar a la propia manzana objetiva. Esto no quiere decir que toda sensación propioceptiva (como el dolor de muelas) o teleceptiva (como el color verde de la manzana) haya de estar siempre determinada a un dominio inequívoco, y perfectamente definido de la materialidad primogenérica. Muchas veces el dolor de muelas que se siente en la «muela de arriba» es un reflejo de una muela «de abajo» dañada.



Es decir, muchas veces las sensaciones propioceptivas, aún referidas al cuerpo orgánico, no se ajustan infaliblemente a un dominio suyo determinado, pero no por ello dejan de referirse al cuerpo orgánico. ¿Acaso el brazo fantasma de algunos amputados, que ya no es un brazo real (que suponemos amputado) es un «brazo del cuerpo interno»? No, el brazo fantasma es sencillamente un contenido de M_2 , como lo es el dolor reflejo de la «muela de arriba». Solo que aplicado a la propia conciencia del ego, nos permite constatar la fragilidad relativa de esta conciencia respecto de la «estabilidad» de la vida orgánica, y confirmar cómo el ego no puede considerarse como una mera «secreción» del cerebro, genéticamente programado, sino una adquisición ontogenética (madurada a través de las instituciones) pero susceptible de alterarse en cualquier momento. Será suficiente una ligera lesión de la corteza cerebral para que desaparezca la imagen del miembro fantasma, como ya lo advirtió Head. Y, sin embargo, la «evidencia» del miembro fantasma desafía a cualquier *ego cogito ergo sum* en el que se pretenda fundar la realidad del ego. Riese por ejemplo descubre (apud Karl Jaspers, *Psicopatología general*, Editorial Beta, Buenos Aires 1950, tomo I, pág. 112) el caso de una pierna amputada sana: «La pierna perdida era sentida en todos los movimientos del cuerpo, se distendía en la rodilla cuando se levantaba, se arqueaba al sentarse, se extendía cómodamente con todos los miembros en el cansancio. Al preguntarle sobre la realidad, el paciente sabía naturalmente que la pierna no existía ya, pero la admitía como una especial realidad ‘suya’.»

Del mismo modo, el desdoblamiento de la nariz llamado «ilusión de Aristóteles», que experimentamos al dejar deslizar el ángulo formado por los dedos índices y medio superpuestos por su arco, no se refiere a ningún *Leibkörper*, sino a mi nariz real y efectiva. Asimismo, el llamado «cuerpo propioceptor», afín al concepto de *esquema corporal* introducido por los



neurólogos (Paul Schilder, *Das Körper-Schema: Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des eigenen Körpers*, J. Springer, Berlín 1923), no se refiere a ningún cuerpo interno, sino al cuerpo orgánico mismo, pero contemplado desde la experiencia interna, es decir, desde M_2 . Porque el esquema corporal no es, desde luego, el cuerpo real, pero tampoco es un cuerpo interno: es un contenido incorpóreo, pero material, segundogenérico. Asimismo los fenómenos táctiles conocidos como casos de alaquestesia o alesteria («sensación de tacto experimentado en un punto distante de la región tocada»), y, en particular, el fenómeno de la aloquidia (cuando sentimos en la mano derecha estímulos aplicados a la mano izquierda o viceversa), son evidentemente contenidos segundogenéricos, pero que no pueden referirse a un cuerpo interno, sino a mi cuerpo real, a mis manos reales, que son aquellas que están siendo estimuladas por el neurólogo.

Las anomalías o ilusiones propioceptivas (dolores reflejos de muelas, ilusión de Aristóteles, brazo fantasma, aloquidia), ¿autorizan a una interpretación de las sensaciones propioceptivas normales (no anómalas) con una estricta reproducción M_2 de dominio M_1 al que van referidas (por ejemplo, el dolor de muelas ajustado reproduciría sencillamente la muela dañada)? Dicho de otro modo, si los contenidos segundogenéricos «normales» se ajustan a correspondientes dominios orgánicos primogenéricos —si el sentimiento de tristeza M_2 se ajusta al llanto M_1 , en la teoría periférica de las emociones de William James— ¿no habría que interpretarlos como meros epifenómenos de los propios órganos que podrían por tanto seguir desarrollándose en su terreno primogenérico, al modo de los autómatas? Un robot «no necesita» sentir tristeza para derramar lágrimas; o dicho más exactamente, un robot puede derramar lágrimas sin sentir tristeza.



7. Sobre la involucración de M_2 y M_1

Nuestra tesis fundamental (en lo que concierne a las relaciones entre los contenidos M_2 y M_1 de un organismo) subraya que los contenidos M_2 no son sobreañadidos, superestructuras o proyecciones puntuales de las alteraciones orgánicas de M_1 (a fin de que estas «alcancen el conocimiento de sí mismas», es decir, a fin de que alcancen su «autopresencia», mediante los sentimientos). Son componentes esenciales de la misma realidad de los organismos y de su persistencia en esa realidad. Sin contenidos M_2 los organismos no podrían existir en su medio entorno.

Por ello las distorsiones o desajustes entre M_2 y M_1 no son meramente epistemológicas (como venía a pretender Wundt mediante su oposición entre la experiencia inmediata y la experiencia mediata). Son ontológicas. M_2 no es sólo una perspectiva distinta de M_1 ; M_2 es un género material del organismo necesario para que este organismo pueda mantenerse en M_1 . La imposibilidad de pasar de M_1 a M_2 se interpreta desde el materialismo filosófico no tanto como debida a una limitación, acaso provisional, de nuestros conocimientos, sino a la estructura misma real, discontinua, de la realidad.

¿Y cómo entender la involucración ontológica entre los contenidos de M_2 y los organismos vivos?

En líneas generales nos atenderíamos al esquema siguiente, que parte de la involucración del organismo vivo con su mundo entorno y con otros organismos; supuesto que excluye la consideración de los organismos como entidades aisladas (*Omni cellula ex cellula*).

Desde este punto de vista adquiere un significado especial la psicología fenomenológica, cuando va referida a la psicopatología del yo. Pues esta fenomenología prueba la desconexión (o discontinuidad) entre el cuerpo orgánico (con su cerebro) y el proceso de formación de la propia conciencia del yo.



El desarrollo del cerebro no garantiza, como si estuviera programada genéticamente, la conciencia del yo, porque ésta implica necesariamente la influencia del mundo, de las instituciones y de los otros egos. Por esto la fenomenología de los trastornos de la conciencia unitaria del yo (y en este contexto el término fenomenología se utiliza independientemente del sentido que dio Husserl al término) está vinculada a la fenomenología de los trastornos de la percepción del tú, del él, o del nosotros. Es obligado en este terreno tener en cuenta los hechos fenomenológicamente descritos fuera del campo de las «meditaciones cartesianas», tales como los conocidos síndromes de Capgras (cuya descripción *princeps* data de 1923, y que algunos mezclan con el delirio de Sosias) o el síndrome de Heautoscopia, o fenómeno del doble de uno mismo, ya sea un doble de figuras o facciones idénticas a las del sujeto (heautoscopia propiamente dicha), ya sea un doble de forma completamente distinta (deuteroscopia).

El síndrome de Capgras se advierte muy bien en el caso de la mujer paranoide descrita por Dietrich (1962), que tomaba por desconocidos a su marido y a sus hijos atribuyéndoles la identidad de ser sus respectivos hermanos gemelos: «Se negaba a tener relaciones íntimas con el marido porque nunca está claro si es él mismo o es su hermano gemelo». Se atribuye a Aristóteles la primera descripción de la vivencia heautoscóptica:

«Aristóteles informa sobre un viajero que llevaba una temporada sin dormir. Una noche en que cabalgaba a través de una niebla muy espesa, vio repentinamente cabalgar la imagen propia a su lado. Esta imagen imitaba todos sus movimientos y acciones. Cuando él tuvo que atravesar un río, el fantasma hizo lo mismo. Por fin, al hacerse la niebla menos densa, se esfumó la aparición. (...) Una referencia posterior sobre la vivencia heautoscóptica figura en una obra de Nider, publicada en 1614: un habitante de Colonia, tan pronto yacía en la cama, comenzaba a ver a su lado una imagen de sí mismo. El fenómeno se prolongó durante algún



tiempo, a pesar de que el propio sujeto lo consideraba como algo imposible.» (Francisco Alonso-Fernández, *Fundamentos de la psiquiatría actual*, Editorial Paz Montalvo, Madrid 1979, 4ª edición, tomo 1, pág. 521.)

En el análisis de la involucración entre M_2 y M_1 tiene una gran significación la distinción fundamental entre organismo vegetales y organismos animales, cuando esta distinción es establecida en función precisamente de las relaciones de los organismos con su medio entorno. El criterio de distinción pertinente para nuestro asunto sería el siguiente: o bien el organismo depende enteramente del medio en el que se encuentra como fijado en él (diríamos, en contigüidad, o sin solución de continuidad) o bien el organismo, que aún dependiendo del medio, puede establecer «soluciones de continuidad» respecto de él (lo que se manifiesta sobre todo por los desplazamientos activos, no meramente pasivos, como los derivados del impulso por el viento, corrientes de agua, &c.). Al menos, ésta sería la diferencia principal entre los organismo vegetales y los animales que nos interesa. No será necesario decir que la distinción no es dicotómica, puesto que caben situaciones intermedias.

Los organismos vegetales se mantienen inactivos, pasivos, sedentarios, respecto de los nutrientes del medio entorno, y respecto de las semillas procedentes de otros vegetales (en la reproducción por gametos). Los nutrientes (agua, minerales, luz) deben llegar hasta las plantas; también los gametos tienen que aproximarse a las plantas, bien sea arrastrados por el viento, bien sea por intermedio de insectos.

Los organismos animales, en cambio, mantienen solución de continuidad con el medio, aunque no independencia (su conexión con el medio es *sinecoide*). Pueden desligarse del medio concreto y pasar a otros medios distintos.

De aquí la característica de semovientes que tradicionalmente se les atribuyó; sólo que su condición de semovientes no la



consideramos aquí tanto como una «facultad» agregada a ellos, sino como un prerequisite de su «solución de continuidad» con el medio. Supuesto un organismo animal que se desplaza con solución de continuidad de un dominio hacia otro dominio de su medio entorno —desplazamiento que se representa en M_1 — se hace imprescindible, para el organismo animal, mantener su continuidad entre los dominios de los que sale y los dominios en los que entra.

Ahora bien: *esta continuidad entre diversos dominios M_1 no puede mantenerse a través de otros contenidos M_1 ; sólo puede mantenerse a través de M_2* (el dominio abandonado se mantendrá presente en la anamnesis, y el que va a ser ocupado estará presente por la prólepsis vinculada a una presencia apotética).

Debemos precisar que lo que englobamos en el término anamnesis, no es tanto la «presencia del territorio abandonado en el organismo» sino la presencia de las interacciones que el organismo experimenta con el territorio. Ahora bien: la continuidad de estas presencias implicadas en el desarrollo de una capa segundogenérica (que irá proporcionando al organismo los cauces que necesita para habitar, aunque sea provisionalmente, en otros dominios, por ejemplo, en una laguna, para beber agua, y para orientarse en cada caso, según la posición relativa de su organismo, en tanto que motor activo del desplazamiento) tiene lugar en M_2 . Según esto la capa M_2 que «tapiza» la convexidad de los organismos globulares irá formándose ya en los primeros organismos protozoarios. En ellos habría que reconocer por tanto una vida psíquica tan rudimentaria como pueda serlo su propio organismo. Una vida psíquica que se hará más compleja y «espesa» en los organismos pluricelulares.

Lo importante es que veamos a los contenidos M_2 como involucrados en el mismo organismo M_1 (lo cual no quiere decir que se agoten en él). ¿Podremos deducir cuál pueda ser la naturaleza de esos primeros contenidos rudimentarios M_2 ?



No sería otra sino la propia de contenidos vinculados con la nutrición, por un lado, y con la defensa respecto de los depredadores, por otro. Las sensaciones propioceptivas de hambre o de sed, experimentadas por un organismo animal, serían las expresiones más primarias M_2 de un déficit en alguno de los nutrientes (agua, sodio, hidratos de carbono, &c.). Las sensaciones de hambre o sed, que son eminentemente contenidos M_2 , proceden sin duda de M_1 ; pero la sed o el hambre son contenidos M_2 (una piedra reseca al sol no experimenta sed). Pero estos contenidos son imprescindibles para que el organismo animal pueda desplazarse de un lugar a otro, para que pueda percibir apotéticamente humedales o depredadores, es decir, para que su supervivencia sea posible.

La involucración máxima entre los contenidos segundogenéricos más elementales y los procesos de desplazamiento de los animales no quiere decir que la capa de los contenidos segundogenéricos no pueda «espesar» y adquirir una notable autonomía, «sustantividad» y actividad o impulso propio, aunque su energía proceda de los alimentos. A partir de un momento dado, los contenidos M_2 ya no podrán «deducirse» o ponerse en correspondencia puntual de causa efecto con situaciones M_1 determinadas del organismo. Los contenidos M_2 podrán cobrar impulso propio, y dar lugar a «neoplasias» segundogenéricas, del mismo modo a como el organismo primogenérico da lugar a neoplasias cancerígenas. Este paralelismo sería un modo de explicar el lugar y el alcance de muchas fantasías o delirios mitopoiéticos (exaltadas gratuitamente por la llamada «filosofía del espíritu»). También surgirán entre ellas discontinuidades o soluciones de continuidad.

Los contenidos M_2 se irán haciendo, en consecuencia, cada vez más heterogéneos y discontinuos. Lo que no excluye que no puedan ser clasificados según criterios diferentes. Por ejemplo, podemos atenernos a la distinción tradicional entre *deseos* y *conocimientos* (entre *vis appetitiva* y *vis cognoscitiva*).



Los deseos elementales (por ejemplo, la sed o el hambre), en cuanto contenidos M_2 , surgirían de los estados carenciales del organismo; los deseos tienen un contenido esencialmente propioceptivo. Los conocimientos surgirían de estados en los cuales los organismos perciben (por sus teleceptores) objetos apotéticos que los atraen o los amenazan.

Deseos y conocimientos mantendrían entre sí una relación de conjugación: los deseos surgen entre dos o más conocimientos y los conocimientos resultarían del enfrentamiento o convergencia de dos o más deseos contrapuestos.

La clasificación de los contenidos M_2 en deseos (procedentes en principio del dintorno del organismo) y conocimientos (procedentes en principio del entorno) es disyuntiva, y no admite la introducción de una tercera clase, como pudieran serlo los sentimientos, en el sentido de Tetens. Lo que Tetens y los románticos llamaron «sentimientos» —como «presencia del sujeto ante sí mismo»— no dejarían de ser sensaciones propioceptivas más o menos refinadas, dentro de M_2 . La sentencia de Schiller, «a todos pertenece lo que piensas [los conocimientos] a tí solo lo que sientes [los sentimientos]» puede aplicarse también ya a las sensaciones propioceptivas más primarias y elementales («todos pueden ver y tocar tus muelas mejor que tú mismo —sobre todo si quien las ve y las toca es un dentista experto— pero sólo tú puedes experimentar tu dolor de muelas»).

8. El Ego como figura propia (aunque no universal) de la especie humana

Los contenidos segundogenéricos de una especie zoológica han de suponerse específicamente distintos de los de las otras. Estos contenidos segundogenéricos estarán sometidos a evolución, al igual que los organismos primogenéricos. Sólo en



el hombre, y no en el hombre primitivo, sino en el hombre ya muy evolucionado, los contenidos segundogenéricos M_2 podrán amalgamarse de modos cada vez más complejos con otros contenidos M_1 , y ello mediante estructuras M_3 (institucionales), para dar lugar al Ego propiamente dicho.

Según esto el Ego no habría que verlo como una mera subclase más o menos refinada de contenidos M_2 , tal como lo tratan los psicólogos. Desde este punto de vista cabría decir que el Ego es una entidad demasiado importante como para dejarla en manos de los psicólogos.

Desde luego, sin contenidos M_2 no hay Ego. Pero si se prefiere subrayar los componentes segundogenéricos del Ego habría que agregar que éstos solamente se transforman en Ego a través de los individuos orgánicos M_1 y de las estructuras M_3 .

La dificultad estribará en definir esas individualidades orgánicas: la consideración de los siameses obliga a tomar en cuenta, como criterio de individualidad, precisamente a los cerebros, antes que a la individualidad de los cuerpos íntegros. Las hermanas Hensell viven unidas por el pecho y por la pelvis, tienen dos brazos, no cuatro, y dos piernas, y no cuatro, y un solo aparato genital, pero tienen egos diferentes, con nombres propios (Abigail y Brittany) y documentos de identidad propios. En el concierto aplauden con sus dos manos y cuando conducen un automóvil, controlan el volante, el freno y el acelerador con sus dos manos y sus dos pies. Pero las órdenes de aplauso o de conducción proceden de dos egos diferentes, aunque generalmente sincronizados, y aún «fundidos» (a la manera como se funden en una sola imagen en relieve las imágenes ópticas procedentes del ojo derecho y del ojo izquierdo).



§5. La naturaleza de E en función de M_3 ($E = E \cap M_3$)

1. La discontinuidad entre el ego primogenérico y el ego segundogenérico

En el §3 hemos presentado los componentes primogenéricos de E, o, lo que es equivalente, hemos reconocido la materialidad primogenérica de E. La expresión de este reconocimiento en «filosofía vulgar» podría concretarse en la proposición: «Yo soy mi cuerpo.»

En el §4 hemos presentado los componentes segundogenéricos de E, o, lo que es equivalente, hemos reconocido la materialidad segundogenérica de E. La expresión de este reconocimiento en «filosofía vulgar» podría concretarse en la siguiente proposición: «Yo soy mi conciencia —o mi alma, mi ánimo, mi intimidad, mi fuero interno, mi mente...»

Ahora bien, tanto los componentes primogenéricos de E como sus componentes segundo genéricos constituyen campos de contenidos concatenados pero discontinuos entre sí. La materialidad primogenérica de E es un campo cerrado en el sentido de que las composiciones o divisiones de sus contenidos nos arrojan contenidos de ese mismo campo (otra cosa es que puedan establecerse entre ellos identidades sintéticas); y lo mismo ocurre con la materialidad segundogenérica: la composición o división de sus contenidos nos «arroja» contenidos ellos mismos segundogenéricos.

De donde cabe concluir la imposibilidad de pasar de la materialidad del campo primogenérico del ego a la materialidad de su campo segundogenérico, o recíprocamente; o dicho de otro modo, concluimos su discontinuidad. Esta discontinuidad fue reconocida ontológica o metafísicamente por las teorías del dualismo psicofísico cartesianas y en la versión paralelista de Espinosa; gnoseológicamente por las teorías del dualismo



metodológico (el dualismo fisiología/psicología). Wilhelm Wundt vino a reconocer esta discontinuidad al afirmar que la vida psíquica, en tanto instauro un campo «de causalidad psíquica» inmanente, es un «todo cerrado» en la medida en que los contenidos psíquicos son siempre efectos o resultados de otros fenómenos psíquicos.

Cuando hablamos de discontinuidad entre el ego M_1 (entre la parte M_1 del ego) y el ego M_2 (la parte M_2 del ego) no lo hacemos en el sentido de un dualismo ontológico o gnoseológico, sino en el sentido del materialismo discontinuista. La discontinuidad que reconocemos en el mismo dominio del ego no implica la negación de su unidad procesual. Por lo demás, esta discontinuidad se interpreta como un caso más de las discontinuidades propias de cualquier realidad material.

La discontinuidad entre $E(M_1)$ y $E(M_2)$ no quiere decir que no sea posible establecer «correlaciones» entre ambos campos, al estilo de las que establecieron Weber y Fechner en su célebre «Ley» sobre la que pretendieron fundar una Psicofísica, siguiendo el lema de Johannes Müller: «Nemo physiologus nisi psychologus». Pero estas correlaciones presuponen la discontinuidad (y se dan en función de ella) más que una supuesta unidad sustancial encubierta. Otra cosa es que el «cierre fenoménico» de las composiciones o divisiones de los contenidos segundogenéricos (o de los contenidos primogenéricos) puedan sin más dar lugar a cierres categoriales científicos. La incorporeidad de M_2 hace problemática la posibilidad de «operaciones quirúrgicas» en ese campo (por ejemplo, en todo lo que concierne a las mediciones); lo que no excluye la posibilidad de un cierre proposicional en el análisis doctrinal capaz de ordenar y sistematizar muchas relaciones segundogenéricas y, en particular, las cuestiones segundogenéricas en torno al ego. Como prototipo de esta «ciencia proposicional» (en el sentido de los Segundos Analíticos de Aristóteles) del Ego segundogenérico, cabría considerar a la *Etica more geometrico demonstrata* de Espinosa.



2. La discontinuidad entre los egos dados en el campo primogenérico y secundogenérico no implica una escisión del ego

En cualquier caso, la discontinuidad $E(M_1)/E(M_2)$ tampoco excluye ecualizaciones (no ya sólo correlaciones). Ecualizaciones que muestran directamente estructuras comunes a M_1 y a M_2 sin perjuicio de su discontinuidad, y al margen de las correlaciones empíricas que puedan establecerse entre las materialidades al modo de las establecidas por la ley de Fechner.

Ahora bien: encontramos que los «contenidos comunes» capaces de ecualizar a $E(M_1)$ y a $E(M_2)$ corresponden ante todo a M_3 , es decir, consisten en estructuras terciogenéricas comunes. Citaremos las más importantes:

(1) Ante todo la que hemos llamado «topología globular discontinua» de las unidades individuales constitutivas de la multiplicidad de organismos, de $E(M_1)$, y la de las multiplicidades de los sujetos secundogenéricos, $E(M_2)$. Para abreviar, hablaremos de topologías globulares, con la finalidad de subrayar este hecho: que los sujetos primogenéricos egoiformes no son tanto «segmentos» de un continuo viviente (que sin embargo actúa a otra escala, por ejemplo, a la escala del plasma germinal, o del genoma de cada especie) cuanto globular; y que las discontinuidades secundogenéricas egoiformes son también globulares, discontinuidades configuradas en un *continuum* social.

En función de esta topología globular discontinua el campo de los egos corpóreos aparece estructurado como una multitud de glóbulos con solución de continuidad entre ellos, de suerte que (según el criterio de unidad corpórea de Letamendi) no existen tejidos celulares comunes entre dos sujetos corpóreos cualesquiera (lo que no excluye la posibilidad excepcional de conexiones intersomáticas establecidas por vía quirúrgica entre sujetos diferentes). Esta posibilidad de establecer continuidades,



por vía artificial, entre tejidos celulares de diferentes glóbulos orgánicos, encuentra su paralelo natural en los organismos bicípites de los que ya hemos hablado.

La topología discontinua de las multiplicidades constituidas por los glóbulos segundogenéricos (en particular, por los egos psíquicos) que es estrictamente análoga a la estructura de la multiplicidad discontinua de los sujetos corpóreos (primogenéricos).

En esta analogía podrían haberse inspirado los intentos, nunca abandonados, de la reducción entre los dos campos, el de la reducción de los glóbulos corpóreos a los glóbulos psíquicos, o recíprocamente, el de la reducción de los glóbulos psíquicos a los glóbulos corpóreos. Pero la analogía no es, por sí, base suficiente para establecer cualquier tipo de reducción de las líneas de un par de paralelas a la otra: la analogía no borra la diversidad (la discontinuidad) entre los glóbulos, sino que la acentúa (*simpliciter diversa, secundum quid eadem*). Por ello, la ecualización de las topologías de los egos corpóreos y de los egos psíquicos puede interpretarse como un testimonio importante de la discontinuidad (materialidad) de M_r , en tanto contiene a M_1 y a M_2 .

(2) También reconocemos ecualizaciones terciogenéricas en las estructuras lógicas de las multiplicidades egoiformes primogenéricas y segundo genéricas, estructuras lógicas vinculadas sin duda a las topologías globulares respectivas.

En efecto: tanto los egos corpóreos como los egos psíquicos, en cuanto multiplicidades, forman clases lógicas, lo que implica, por tanto, toda la estructuración lógica M_3 de géneros, especies, individuos numéricos, correlaciones estadísticas entre ellos, &c.

Desde esta perspectiva, ya no será posible reducir la idea de ego a la condición de una entidad corpórea (a su singularidad orgánica) o a la de una entidad psíquica (a su singularidad psicológica). El yo, como pronombre personal, es una singularidad universal, es decir, una singularidad *específica*,



tanto como individual, que, por sí misma, se reproduce en todos los egos individuales. La estructura lógica (terciogenérica) de la singularidad (universal) de mi yo corpóreo (que no admite un clono riguroso, porque no existen dos organismos iguales, como «tampoco hay dos hierbas iguales en el jardín») es la misma que la estructura lógica de la singularidad de mi yo psíquico.

Al hablar, a propósito del ego, de su «topología globular» determinada por sus componentes materiales primogenéricos y secundogenéricos, si tomásemos en consideración algunos fenómenos descritos en la llamada «psicología de las masas», relativos a la «fusión de las conciencias» en una conciencia grupal común, y no por pacto calculado, sino por «mecanismos» que actúan en el inconsciente, cabría suscitar la cuestión de la posibilidad de reconocer situaciones en las cuales las «soluciones de continuidad» propias de la estructura globular, quedan suturadas en beneficio de una continuidad del «tapizado secundogenérico» de los glóbulos supuestamente fundidos en el grupo (esta supuesta continuidad está en la base de las ideologías similares a las del *Volksgeist* de los románticos alemanes).

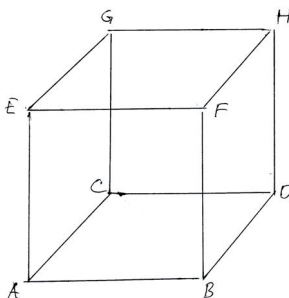
Sin embargo es muy difícil admitir una tal posibilidad de continuidad cuando no fuera acompañada de una continuidad de los «glóbulos primogenéricos» (la que parcialmente tiene lugar, por vía natural, como ya hemos dicho, entre los hermanos siameses, o por vía quirúrgica en algunos experimentos de intercomunicación neurológica entre sujetos corpóreos diferentes). Resulta más inteligible en el momento de tratar de explicar esta apariencia de continuidad, recurrir a procesos de «sincronización» de los movimientos de los sujetos corpóreos globulares que integran el grupo, cuando sus sentimientos, percepciones o deseos, convergen en los mismos objetos (Lipps diría: una «convergencia de empatías»). A la manera como los cincuenta sujetos de una sala en la cual se proyecta el cubo de Necker en la pantalla, convergen, durante ciertos intervalos temporales, en los ritmos de transformaciones de este cubo.



El *cubo sólido* corpóreo M_1 se aprecia por el tacto como diferente de la *esfera sólida* (problema de Molyneux), pero no porque el todo transforme estados de un cuerpo dado en señales mentales, sino porque el sujeto, con su tacto, se enfrenta a un sólido que resiste sus ataques, que pesa, &c. El cubo de Necker no se expresa por el tacto, sino por la vista apotética: es un cubo M_2 . Pero el cubo de M_1 y el de M_2 son cubos geométricos (M_3) en cuanto satisfacen la ley de Euler, que además, es extensible a otros poliedros ($T+V=A+2$).

3. *Análisis del cubo de Necker*

Esbozamos ahora un análisis del llamado «cubo de Necker», como ejemplo especialmente interesante de la involucración de los tres géneros de materialidad en una estructura vinculada, sin duda, con las operaciones en las que el ego (principalmente por sus autologismos) está casi siempre presente de un modo activo.



Como es sabido el cubo de Necker es utilizado, en el análisis de la percepción visual, como ejemplo de la ambigüedad de esta percepción, en la medida en que ella puede desdoblarse en dos posiciones cuasidisjuntas o disjuntas, que hacen del cubo una «figura reversible». En este caso la posición del «cubo



asentado» (I), cuando percibimos el cubo como asentado sobre su base ABCD, de suerte que la cara AEFB aparezca como la más próxima al sujeto que la percibe, y la del «cubo colgado» (II), cuando vemos el cubo como si la cara más próxima al espectador fuera la cara GHCD y el cubo estuviese colgado por la arista EF, pegada al muro imaginario.

Ahora bien, el cubo de Necker, en cuanto exaedro, es un claro ejemplo de contenido M_2 , por la sencilla razón de que no es un cubo real, es decir, un sólido tridimensional, sino un cubo simbólico imaginario, formado sobre una red de doce segmentos de recta dibujados en el plano. Por tanto, en cuanto cubo, la figura de Necker es un contenido M_2 , es decir, no se trata de un cubo M_1 . Como contenidos M_1 del cubo de Necker pueden tomarse los doce segmentos de recta trabados en la red del dibujo plano; pero justamente esta «red primogenérica de segmentos» no es un cubo, sino una figura plana. Además, el cubo de Necker, sin perjuicio de su condición imaginaria (o segundogenérica) satisface la ley de Euler de los poliedros regulares (caras + vértices = aristas - 2), que es una ley terciogenérica (M_3), lo que nos indica que la estructura terciogenérica expresada en la ley de Euler, aunque sea condición necesaria para la existencia empírica (primogenérica) de un poliedro regular (es imposible tallar, a partir de un bloque de mármol, un decaedro regular) no es condición suficiente.

Este cubo, además, es susceptible de transformaciones que se ajustan a las leyes M_3 de la Geometría: desplazamientos, rotaciones, conjugación del cubo y el octaedro, simetría de rotaciones, además de la ley de Euler ya citada. Esta es la razón por la cual el cubo de Necker puede considerarse como un modelo de materialidad real definida en $M_1 = M_1 \cup M_2 \cup M_3$.

En cualquier caso, aunque el cubo de Necker, en cuanto cubo, sólo «existe» en M_2 , no se circunscribe a la región ego de M_2 ; la transformación más importante (la reversibilidad del cubo del estado I al estado II, o la recíproca), aunque queda *controlada* por el ego operatorio, también puede tener lugar



al margen del ego, como una transformación que se produce «espontáneamente» y sin intervención del ego implicado en el sujeto que está mirando al cubo (dejamos de lado, por otra parte, experiencias que demuestran la influencia de ciertas condiciones del sujeto —por ejemplo, la llamada «rigidez psíquica» que afecta a sujetos educados en ambientes familiares muy estrictos— en la torpeza para percibir las transformaciones o para promoverlas operatoriamente).

El cubo de Necker es ante todo, en cuanto cubo, un cubo virtual, una «ilusión óptica» de percepción exterior, extrospectiva. Dicho en lenguaje ontológico del materialismo: el cubo de Necker es, en cuanto cubo, un contenido M_2 incorpóreo, pero al mismo tiempo es material apotético exterior, con partes extra partes M_1 tomadas de la multiplicidad de rectas intersectadas del plano. El cubo es tridimensional, geométrica y perceptualmente, pero la figura primogenérica de Necker es bidimensional. Los psicólogos de la Gestalt decían que el cubo es una forma de integración automática, en una unidad, de una multiplicidad de segmentos dispuestos de un modo especial en un plano. Una unidad emanada del sujeto óptico (del Ego óptico) que encontraría como modo más sencillo y económico de síntesis perceptual la organización tridimensional óptica de esa red plana de segmentos.

La integración o ilusión es inmediata e impersonal, como si obedeciera a una ley del «cerebro óptico» (no del ego), como si fuera una forma *a priori*, pero no ya universal (como las kantianas) sino particular. Como si el cubo de Necker, aún siendo M_2 , fuese una «forma natural» (a la manera como pueda serlo un cubo cristalizado de NaCl) y no una «forma institucional» (aunque cabría investigar la influencia de las instituciones que nos han llevado, a través del tacto, a formar el concepto de cubo o exaedro).

Sin embargo, la atribución de esta «forma de integración» al aparato óptico no es evidente. El cubo (sea visto como caja, sea



visto como buzón) tridimensional supone la experiencia propia de un sujeto capaz de desplazarse, de rodear a un sólido al que puede dar la vuelta, con un anverso y un reverso; por lo tanto, la percepción del sólido implica movimientos musculares, desplazamientos del sujeto o rotación del cubo con las manos. Por otra parte, la transformación del cubo desde la posición (I) hasta la posición (II), o la transformación inversa, aunque es espontánea, puede llegar a ser «controlada» por el sujeto según reglas similares a reglas operatorias, dirigidas a los segmentos primogénicos dibujados en el plano, que orientan nuestra mirada. Por ejemplo, obtendremos el «cubo colgado» (II) cuando partiendo del cubo asentado (I), invertimos la cara inferior ACDB mediante una permutación de la posición relativa de las aristas CD y AB: en (I) AB se sitúa avanzada hacia abajo, y CD hacia dentro; en (II) AB ocupa la posición lejana y CD «sobrevuela», &c. Además caben posiciones intermedias, en las que percibimos asentada la mitad baja del cubo y percibimos colgada la mitad superior.

De este modo, el cubo de Necker puede servir para probar la debilidad de ciertos modelos de procesos de visión de objetos reales, como pueda serlo el modelo de secuencia en tres fases de David Marr (*apud* Crick, *op. cit.*, pág. 96): la primera fase o esbozo inicial de la imagen bidimensional; el esbozo en dos dimensiones y media, que introduce la orientación, y el modelo en tres dimensiones. Este modelo se «estrella» con el cubo de Necker, ante todo porque no hay propiamente fase inicial (no se percibe la figura como plana) y porque la fase final sólo es tridimensional no de un modo efectivo, sino de un modo intencional o simbólico.

En cuanto a las operaciones, podría decirse que las operaciones que determinan la reversión del cubo son virtuales, en el espacio tridimensional, puesto que el cubo de Necker se nos ofrece como una estructura óptica y estacionaria que no se transforma realmente (en M_1) sino sólo en M_2 . Sin embargo el



cubo de Necker no es una forma rígida e inmutable, sino una estructura que admite transformaciones, si no desplazamientos, según la situación o *situs* respecto de las tres dimensiones virtuales del espacio en las cuales lo percibimos emplazado: son las situaciones reversibles que hemos llamado (I), apoyado o asentado, al modo de una caja sobre un suelo virtual, y (II), colgado de un muro virtual a modo de un buzón. Como hemos dicho, hay también situaciones intermedias e inestables.

En cuanto cubo, por tanto, el de Necker se percibe dualmente en (I) o en (II), generalmente sin término medio; pero la transición de (I) a (II) o de (II) a (I) suele ser instantánea, no operatoria, porque a veces se produce espontáneamente, mirando simplemente a la figura. Sin embargo, en la medida en que se alcanza el control operatorio del que hemos hablado, puede decirse que la operación tiene que ver con la atención (en el sentido de James): atender es no sólo *ir hacia*, sino *dejar de ir* hacia otro lado. En cierto modo la atención es operatoria; si se prefiere, la operación consiste en la atención hacia una cosa que se contrapone a la atención hacia otra.

Por otra parte la reversibilidad puede darse también atendiendo a una única cara ABCD que también puede ser vista como un plano-visera visto desde abajo, pero sin que por ello la cara EGHF se perciba a la vez también desde abajo; situación intermedia en la cual el cubo no se percibe ya propiamente. Esto es debido probablemente a que el rectángulo puede también percibirse desde dos situaciones correspondientes a (I) y a (II): (I) como si el lado CD estuviese adherido al muro, y el lado AB separado de él (de forma que el rectángulo fuera visto como un tejadillo); (II) como si fuera el lado AB el que estuviera adherido al muro, y el CD separado hacia arriba, por lo que el rectángulo sería percibido como una visera.

El cubo de Necker suscita también la cuestión de la distinción entre introspección y extrospección. En cuanto cubo, el de Necker es un objeto segundogenérico e incorpóreo (en el



sentido de que carece de tres dimensiones); es *introspectivo*, en el sentido de que corresponde a la visión del sujeto óptico S_1 (los procesos de reversión, o paso de I a II, o de II a I, que pueden tener lugar en la «convexidad globular» de un sujeto S_1 son distintos de los que puedan «experimentarse» en S_2, S_3, \dots). Pero el cubo es *extrospectivo*, en el sentido de que la figura plana es objetiva en el exterior, y es común o pública respecto de todos los sujetos S_1, S_2, S_3, \dots , considerados. Incluso todos ellos pueden estar mirando a la misma figura numérica de modo *conspectivo*, es decir, a través de un conjunto de introspecciones *convergentes*, lo que constituye una especie de término medio entre la introspección y la extrospección. Y no tanto porque el objeto sea exterior al sujeto (apotético) sino porque, en cuanto apotético, es común a varios sujetos. La percepción sería propia de cada sujeto, pero lo percibido (la figura) es común y no sólo en el sentido de un universal distributivo, sino en el sentido de una totalidad atributiva vinculada a la convergencia de los sujetos implicados, con posibilidad de interacción mutua (verbal y gestual) sobre la figura.

El cubo de Necker permite también replantear la cuestión, fundamental en la tradición de la teoría del conocimiento, de la distinción entre el sujeto y el objeto. El sujeto óptico S_1 se opone aquí al objeto O_1 (la red plana de segmentos o el cubo virtual). El sujeto óptico S_1 se apoya aquí en el objeto. Pero, ¿hasta qué punto ese sujeto es un ego o puede dejar de serlo?, ¿hasta qué punto S_1 tiene conciencia visual? Sin duda tiene conciencia visual del cubo y de las transformaciones, a través de los autologismos que mantienen la anamnesis de las situaciones anteriores y de su transformación. La conciencia aquí, en cuanto opuesta a la inconsciencia, supone que hemos llevado a cabo una operación de negación, según la cual I no es II y II no es I; lo que implica internamente que la figura no es la de un cubo real tridimensional. «Conciencia» es aquí algo más que un epifenómeno; equivale al proceso mediante el cual



el sujeto operatorio, sometido a ortogramas, es conducido a un conflicto por esos mismos ortogramas (remitimos a nuestras *Cuestiones cuodlibetales*, pág. 393: «La conciencia aparece en el conflicto como una suerte de percepción de diferencias».) La conciencia del yo, o conciencia personal presupone conflictos con el tú, con el él, &c.; el ortograma del sujeto corpóreo se enfrenta a los otros (delimitándose por ellos, que a la vez proceden canalizados por el pronombre personal). La conciencia del ego implica según esto la confrontación de S_1 con O_1 , O_2 , O_3 ... Ahora bien, la figura de Necker que se percibe, según el ortograma I en conciencia directa o espontánea, como un cubo I, permaneciendo inconsciente II, se hace consciente (conciencia visual del cubo) cuando I se opone a II, y cuando se opone cubo virtual y figura plana objetiva. Es decir, cuando advertimos que el cubo percibido es una ilusión óptica, confrontando la figura real y el cubo virtual. En la conciencia óptica la convergencia de varios sujetos está implicada ya en el mismo proceso de sucesividad de S_1 en I y II.

En el límite: la investigación de lo que ocurre en el cerebro óptico (sin olvidarnos que a su vez el cerebro óptico mantiene conexiones con las vías motoras piramidales), correlativamente a las transformaciones de las percepciones ópticas de la figura y del cubo, sería el único camino para explicar la percepción de la figura de Necker como cubo, y sus dos transformaciones, directa e inversa ($I \rightarrow II$ y $II \rightarrow I$) fundamentales. El papel de causa principal de la percepción y de sus transformaciones atribuida a los procesos neurológicos constituye el contenido principal de la metodología reduccionista. Esta metodología tiende a demostrar que las percepciones del cubo de Necker y de sus transformaciones se identificarían con los procesos que tienen lugar en el dominio de un vasto conjunto de células nerviosas constitutivas de las áreas ópticas del cerebro, y de moléculas (tipo glutamato, serotonina...) asociadas a esas células. Así Crick, refiriéndose a la figura de Necker, formula como pregunta



fundamental la siguiente: «¿Qué neuronas cambian su disparo o su manera de dispararse cuando cambia la percepción y cuáles no?» Un poco después se le ocurre considerar los cambios de perspectiva I y II como un caso similar al fenómeno conocido como «rivalidad binocular» (que tiene lugar cuando cada ojo tiene una información diferente en relación con la misma parte del campo visual): el sistema visual del lado izquierdo de la cabeza recibiría una información procedente de ambos ojos, pero sólo vería la parte del campo visual que se encuentra a la derecha del punto de fijación, y a la inversa. Dos informaciones son «rivales» cuando no las vemos superpuestas, sino sucesivamente una u otra, como sería el caso I y II de Necker. Se genera experimentalmente la rivalidad en un macaco —entrenado previamente a percibir el movimiento hacia arriba y hacia abajo de una parrilla horizontal— proyectando el movimiento hacia arriba en uno de los ojos y proyectando el movimiento hacia abajo en el otro, de manera que ambas imágenes se solapan en su campo visual. Se constata que el macaco veía movimientos hacia arriba o hacia abajo alternativamente (la percepción del mono cambiaba más o menos cada segundo). Lo que induce a preguntar si la rivalidad tendrá que ver antes con la forma y no con el movimiento, y si su sede podría estar en las áreas corticales V_1 o V_2 de la corteza occipital.

Desde nuestra perspectiva plantearíamos la cuestión, sin embargo, no como la cuestión de la correlación o reducción descendente o ascendente de la percepción óptica objetiva al estado de neutralidad del cerebro óptico, sino como la cuestión de la relación de M_2 y M_1 . En efecto, la percepción óptica, aunque externa, es M_2 , un contenido de percepción inmediata o fenomenológica, en el sentido de Wundt (o incluso en el de Hume). Pero la determinación de las estructuras del córtex ha de tener lugar en M_1 . Según esto, lo primero que habrá que constatar es que la *reducción descendente* de la percepción a los correlativos procesos neuronales no es una metodología



primaria, por la sencilla razón de que ella presupone la *reducción ascendente*, es decir, el análisis de lo que ocurre en el terreno apotético de M_2 . En nuestro caso, *solamente a partir de las experiencias M_2 de la figura de Necker podremos referirnos a los correlatos neurológicos M_1 , pero sin la posibilidad de un progressus recíproco*. Lo que equivale a decir que los correlatos neurológicos, cuando se establecen:

(a) No pueden confundirse con las percepciones objetivas, o dicho de otro modo: los «disparos de neuronas» que puedan estar asociados a los núcleos geniculados laterales (LNG) del hemisferio derecho o del izquierdo no tienen nada que ver con las figuras de Necker, no son figuras de Necker, como tampoco los rayos de luz que fluyen del proyector cinematográfico, aún después de haber atravesado la película, se confunden con las figuras que se dibujan en la pantalla, en la medida en que esta implica un corte por un plano perpendicular a aquel flujo; pero este corte no se deduce del flujo.

(b) Los procesos neurológicos M_1 no son causas adecuadas de las figuras apotéticas M_2 , lo que no quiere decir que no tengan que ver con su proceso.

(c) Que, en todo caso, los procesos no tienen lugar en el cerebro del sujeto relacionado con las percepciones apotéticas, y sólo pueden ser reconocidos desde otros objetos apotéticos, y no desde los procesos cerebrales.

Todo esto nos lleva a la cuestión ontológica (causal) relativa al papel del cerebro (M_1) en la construcción M_2 . Es decir, a una cuestión que es una versión materialista de la cuestión tradicional metafísica del papel del cuerpo en el alma (o en el pensamiento).

Los psicólogos cognitivos (como Ph. J. Laird) responden mediante la comparación del cerebro y un ordenador, lo que les lleva al extremo de conceder al ordenador la capacidad de ver



y aún de pensar. Pero el cerebro no es un ordenador, ni siquiera un ordenador diferente al usual, porque el ordenador no es un cerebro (no forma parte de un sujeto operatorio, con metabolismo respecto del medio, situado entre otros sujetos dotados de continuidad actualista temporal, y, por tanto, con memoria episódica, no solamente reproductiva, con visión apotética, &c.).

¿Qué es lo que hace entonces el cerebro en el proceso de la percepción apotética de objetos que se transforman manteniéndose dentro de las leyes terciogénicas de la geometría, como es el caso del cubo reversible de Necker?

Sin duda, ante todo, lo que el cerebro «hace» es recibir los rayos de luz (fotones) que llegan a los ojos (lo que nos indica ya que partimos de estructuras externas que no son caóticas, sino ya conformadas por los objetos que han reflejado la luz; por ello cabe hablar de una luz que está ya conformada como informativa: el ojo se mueve a saltos (movimientos sacádicos) o suavemente. La luz afecta a los conos o a los bastones de la retina, y las células ganglionares envían las señales del ojo al cerebro. La célula ganglionar comienza a disparar en sus axones por reacciones electroquímicas, que se desplazan a cien metros por segundo, e incrementa sus disparos al iluminar el centro de su campo receptivo. Hay varias clases de células ganglionares; una región del tálamo retransmite la información al neocórtex, pero la retina también se proyecta hacia el colículo superior (una estructura estratificada en el tálamo). Las células ganglionares del ojo derecho se proyectan casi completamente hacia el tectum óptico del lado izquierdo y viceversa. A primera vista, LNG «cartografía» la información de la retina, y la pasa al córtex visual (áreas V_5 y V_6 del occipital).

La cuestión de la «conciencia M_1 », en relación con la «conciencia M_2 », —procesos neuronales, procesos apotéticos— la plantearíamos de este modo: ¿cómo contribuyen los procesos neuronales en la formación de la percepción visual apotética y con sus cambios?



Desde luego no cabría partir del sujeto corpóreo, como si las *Gestalten* «creadas» por él, el cubo en nuestro caso, fueran formas *a priori* del cerebro. El sujeto corpóreo comienza recibiendo luz *conformada* (no caótica ni aleatoria) por las morfologías del exterior; morfologías que a su vez «conoce» por el tacto («problema de Molyneux»). Es a partir de estas morfologías, dadas a escala antrópica del ojo, como el «cerebro óptico» comienza a trabajar.

Según esto, lo que está influyendo en el ojo no son los fotones, como unidades aisladas que inciden en la retina, sino los objetos que los reflejan a una cierta distancia, que el sujeto habrá ido evaluando a lo largo de millones de años (durante el proceso de adaptación del ojo a su medio entorno). Por tanto, lo que encontramos en nuestro mundo antrópico son objetos conformados «a escala del sujeto» (tales como Luna, árboles, cubo) en su función de emisores o reflectores de luz a distancias relativas cuya estructura se reproduce en la retina óptica y en la retina occipital.

Pero las transformaciones internas del cerebro no se acaban en éste cerebro «para ser luego proyectadas apotéticamente». El «afuera apotético» no es un resultado de la alquimia del cerebro ocular, sino un componente ontológico que está ya presente en el momento del impacto de los fotones en la retina (según su velocidad, ángulo de incidencia, &c.). Estas son las diferencias que irá captando el óculo primitivo, y estas diferencias las irá codificando según patrones definidos de morfologías ópticas (formas, dibujos).

En realidad lo que el cerebro estaría haciendo sería convertir en «transparente» el intervalo que media entre el ojo y la fuente de luz («hiperrealismo»). En el caso del cubo de Necker: el cubo no corresponde a un cubo real, como decimos; pero los cubos reales tridimensionales, habrían actuado por otro lado en el cerebro de quien pudo manipularlo. De ahí la ilusión del cubo de Necker.



Dicho de otro modo, en la percepción óptica del cubo de Necker está actuando un yo complejo que implica otros egos, anversos y reversos, manipulaciones con sólidos reales, trabados según relaciones de equilibrio dinámico; una trabazón que habrá que vincular a un ego institucional.

§6. Nexo ente la ontología especial (del Ego categorial) y la ontología general (del Ego trascendental)

1. El Ego confinado a dominios particulares del Mundo

La ontología especial del Ego categorial se mantiene en las determinaciones que este Ego asume en el contexto de M_i , es decir, en el contexto del Universo (o *mundus adspectabilis*) entendido como «campo» de la filosofía materialista. Por tanto, se trata de un Ego confinado a *dominios particulares*, más o menos amplios, de este Universo (la cueva, la selva, la ciudad, la Tierra, el Firmamento...).

2. La totalidad de los dominios del Mundo en M_i es correlativa con la totalización de los egos categoriales en E

Ahora bien, cuando totalizamos M_i , el Universo se nos muestra como una totalidad finita en la cual actúa E. Pero E no queda confinado en sus dominios particulares (como Ego categorial). Sus dominios se habrán ido ampliando históricamente, y es el propio M_i el que aparece como correlato de E. En este punto, es cuando el Ego categorial alcanza su límite como Ego trascendental.



3. La discontinuidad de M_i y la discontinuidad de E

Pero precisamente E nos pone de manifiesto la discontinuidad de M_i . M_i no es un continuo armónico, porque, al menos si nos atenemos a E , presupone la discontinuidad entre $E(M_1)$ y $E(M_2)$.

Esta discontinuidad, ¿ha de interpretarse como una situación empírica, factual, ligada al estado histórico de nuestro conocimiento, pero tal que en un futuro la discontinuidad pudiera ser reparada?

No hay ninguna razón para pensar de este modo. Más bien habría que tomar la discontinuidad M_1 / M_2 como expresión de la misma materialidad discontinua de M_i .

4. El paso de M_i a M a través de E

La discontinuidad material de M_i obliga a rechazar la concepción de M_i como una totalidad autocontenida y autosuficiente. M_i se nos presenta como el Universo en tanto se nos manifiesta a «escala» de M_1 , M_2 y M_3 . Es decir, a una *escala antrópica*. Lo que significa que los contenidos de M_i (por ejemplo, los organismos M_1 o los egos M_2) no «agotan» el Universo.

Ahora bien: si M_i no queda «agotado» por M_1 , M_2 , M_3 ello quiere decir que los géneros de materialidad M_1 , M_2 y M_3 actúan como «filtros» a través de los cuales la realidad se nos manifiesta como Universo visible. Y como M_2 es coextensivo con la escala zoológica, esto quiere decir que M_i es la realidad en cuanto dada a escala zootrópica, y más en concreto, antrópica.

El *mundus adspectabilis* no es, según esto, ni «una proyección de nuestro propio cerebro» (idealismo) ni tampoco la «misma realidad absoluta» (realismo ingenuo). Es la realidad «seleccionada» o «filtrada» a escala zoológico-antrópica, con



la notable distorsión que representa M_2 al figurar como un componente más de M_1 aunque de hecho sólo afecte (hoy por hoy) a una mínima parte terrestre de M_1 .

Esto significa que el Universo visible y tangible no procede de M_2 ni de M_1 , ni por tanto de M_3 , sino de otros componentes de la realidad, ya se den en M_1 ya se den al margen de él. Por eso hablamos de M . Según esto es engañosa la consideración de M_i como un M_1 que nos conduce al «origen del Universo», como en nuestros días pretende la teoría del big-bang. Las preguntas: ¿qué había *antes* de M_2 y del big-bang? ¿qué hay *fuera* de M_i ? son capciosas, en la medida en la cual suponen que el espacio y el tiempo (o si se prefiere, el espacio de Minkowski) es de algún modo *anterior* y *exterior* a la materia misma del mundo real.

Pero cuando asociamos necesariamente el espacio a M_1 y el tiempo a M_2 , es decir, a los contenidos efectivos de nuestro universo (M_i), la respuesta a las preguntas: ¿qué había antes del big-bang, origen de nuestro Universo?, y ¿qué hay fuera de nuestro Universo finito, aunque ilimitado?, es evidente: Nada, nada categorizable.

Pero nos consta que M_i se ha desplegado en el tiempo. Y si se admite que M_2 sólo afecta a los animales, reconoceremos también que M_2 afecta a una mínima parte de la extensión de M_1 . Si M_1 comenzó hace quince mil millones de años, M_2 sólo habría comenzado hace setecientos millones de años (por ejemplo, con los celentéreos precámbricos). Podemos asegurar por tanto que M_2 «procede» de M_1 , comienza a manifestarse en «glóbulos» de M_1 , y una vez que M_1 estaba ya consolidado. Pero tampoco cabe considerar a M_2 como la coronación final de la *Scala Naturae*. Aunque M_2 proceda de M_1 , no por ello permanece en su seno, sino que lo desborda. Lo que nos obliga a recurrir a la anamórfosis, y por tanto a M como «fuente» de donde brota M_1 y luego a su través, a M_2 .



Capítulo 5

El Ego trascendental en el contexto del Espiritualismo realista e idealista

§1. El Ego trascendental alcanza su representación antes en el espiritualismo que en el materialismo corporeísta

1. Alusión a algunos sistemas materialistas en los cuales no está representado el Ego trascendental

Nos referimos ahora a la presencia del Ego trascendental (con este nombre o con otros) en la tradición occidental (teológica, política, religiosa o filosófica).

Y lo primero que conviene constatar es que esta presencia se encuentra más próxima al espiritualismo (tanto en su sentido asertivo, como en su sentido exclusivo) que al materialismo corporeísta (como pueda serlo el atomismo de Demócrito o de Epicuro).

En los sistemas del materialismo corporeísta tradicional — de Leucipo o Epicuro a Büchner o Engels— no se «representan» ideas asimilables a la idea de Ego trascendental (otra cosa será la posibilidad de reconocer en estos sistemas un cierto «ejercicio» de este Ego trascendental). Demócrito no habla de Dios; Epicuro



sí habla de dioses, pero los dioses de Epicuro no desempeñan papeles analogables al de un Ego trascendental (ni conocen al Mundo, al que no han creado, ni lo gobiernan). Los dioses epicúreos son dioses mitopoiéticos, aunque están instalados en un escenario materialista corporeísta. Por su parte Engels, al final de la introducción a la *Dialéctica de la Naturaleza*, alude a un «espíritu pensante» que podría tener algo que ver con un Ego o conciencia «vinculada trascendentalmente» a la materia, pero que no es propiamente un Ego trascendental: «Tenemos la certeza de que la materia permanecerá eternamente la misma, a través de todas sus mutaciones, y de que ninguno de sus atributos puede llegar a perderse por entero, y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la Tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y tiempo.»

2. Alusión a algunos sistemas espiritualistas en los cuales tampoco está representado el Ego trascendental

Que algo similar al Ego trascendental aparezca en los filósofos espiritualistas o idealistas no quiere decir, recíprocamente, que en toda filosofía espiritualista (al menos en sentido asertivo) encontremos algo similar al Ego trascendental. No hay rastros de Ego trascendental representado en la *Metafísica* de Aristóteles, por ejemplo, porque el Acto Puro, cuya naturaleza es de algún modo «egoiforme», desconoce al Universo, ocupado como está en pensar exclusivamente en sí mismo (su papel de Primer Motor no tiene por qué ver con su contenido egoiforme).

Más adelante hablaremos de los límites de la interpretación de ciertas ideas de la filosofía antigua (tales como el *nous* de Anaxágoras, la homomensura de Protágoras, el demiurgo platónico o el *nous poietikos* del *De Anima* de Aristóteles) en el contexto del Ego trascendental.



§2. Las manifestaciones teológicas del Ego trascendental

1. Superficialidad de la exclusión de ciertas ideas religiosas del horizonte de la «filosofía racional»

No faltarán profesores de filosofía que pongan el grito en el cielo al enterarse del proyecto de incluir a ideas teológicas (y no de Teología natural, sino de Teología dogmática) en el contexto de la idea de Ego trascendental, en cuanto idea filosófica.

Por mi parte no tengo nada que decir a estos profesores, si no es que su alarma les incapacitará, si quieren mantener la coherencia, para hablar jamás de Yahvé o de Jesús en su sistema filosófico respectivo. Quien no incluye en su sistema alguna idea —como pueda serlo la del Ego trascendental— capaz de «asimilar» al Ego teológico dogmático, no tiene derecho a referirse a este Ego más que como ejemplo de superstición.

El materialismo filosófico, sin embargo, a través de la idea de Ego trascendental, puede referirse a Yahvé o a Jesús directamente, desde un punto de vista filosófico (aunque tanto Yahvé como Jesús podrán interpretarse como «vehículos» mitopoiéticos de Ideas filosóficas ejercitadas).

2. La tradición bíblico cristiana como cauce principal a través del cual se desarrolla la filosofía occidental

La idea de un Ego trascendental (y no meramente categorial) se nos muestra en ejercicio, por primera vez, en nuestra tradición judeocristiana de un modo explícito, aunque con «lenguaje teológico». Y esto ya a partir del Antiguo Testamento, a partir de los relatos del Génesis y del Éxodo, a los cuales se acogerá toda la tradición espiritualista o idealista de la filosofía occidental.



Es muy superficial, considerada desde el materialismo, la distinción habitual establecida a lo largo del curso de la Historia del pensamiento, entre la «fase del mito» y la «fase del logos» racional o filosófico. —esta distinción permitirá situar en la primera fase al Antiguo o al Nuevo Testamento. Pero ¿cuáles son las fronteras de la primera fase? El «Reino del mito» no se circunscribe a la Edad Antigua ni a la Edad Media; ni tampoco el «Reino de la razón» se circunscribe a la Edad Moderna. Además, hay mitos de muchas clases: hay mitos oscurantistas y hay mitos luminosos, hay mitos históricos, sociales, psicológicos, matemáticos, pero hay también mitos filosóficos.

El racionalismo filosófico espiritualista moderno, desde Descartes a Husserl, se conformó, de hecho, en la plantilla misma del mito bíblico, y esto se aplica incluso a Kant, cuando, por ejemplo, se decidió, en 1786, a reflexionar sobre el «Comienzo presunto de la Historia humana». Ni la Edad Moderna ni la Edad Contemporánea ha perdido la visión de un ser espiritual egoiforme interpretado como *primum cognitum* y como *primum ontológico* de la realidad del Universo.

3. El Dios de Moisés y el Dios de Jesús como manifestaciones teológicas del Ego trascendental

Sin embargo, el *primum cognitum* a partir del cual se nos ofrece la sustancia divina egoiforme, no se confunde con el *primum cognitum* del ontologismo (al que nos hemos referido anteriormente), porque el Dios *primum cognitum* del ontologismo no es siempre el Dios de la Teología revelada. El Dios egoiforme del que ahora hablamos es el Dios de la Revelación, un Dios sobrenatural que habla a Moisés desde la zarza ardiente, de modo milagroso y sobrenatural.

Sin duda, cabría interpretar este Dios que habla a Moisés como precursor precisamente del argumento ontológico u aún



como precursos del dios ontologista, como *primum cognitum* de validez filosófica. Sin embargo, y dado que no podemos, desde el materialismo, recuperar en su integridad al Dios que habla a Moisés desde la zarza ardiendo como si fuera una idea, sólo nos queda recuperar de Él el componente egoiforme de su sobrenatural condición divina.

Y no sería la primera vez que el Dios de Moisés, Yahvé, es interpretado de un modo «filosófico» (desde el Psicoanálisis) reduciendo su condición teológica mitopoiética a una «numinosidad» equiparada al halo subjetivo que acompaña a la evidencia de la identidad del Ego, que se siente [en el seno del grupo social del que forma parte] «como centro de la toma de conciencia dentro de un universo de experiencia en el que yo tengo una identidad coherente y soy capaz de decir lo que veo y pienso» (Erik H. Erikson, *Identidad*, Taurus, Madrid 1980). Por ello «Yo soy» [Yahvé], es decir, Yahvé, quiere decir: «Yo soy la vida» y ordena a Moisés que diga a la multitud: «Yo soy me ha enviado a vosotros», a una multitud que se mantiene unida por una fe común y comparte un Yo común que permite a sus miembros designarse como auténticos tús en compasión recíproca (Erikson).

Ahora bien, filosóficamente esta interpretación psicológico social de Yahvé, aunque ya desborda el horizonte mitopoiético, sigue siendo insuficiente. Sencillamente porque la «identidad psicosocial del Yo» no es por sí misma una Idea filosófica. El universo al que apela Erikson es un universo de «experiencia psicosocial»; pero Yahvé es más que eso, algo que no puede recoger el psicoanálisis. Es el creador del Universo y, por tanto, una «conciencia» concebida como capaz de abarcar «todo el Universo». Sólo la idea de un Ego trascendental (y no la idea de un Ego individual, o social, o de un Ego-Humanidad) puede utilizarse para «asimilar» o «recuperar» filosóficamente a Yahvé.

Desde este punto de vista podríamos reinterpretar, dentro de un contexto filosófico, el Dios de Moisés en cuanto ha llegado



a ser visto como un Ego creador del Universo, y no sólo del «universo de experiencia» (o *Umwelt*) de Moisés. Un Yo cuya revelación al hombre constituye para éste el *primum cognitum* de un orden superior de conocimiento, en el terreno político y personal, que se apoya precisamente en la evidencia de ese Ego.

Sobre todo un ego que comienza manifestandose al hombre —lo que ha sido señalado más de una vez, por ejemplo por Martin Buber— como un Tú, pero que muy pronto asume el papel de un Ego trascendental, en el momento en que desborda los límites propios de cualquier Ego categorial.

Y en cualquier caso, no menos metafísico que el Dios de Moisés fue el Nous de Anaxágoras (que, por cierto, no contiene un Tú), aunque el Nous de Anaxágoras sea considerado sin rechistar como una idea filosófica por los profesores de filosofía y por los historiadores del pensamiento filosófico griego.

Moisés, en efecto (*Éxodo*, III,2), después de ver ¡no ya a Dios!, sino a un fuego extraordinario ardiendo en medio de una zarza —porque la zarza ardía y no se quemaba— comienza a caminar hacia ella. Y entonces es cuando escucha lo que Dios le dice, llamándole: «¡Moisés!» [advirtamos que Dios se manifiesta ahora a Moisés a través del oído, y no a través de la vista, de la zarza ardiendo]. Y Moisés responde: «Aquí estoy, yo.»

Y dijo Dios: «No te acerques, descálzate, porque el lugar en el que estás es tierra santa.» Y entonces Dios se descubrió (III,6:) «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob.» Moisés sigue escuchando; pero hay algo más: no quiere *ver*.

En efecto, dice la Biblia que Moisés cubrió su rostro «porque no se atrevía a mirar a Dios». Poco después (*Éxodo* III,13) Moisés dirá a Dios: «Yo iré a los hijos de Israel y les diré: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Si me preguntaran ¿cuál es su nombre? ¿qué les respondería?’» Algunos exegetas se apoyan en este texto para fundar su tesis sobre el politeísmo de



los hebreos coetáneos. Porque si Moisés supone que sus gentes van a preguntarle por el nombre de ese Dios que le ha hablado, es porque Moisés sabe que sus gentes contaban con varios dioses, cada uno con su nombre, de manera que lo que ellos querrán saber será el nombre de este dios que lo diferencia de los otros. En cualquier caso, el Dios de la zarza da a Moisés la famosa respuesta (*Éxodo* III,14): «Yo soy el que soy. Dirás a los hijos de Israel: El que és (Yahvé) me ha enviado a vosotros.»

Por lo demás, Yahvé, como Ego trascendental, inspirará las profecías que anuncian la venida de un Mesías que gobernará al Universo. Jesús (suponemos) asumirá, a su vez, este papel de Ego trascendental cuando diga: «Yo soy la verdad». O bien, cuando, reproduciendo la máxima que había sin duda leído en *Levítico* 19, 18, dijo: «Amarás a tu prójimo como a tí mismo. Yo, Yahvé.»

La filosofía escolástica, sobre todo la de orientación tomista, se apoyó en la respuesta de Dios que figura en el *Éxodo* III,14 para fortificar la tesis, de inspiración aristotélica, que ella defendía sobre el constitutivo formal de la esencia de Dios. Según esta tesis, la esencia de Dios es su existencia, Dios es el *ipsum esse subsistens*. Y, por tanto, el *primum cognitum* parece ser también el *primum ontologicum*, porque a pesar de que el Dios que arde en la zarza no es propiamente un *primum cognitum* (antes de oír a Yahvé, Moisés debió ver la zarza), Dios se presenta como un *primum ontologicum*, de algún modo actuante ya en la zarza. A esta dialéctica podríamos acaso referir el famoso pensamiento de Pascal: «No te buscaría si no te hubiera encontrado.»

Sin embargo la interpretación de Yahvé desde la ontología aristotélica no puede disimular la infinita distancia que separa a su Acto Puro del Dios de Israel, que es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, a quien invocará Pascal contra el Dios de los filósofos. El Dios tradicional de la filosofía aristotélica, incluso cartesiana, que ya no puede asumir el papel de un Tú capaz



de hablar a los hombres. Y cuyo carácter egoiforme habrá que poner en duda, precisamente por su autismo, por la naturaleza de su *yo absoluto*, que no admite un Tú ni un Él divino.

Otros exegetas dudan de la interpretación ontológica de la autodefinición de Yahvé ofrecida por Moisés (Yo soy el que soy = Yo soy el *Ipsum esse*) y prefieren dar un alcance expresivo (en el sentido del *Ausdruck* de Bühler) a la respuesta, a saber, el carácter enfático de quien respondiera: «¿Y quién eres tú para preguntar por mi nombre?» Yo soy el que soy sin necesidad de que tú me preguntes mi nombre, y no admito que me confundas con cualquier otro Dios. Y otros ven en la respuesta de Yahvé un componente literario anafórico («Yo soy el que fui siempre») o catafórico («Yo soy el que será siempre»), análogo al que aparece en la profecía de Ezequiel («Porque yo, Yahvé, diré lo que diré»).

Sin embargo parece obligado reconocer que el componente egoiforme de Yahvé de *Éxodo* III,14 se manifiesta, tanto más que en el contenido de la respuesta (que reinterpretada de modo «autista» se mantiene muy próxima al *noesis noeseos* de Aristóteles), en el hecho mismo de darla como respuesta hablada y a través de un pronombre personal en primera persona. Porque esta respuesta transforma automáticamente a Yahvé en un Tú (o acaso en un Él) que habla a Moisés, lo que sería inconcebible en el Acto Puro de Aristóteles. (Es inconcebible que Aristóteles hubiera presentado al Acto Puro como un Ego en primera persona que hubiera dicho al propio Aristóteles: «Yo soy el Pensamiento del Pensamiento»). Pero Yavhé, al decir directamente a Moisés que Él es el que es, aunque representado su infinta distancia, está ejercitativamente contradiciendo su autorepresentación, en la medida en que está asumiendo el valor posicional de un Tú ante el yo del propio Moisés.

No hay duda de que el potente unitarismo del monoteísmo del Yahvé mosaico está muy lejano del monoteísmo unitarista de Aristóteles. Pero también sigue estando muy lejos del



monoteísmo trinitario de los cristianos. Porque en la Trinidad divina sus personas, en tanto se comunican *entre sí* (ad intra), implican relaciones (comunicativas) que no pueden dejar de ser reconocidas como egoiformes.

En cualquier caso, más que la interacción de Yavhé con los hombres, a través de Moisés, es la interacción de las personas divinas y las humanas del cristianismo en donde el ego humano deja de ser un principio sustantivo absoluto, precisamente porque las relaciones originarias entre el Ego y Dios, al eclipsarse, transforman el ego de Adán (y sus sucesores) en un «ego alienado». Porque entonces el ego ya no podrá ser un *primum cognitum* mientras esté alienado. Es aquí, en la Historia de la Teología dogmática, en donde aparece la idea de *alienación*, que jugará un papel decisivo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En realidad, como es sabido, el concepto de *alienación* aparece en la Carta a los Efesios de San Pablo (IV, 18), que Lutero tradujo en la Biblia de Wurtemberg utilizando precisamente el verbo *entfremdet* («...und sie sind entfremdet dem Lebem, das aus Gott is»), y en torno a este verbo formó Hegel su idea del *Entfremdung*, que tanto juego habría de dar en la teoría de la historia de Marx.

En este punto, conviene insistir, más que en la afinidad entre el *Yo soy* del Dios de Moisés y el Ego cartesiano, en la afinidad entre el *Ego cogito ergo sum* cartesiano, como verdad primera de su filosofía, y el *Ego sum veritas* de Jesús. Al menos la asociación entre el *yo* y la *verdad*, y la mediación de *Dios*, característica del primer principio cartesiano, le venía ya dada por la tradición, fuese o no consciente de ella. El Ego cartesiano es el método (camino) para alcanzar la verdad y el Ser, la vida eterna (Dios). Pero estas tres ideas fundamentales cartesianas (Camino, Verdad, Vida) estaban ya anudadas, a través del Yo, en las palabras con las que Jesús respondió a Tomás según el Evangelio de San Juan (14,6): «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí». Sencillamente, podrá



decirse que la secuencia cartesiana (Método, Verdad, Ego), estaba ya moldeada en el mensaje de Jesús: «Yo soy el camino, la verdad y la vida divina». En este punto, el de la relación entre Jesús y Descartes, el precedente de San Agustín es inexcusable (remitimos a nuestro libro *La fe del ateo*, pág. 98).

Todo esto sería ya suficiente para remover la problemática tesis del Ego individual, es decir, del Ego cartesiano y del Ego kantiano, como *primum cognitum* ontológico, es decir, como principio inmediato y presente en todos los conocimientos, trascendental, por tanto, a ellos. Porque si el ego, cuando separado de Dios, se encierra en sí mismo, y por ello se «aliena», ¿cómo podría ser un *primum cognitum*? Resultará que el Ego sólo podrá ser un *primum cognitum* cuando vuelva a reunirse con Dios. Tal fue la deducción de San Agustín, para quien el ego, sólo a través de Dios, puede encontrarse a sí mismo.

En este punto la continuidad entre San Agustín y Descartes es muy profunda, como lo muestra ya la afinidad entre el *cogito* cartesiano y ciertas fórmulas de San Agustín (que el padre Mersenne o Arnauld ya señalaron a Descartes —quien por cierto, no se incomodó por ello—), como la que figura en el *De Trinitate* (X, 12): «quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si no essent, de ulla re dubitare non posset»; o la que figura en *De Civitate Dei* (XI, 26): «Quid si falleris? Si enim fallor, sum.». Sin embargo, la afinidad entre San Agustín y Descartes se manifiesta una vez que el Ego cogito ha rebasado la fase de la duda, y a alcanzado la evidencia por la mediación de Dios.

Si recordamos aquí estas cuestiones, tan trilladas, acerca de la afinidad de las versiones egológicas del *primum cognitum* de San Agustín, de Gómez Pereira, de Descartes, de Kant, de Fichte o de Husserl, no es por otra razón sino por la de determinar hasta qué punto la tesis egológica sobre el *primum cognitum* (presentada como la más sencilla y transparente en la fórmula: *Ego cogito, ergo sum*) lejos de ser una sencilla



evidencia «psicológica» resulta ser afín a una «experiencia religiosa» invertida («la inversión teológica»), a través de la cual el yo ya no se manifiesta como Ego psíquico, sino como Ego trascendental, teológico y humano a la vez. Porque cuando Jesús decía «Yo soy la verdad», lo decía no ya en cuanto hombre sino en cuanto hombre divino.

El Ego de Cristo, como el Ego de Yahvé, no es en ningún caso un Ego psíquico: es un Ego trascendental, sin que para ello tengan la menor importancia sus «armónicos» teológicos. En realidad quien «desde una perspectiva filosófica» deja de lado (en el «reino del Mito») las palabras de Yahvé o de Jesús, como «asunto de creyentes», se sitúa ingenuamente en el punto de vista emic del creyente. Desde el punto de vista emic del materialismo, el Yo de Yahvé y el Yo de Jesús hay que atribuirlo a un yo humano, pero no circunscrito a la condición de «ego diminuto psicológico», sino ampliado a la condición de un «Yo divino», a un Yo trascendental, que se manifiesta a todos los hombres de todo el Mundo.

4. Hablamos de la filosofía cristiana, no de la mosaica o de la mahometana

Nos atenemos a la tradición de la filosofía cristiana que actúa bajo la inspiración del Dios del Antiguo Testamento, Yahvé, pero sobre todo, bajo la inspiración del Dios del Nuevo Testamento, de Jesucristo.

No olvidaremos en cualquier caso la tradición talmudista de los hebreos que (como Maimónides) mantuvieron la universalidad de la ley de Yahvé, de la Torá, hasta el punto de explicar e incluso justificar, desde el punto de vista de una Teodicea, las violentas y reiteradas diásporas que tuvieron que padecer los hebreos de muy diferentes naciones, como ocasión dolorosa para evitar que la Torá permaneciese



encerrada en las sinagogas, y para hacer posible la difusión universal («trascendental») de la ley de Yahvé. Se sabe que este impulso difusionista de los rabinos (que con la Torá habían orientado en gran medida su ley contra los cristianos, a quienes consideraban blasfemos por el dogma central de su fe, el dogma de la divinidad de Jesús) se enfrentó con las autoridades de las iglesias cristianas que también actuaban al servicio de una ley católica, universal.

Y cuando, en el contexto del análisis del Yo trascendental, nos referimos a la filosofía cristiana, más que a la judía o a la musulmana, lo hacemos teniendo en cuenta que Cristo-Dios es la Segunda Persona de la Santísima Trinidad de personas, un Dios que se hizo hombre y que, en consecuencia, «bajó del Cielo el Ego de Yahvé» («Yo soy el que soy») hasta la Tierra, al Ego de Jesús («Yo soy el camino, la verdad y la vida»), un Yo humano que no por ello dejaba de ser divino («trascendental»). A diferencia del Dios solitario (de Aristóteles, de Moisés o de Mahoma) —de un Dios infinito, incommensurable con el hombre, praeterracional, incluso «atrabilario», más allá de toda la lógica humana—, el Dios cristiano es, por su humanidad, un Dios más próximo a la racionalidad del Yo humano. De un Yo que sólo puede existir en comunidad con el tú y con el él, es decir, de un Yo imagen de la divina trinidad de personas propia de la dogmática cristiana.

Y es ahora cuando es pertinente subrayar que el primer filósofo cristiano que fue consciente de que el Ego trascendental no puede ser soslayado de la nueva visión del universo abierta por el cristianismo, fue San Agustín. Es cierto que el *De Trinitate* puede ser recusado como obra filosófica, en la medida en que él se circunscribe a una dogmática ya establecida por los concilios de Nicea o de Éfeso. Sin embargo también podría decirse que en el dogma revelado de la Santísima Trinidad hay más racionalidad que la que podamos encontrar en la doctrina aristotélica del Dios Acto Puro (que no puede razonar, puesto que su simplicidad hace absurda la posibilidad de atribuirle la capacidad de «componer



o dividir»). Si al Dios de Aristóteles se le suele considerar «racional» es, acaso, por el método «no revelado» que conduce hacia él, pero no por el resultado de ese método.

Pues la racionalidad del método no garantiza la racionalidad de los resultados. La racionalidad de la doctrina pitagórica de la conmensurabilidad de todos los segmentos de la recta, fundada en la teoría de las «unidades puntuales» constitutivas de cualquier extensión, condujo al resultado de los números irracionales. La racionalidad de la idea de Dios como un Primer Motor del Universo, que ha de ser, en el sistema, Acto Puro, conduce a la irracionalidad de un Dios del que sólo puede decirse que es un «pensamiento que sólo puede tener como objeto a su propio pensamiento». Lo que equivale a renunciar a entender cuál pueda ser el contenido de ese pensamiento; y sobre todo a renunciar a comprender la relación de ese «pensamiento divino», que se ejercé más allá del primer Cielo, con las cosas del Universo, de la Tierra y de los hombres que viven en ella. El Dios de la Teología natural de Aristóteles, que desborda, en virtud del razonamiento, al horizonte humano (como siglos después lo desbordará Alá, el invisible, el irrepresentable, el inconcebible), tanto podría ser un principio bondadoso como un Genio Maligno. ¿No son suficientes estas posibilidades como para considerarlo irracional?

En todo caso, las *Confesiones* de San Agustín parecer querer ser, ante todo, una obra «antropológica», no formalmente «teológica». Una obra en la cual el Ego ocupa un lugar central, ocupación favorecida por la misma naturaleza del género literario autobiografía del proyecto. Sin embargo, el ego agustiniano, en torno al cual giran las *Confesiones*, no puede reducirse a la condición de un ego diminuto (de un ego psíquico). Sin duda, estas *Confesiones* están plagadas de contenidos subjetivos (de recuerdos de estados de ánimo subjetivos, de la infancia o de la adolescencia). Pero, desde el principio, San Agustín comienza vinculando indisociablemente a su ego con Dios.



Y sólo desde esa asociación —diríamos— le parece decente hacer sus confesiones. Dios no sería tratado como un Dios de los Cielos, infinitamente distante del hombre, sino como el «Dios mío», como mi Dios, por tanto como un Tú al cual San Agustín se dirige desde el principio: «Et quomodo invocabo deum meum, deum et dominum meum...?» (*Confesiones* 1,2). Este Dios de las *Confesiones*, en la medida en que es tratado como un Tú, ya podrá ser considerado filosóficamente como un Yo, y como un Yo trascendental: «Así es, Señor —dice poco después—, así es. Pues, ¿adónde te invoco, estando yo en tí, o de donde has de venir a mí, o a qué parte del Cielo o de la Tierra me habré de alejar para que desde allí venga mi Dios a mí, el que ha dicho: ‘Yo lleno el Cielo y la Tierra’?»

Sin duda, San Agustín se asienta en su ego psíquico, pero a sabiendas de que este ego no tiene entidad por sí mismo, salvo en el pecado de soberbia. «Angosta es la casa de mi alma para que venga a ella» (*Confesiones*, I, 5, 6.)

Más aún: el ego psíquico autobiográfico desde el que San Agustín actúa tiene tanto de ego subjetivo, segundogenérico, como de ego subjetual (primogenérico), como se demuestra por textos como el siguiente: «¿Quién me recuerda el pecado de mi infancia?» No es su «recuerdo íntimo [M₂], son *otros* niños o párvulos [M₁] en quienes veo lo que no recuerdo en mí» (I, VII, 11).

En cualquier caso, la significación principal que atribuimos a San Agustín, en relación con el Ego trascendental que nos ocupa, la derivaríamos de los planteamientos que él hizo acerca de la cuestión decisiva, en teología dogmática cristiana, de la Inhabitación de las Personas de la Santísima Trinidad en el Alma humana individual. O para decirlo de un modo más cercano a nuestro asunto: la cuestión decisiva, en Teología cristiana, de la inhabitación de las personas de la Santísima Trinidad en el Ego del justo.



5. *Sobre la inhabitación de las personas divinas en el ego humano*

Partimos del supuesto según el cual la novedad histórica de la fe cristiana (católica, más que protestante) no se reduce a creer en determinados dogmas o propuestas teológicas nuevas, sino que sobre todo consiste en practicar la caridad con los demás hombres, sin frontera alguna. En las obras, antes que en la fe. Por ello, esa caridad dio lugar a la formación de una Iglesia católica que, a diferencia de cualquier otra organización anterior, prehistórica o histórica, ya no era una secta más, organizada en función de un sistema de dogmas de fe. La creación y constitución de la Iglesia católica es un fenómeno sin precedentes entre los griegos o entre los bárbaros. Y el que no tiene en cuenta esta circunstancia desconoce sencillamente (al margen de cualquier cuestión de fe) la realidad histórica.

Por ello, la proximidad que la «fe viva práctica» de los cristianos mantiene a lo largo de la historia con el ejercicio de la idea de Ego trascendental se explica, en gran medida, si concedemos que, no ya la Teología natural, sino la Teología dogmática cristiana (en tanto se organiza en torno a los dogmas, vinculados a su iglesia, de la Encarnación y de la Trinidad), representa un cauce nuevo que a la racionalidad le habría sido abierto a través de un Ego trascendental vinculado a la figura de Cristo.

Precisamente en un escenario en el cual la Teología ya no se propone a Dios como objeto, como es el caso de la Teología natural de Aristóteles, cuanto a la *revelación* que Dios, a través de su hijo, Cristo, que ya no podía ser el Dios de Aristóteles, habría ofrecido a los hombres, obligará a ocuparse precisamente de estos dogmas junto con el dogma de la Gracia con el que se involucran internamente los sacramentos y muy especialmente el dogma de la Eucaristía. Dogma y sacramentos de gran significación para el materialismo filosófico, en la medida en



que estos dogmas o sacramentos giran precisamente alrededor del cuerpo, en la figura del *Corpus Christi*.

Y acaso la cuestión teológica que, en el cruce de estos dogmas fundamentales, alcanza un mayor interés desde la perspectiva del Ego trascendental, haya sido la «cuestión de la inhabitación de la Trinidad en el alma del hombre justo». Una cuestión que tradicionalmente se trataba en el *De Trinitate*, y posteriormente en el *De Gratia*, como recuerda Javier Prades en su importante obra *Deus specialiter est in sanctis per gratiam: el misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás* (Universidad Gregoriana, Roma 1993).

El análisis de esta cuestión es muy útil a nuestro propósito en la medida en la cual nos permite advertir de qué modo el problema de la Inhabitación de la Trinidad en el alma del justo se aproxima más a las cuestiones que, en función de la Teología de la Gracia cabe suscitar en torno al Ego trascendental, que a las cuestiones planteadas en torno al «dogma trascendente» de la Santísima Trinidad en sí mismo considerado, teniendo en cuenta que el sacramento de la Eucaristía determina precisamente, a través del cuerpo humano, una vía sacramental para la inhabitación física de la Santísima Trinidad en el cuerpo del hombre.

Damos por supuesto, desde luego, no sólo la afinidad, sino la virtual equivalencia referencial (sin perjuicio de las diferencias contextuales de entido) entre los términos *conciencia*, *alma espiritual* y *ego*.

La cuestión teológico dogmática de la inhabitación de la Trinidad en el alma del justo presupone sin duda la cuestión de la ubicuidad divina; sólo que esta cuestión permanece más próxima a la Teología natural que a la Teología dogmática cristiana. De hecho, la inhabitación se sobreentiende en función no ya de la inmensidad de Dios (como corolario de su presencia ubicua en el Mundo) cuanto en función de la formalidad de la



Gracia y de la Caridad (respecto del hombre), vinculada a las cuestiones *De Trinitate* y *De Gratia* (Santo Tomás consideraba a la inmensidad divina como un atributo absoluto de Dios —lo que significaba que Dios sería igualmente inmenso aún cuando no hubiera seres finitos (*Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, suam quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi*, STh I, 8, 3)).

Desde este punto de vista, la razón última de la *Inhabitación* habría que ponerla en la inmensidad divina, como sostienen los llamados tomistas ortodoxos (vid. M. Cuervo O.P., «La inhabitación de las divinas personas en toda alma en Gracia según Juan de Santo Tomás», *La Ciencia Tomista*, nº 215-216, 1945, págs. 198-ss.). *Pero lo cierto es que la idea de la Inhabitación de la Trinidad en el hombre era cuidadosamente distinguida, por los mismos tomistas, de la idea de inmensidad y de la de ubicuidad divinas*. Una tesis, por decirlo así, más cosmológica, más afín, por ejemplo, a la insinuación newtoniana del espacio absoluto como sensorio de la divinidad, que figura en la cuestión 31 de la *Óptica*: «Los órganos de los sentidos humanos no tienen como misión permitir al alma la percepción de imágenes de las cosas en el sensorio: Dios no tiene necesidad de semejantes órganos, al estar por todas partes presente en las cosas mismas».

Una idea precursora de la doctrina del kantiano «espacio trascendental», como forma *a priori* de la sensibilidad. Doctrina vinculada históricamente al cristianismo en cuanto religión histórica radicalmente enfrentada tanto al judaísmo como al islamismo (para los cuales tanto la idea de la Trinidad como la idea de la Encarnación son blasfemas, porque borran las diferencias entre el Dios único y los dioses paganos politeístas, y también borran la diferencia abismal entre Dios y el hombre).

En resumidas cuentas, la idea cristiana de la *Inhabitación* de la Trinidad en el alma personal, en el Ego del hombre (en realidad, de algunos hombres), no sólo se despliega



desde una perspectiva religioso antrópica, muy distinta de la idea de ubicuidad divina (cuya naturaleza «impersonal» no contiene formalmente la idea de inhabitación y, menos aún, la restricción de esta inhabitación a un círculo determinado de personas humanas, a saber, al círculo de las personas justas que se encuentran en estado de Gracia), sino que también se mantiene muy cerca de los problemas de la transformación del ego categorial en ego trascendental. Una transformación que sólo podrá tener lugar en un terreno histórico cultural y no en un terreno psicológico individual.

Ahora bien: desde un punto de vista histórico, pero muy relevante, en función de su contenido, la cuestión teológica de la inhabitación, madurada ya plenamente en Santo Tomás, habría sido planteada ya con precisión por San Agustín, en su *Epístola ad Dardanum* (la carta 181, titulada «Libro de la presencia de Dios», que había sido escrita en el año 417). San Agustín, como es sabido, responde en su carta a preguntas de Dardano, prefecto de las Galias y cristiano ejemplar (*ilustrior mihi in charitate Christi quoam in huius saeculi dignitate*, apud Javier Prades, op. cit.). Como dice Prades, Dios, según San Agustín, *está* en todas partes pero *habita* sólo en los santos y sólo en Cristo *habita corporalmente*.

No es lo mismo, por tanto, *ubicuidad* y *habitación*. Dios, que *está* en todas partes por su ubicuidad, no *está* en todas partes por la gracia de la habitación (*gratia habitationis*). Y la habitación no es uniforme, sino desigual, puesto que «depende de la distinta capacidad humana para comprender, para vivir pecadoramente o piadosamente».

Singular importancia (cuando analizamos los procesos de transformación del ego categorial en ego trascendental) habría que atribuir, sin duda, a la distinción entre los hombres capaces de recibir la inhabitación y los que no son capaces de ello. Pedro Lombardo, inspirado en San Agustín, distinguiría en los mismos santos dos etapas: aquella en la que, camino de la fe,



se transforman en templos de Dios, y aquella otra, del futuro, en que serán templos de Dios *secundum speciem*, al modo de los ángeles.

San Gregorio Magno ya había advertido que, sin perjuicio de su ubicuidad, Dios no está igualmente presente en el pensamiento de los malvados y en el de los pecadores. Pero lo decisivo, desde nuestra perspectiva, es que la identificación de los hombres con Dios que inhabita en ellos, se produce en «el templo de Dios entendido como realmente personal e individual». Es decir, como ego. Cada uno de los creyentes puede ser «templo de Dios» en su vida terrena o en la gloria infinita del cielo (Prades, pág. 34).

Es decir, el hombre «inhabitado por Dios» podría ser interpretado como un ego individual pero en la misma medida en que es Dios supraindividual quien transforma su ego diminuto en ego trascendental.

Además, Dios edifica con la gracia de su bondad a aquellos en los que habita. Con esto, puntualiza Prades, «la presencia interior de Dios adquiere un carácter operativo; Dios transforma y no es sólo objeto de la actividad del hombre».

Sin embargo, la Inhabitación de Dios comienza ya en los infantes bautizados, que en cuanto santificados están ya dentro de lo que, con imagen paulina, se llama «templo de Dios» (mientras que el sabio soberbio queda fuera).

La Inhabitación de Dios (del Dios trinitario) en el hombre tiene lugar por la acción diferenciada de cada una de las personas divinas en cuanto «enviadas por Dios», por tanto, según sus «misiones divinas». En el libro IV de *De Trinitate*, San Agustín estudia la obra salvífica de Jesucristo —del Hijo— como mediador entre Dios y el hombre, lo que le obligaba a enfrentarse con el arrianismo. Pero también el Espíritu Santo tiene su misión («es enviado») como manifestación suya. Santo Tomás establece (*Summa Th.*, I, art. 43, a. 6) que la Trinidad y



el Padre no pueden ser enviados, sin que esto quiera decir que no pueden inhabitar en el hombre.

Santo Tomás, en el *Scriptum super Sententiis* [de Pedro Lombardo] establecía, en la cuestión 15 (apud Prades, pág. 144), que las Personas divinas están de un modo nuevo en las criaturas por una semejanza impresa en el alma que las asimila, y en ella (interpretamos, en el Ego) se representan las relaciones propias de la persona. Santo Tomás define a este tipo de presencia como *similitudo ad propria personarum*.

El hombre individual [el ego psicológico] es unido a toda la Trinidad, causa eficiente única del efecto temporal; si bien cada uno de las personas divinas se apropia a la persona de la que es manifestación: el *Espíritu Santo* procede temporalmente por el don del amor, el *Hijo* por el don de la sabiduría y en ello se manifiesta el *Padre* como principio último (d. 15, q. 4, a. 1).

En la *Suma contra gentiles* Santo Tomás subrayó el carácter libre de la acción humana movida por el Espíritu Santo, de suerte que pasarían a primer plano las operaciones de la voluntad humana (C.G., III, 151, 32-36). En la cuestión 43 de la parte primera de la *Summa Theologica* Santo Tomás afirma que desde el momento en que se recibe la Gracia por primera vez (¿en el bautismo?), existe misión invisible y hay inhabitación de la Gracia: una misión que se produce también cuando aumenta la Gracia o se progresa en la virtud.

En resolución, podríamos resumir nuestra reinterpretación de la doctrina de la Inhabitación de la Trinidad en el hombre, desde las coordenadas del materialismo filosófico, en los siguientes puntos (teniendo en cuenta que esta reinterpretación implica una «selección» de las líneas de la doctrina de la Inhabitación que permiten la interpretación del proceso de transformación del ego en Ego trascendental como un proceso que tiene lugar mediante la acción de fuerzas *suprapersonales* —sociales, históricas, comunitarias, políticas— cuya expresión



teológico dogmática estaría representada precisamente en la idea de la Trinidad):

1) Antetodo, insistimos en que sólo desde una reinterpretación etic semejante (y sin duda mejorable) es posible conceder atención filosófica a la doctrina de la Inhabitación. Considerada como doctrina emic teológico dogmática su significado filosófico se evapora; pero al mismo tiempo pierde todo su interés cualquier tarea de «desmitificación» en el sentido vulgar tradicional, porque sólo tiene sentido desmitificar aquello que fue previamente entendido como un mito, lo que dice una gran ingenuidad en el «racionalista» que se empeña en desmitificar la doctrina de la Inhabitación, como si la hubiera entendido previamente como dogma. En cualquier caso, es imposible reinterpretar filosóficamente un dogma si no se dispone de un sistema hermenéutico desde el cual pueda llevarse a cabo una interpretación que, al propio tiempo, mantiene su sentido «desmitificado».

2) La doctrina de la Inhabitación, en la medida en la cual la Inhabitación es presentada como un «proceso evolutivo y heterogéneo», que afecta a los hombres, mantiene un indudable paralelismo con la doctrina de las transformaciones del Ego originario (de la institución del Ego) como transformaciones sociales, políticas, históricas y suprapersonales, en un Ego trascendental. El ego no se transforma por sí mismo (en cuanto ego individual o psicológico) en Ego trascendental; ni siquiera el ego individual surge de sí mismo, sino que es moldeado por una realidad supraindividual que la teología cristiana designó como la Gracia de Dios.

3) La Trinidad dogmática podría ponerse en correspondencia con la trinidad mundana, constituida por los tres géneros de materialidad M_1 , M_2 , M_3 . M_1 , en cuanto materia que incluye la materia biológica, y por tanto, contiene a los cuerpos vivientes, se correspondería con el sujeto operatorio corpóreo impulsado



por el «espíritu de la vida», por la voluntad o el deseo (teológicamente, por el Espíritu Santo); M_2 se correspondería con la conciencia reflexiva, es decir, con el Hijo que busca el conocimiento; y M_3 se corresponde con el Padre, que se manifiesta a través de M_1 y de M_2 , a los cuales «engloba».

6. *Alusión a Descartes, Berkeley y Hume*

Sería preciso profundizar en la tradición de la filosofía cristiana, que discurre bajo la inspiración del Dios del Antiguo Testamento, Yahvé, y, sobre todo, del Dios del Nuevo Testamento, Jesucristo («sólo conozco a Dios a través de Jesucristo», podrá decir Pascal). Por eso decimos cristiana, más que judía o musulmana, teniendo en cuenta que Cristo-Dios es la Segunda persona de la Trinidad de personas que, a diferencia del Dios solitario de Aristóteles (que conforma la teología de Yahvé o de Alá), de un Dios infinito, inconmensurable con el hombre, praeterracional, más allá de toda lógica humana, es un Dios más próximo a la racionalidad del Yo humano que sólo puede existir en comunidad con el Tú y con el Él, es decir, con una trinidad de personas que el cristianismo habría simbolizado en el dogma de la Santísima Trinidad (no entramos aquí en la cuestión de las relaciones del dogma cristiano de la Trinidad con las «trinidads indoeuropeas» estudiadas por Dumézil; nos limitamos a señalar las dificultades de la tesis que interpreta el dogma cristiano de la Trinidad como una tríada más de estas tríadas indoeuropeas, remitiéndonos a *El animal divino*, segunda edición, 1996, págs. 19-22).

En esta línea San Agustín podría ser considerado, sin duda, como el primer filósofo cristiano, y especialmente como el primer teólogo dogmático, que habría advertido la conexión entre el ego humano y la Trinidad divina.



Sólo haremos una mención a Descartes y a Berkeley, en cuanto fundadores, para decirlo en terminología kantiana, del «idealismo problemático» y del «idealismo dogmático», respectivamente. También a Hume en cuanto fundador del escepticismo moderno. En sus respectivos sistemas, el Ego sigue ocupando un puesto central.

El ego cartesiano comienza siendo un ego subjetivo que duda, un ego escéptico (no nihilista, porque la duda cartesiana no es «real», sino «metódica»). El nihilismo, a partir del ego, vendría poco después, a saber, con el empirismo de Locke y de Hume, cuando ambos dudan del mundo exterior, reducido al Ego, y aún del propio Ego (de hecho, el término «nihilismo» fue aplicado por Jacobi al «acosmismo» de Hume).

El gran mérito de Hume estriba, desde este punto de vista, en haber recogido la bandera del escepticismo radical antiguo (Pirrón, Enesidemo) que ya enarboló en el siglo XVI Francisco Sánchez, y en haberlo dirigido contra la ingenua evidencia de la simplicidad del alma, mantenida en la época moderna por los cartesianos. Hume se atrevió a afirmar que «la identidad que atribuimos al espíritu humano es tan sólo ficticia, y del mismo género que la que atribuimos a los cuerpos vegetales o animales». Con este escepticismo Hume manifestaba también que no había resuelto la cuestión de la unidad del Yo y de las cosas del Mundo; pero a la vez descubrió la ingenuidad del sustancialismo espiritualista tradicional y cartesiano. Al reducir la creencia en las cosas del mundo exterior como la creencia en general, a la *vivacidad* de algunas impresiones (sección segunda de su *Tratado*, «sobre el escepticismo»), demostró que carecía de una teoría filosófica sobre el Mundo exterior: su labor consistió en destruir las múltiples teorías ingenuas precedentes.

El Ego subjetivo de la duda metódica cartesiana, aislado de los demás y de las cosas, pretende haberse transformado en un ego evidente, el ego cogito que se apoya en su misma duda (como ya lo había hecho San Agustín). Pero sólo cuando



este Ego solitario encuentra en su seno la idea de Dios, que lo desborda, cree, confiado en la veracidad divina, poder recuperar la confianza en la realidad de las cosas del Mundo y en la realidad de los demás hombres.

De este modo el Ego cartesiano, que comenzó actuando como un ego subjetivo o psicológico, termina transformándose en un ego trascendental. Y este proceso sólo se entiende históricamente en la medida en la que Descartes incorporó toda la tradición de la filosofía cristiana relativa a la inhabitación de Dios en el alma humana.

El ego de Berkeley, en la tradición psicológica inglesa, desempeña papeles muy análogos al ego cartesiano. Berkeley comenzó llevando la reducción subjetiva mucho más lejos que Descartes, en el sentido del nihilismo acosmista: los cuerpos no existen, sólo existen mi ego (en sus percepciones) y Dios, como Ego supremo, que las alimenta continuamente. De este modo la realidad mundana íntegra se hará egoiforme; solo que el ego originario comienza a ser para Berkeley un tú, Dios.

La defensa de una realidad exterior al yo, aunque fuera un tú egoiforme, infinito, es lo que permitió a Fichte «diagnosticar» a Berkeley como un materialista; Kant lo había considerado ya como un «idealista material».

§3. El Ego trascendental del idealismo kantiano

Kant debe figurar, sin duda, en un puesto distinguido en la historia del Ego trascendental, por la indudable conexión que el ego trascendental tiene con su «yo pienso», acompañante de todas las percepciones.

La dificultad estriba en explicar el significado de este sintagma («yo pienso») y no sólo en función de sistemas filosóficos no kantianos, sino en función del propio sistema



kantiano, si tenemos en cuenta la distinción que ya estableció Juan Teófilo Fichte entre el *sentido superficial* (literal) del Yo de la *Crítica de la Razón Pura*, y el *sentido profundo* que, al parecer de Fichte, ni el propio Kant habría advertido plenamente. Fichte afirmó que el sentido profundo del yo de Kant es el del idealismo trascendental subjetivo [«egoiforme»] que él propone en su debate con Beck, Eberhard, Jacobi, Reinhold o Schulze (Fichte da un resumen de este debate en el §6 de su *Segunda introducción a la teoría de la Ciencia*).

Por supuesto aquí no podemos entrar en este debate, y nos atendremos únicamente a subrayar las diferencias más importantes que apreciamos entre el «Yo pienso» kantiano, tal como figura en la *Crítica de la Razón Pura*, y el Yo trascendental del materialismo filosófico.

Seguramente una de las diferencias más importantes es la que tiene que ver con el carácter solipsista con el cual es presentado el ego por Kant. Solipsismo que desaparece desde luego en la interpretación del Yo trascendental que propuso Fichte, guiado por su axioma: «No hay yo sin tú». Pero no por ello el Yo trascendental de Fichte, que es el núcleo de su idealismo absoluto, se confunde con el yo trascendental del materialismo filosófico.

Kant cita expresamente a sus precedentes: el *Cogito ergo sum* de Descartes (que vincula al idealismo problemático) y el *Esse est percipi* de Berkeley (que vincula a un idealismo material). Kant propone un idealismo trascendental fundado sobre un sujeto egoiforme (un yo trascendental que acompaña a todas las representaciones). Un sujeto que actúa como un *dator formarum* de una realidad que no es, sin embargo, reducible a él, pero que no puede ser representada por él, precisamente por mantenerse fuera del alcance de las formas a priori, espacio y tiempo, de la sensibilidad del sujeto. Una realidad que solamente podría ser conocida por un sujeto que no necesitara de la sensibilidad (por tanto, de las formas a priori del espacio



y del tiempo) para conocer, de un sujeto que fuese un *Nous* puro (sin duda, a la manera del *nous poetikos* de Aristóteles). Un *Nous* que fuese capaz de conocer, como *noúmeno suyo*, y no como *sensatum*, al ser en sí mismo, a la *cosa en sí*. Es decir, no a la cosa ante mí (a la cosa, ante la sensibilidad de mi ego).

El yo trascendental kantiano, como sujeto dotado de formas a priori, conoce la realidad que se le aparece en el conjunto de los fenómenos que constituyen los objetos de la realidad que le rodea, una realidad fenoménica que él identifica, en la apercepción trascendental, con el mismo yo trascendental que las conformó.

Damos por seguro que el «Yo pienso» de Kant procede de un yo psicológico subjetivo, pero no ya actuando en actitud introspectiva, sino apotética. Es decir, de un yo en tanto que se representa a las cosas situadas en un entorno distinto de sí mismo; un yo psicológico o fenoménico, correlativo de los objetos fenoménicos, tal como se definirían, un siglo después de Kant, por los impulsores de la *Gestaltpsychologie* (Ehrenfels, Köhler, Koffka, Bühler, Guillaume...): «la distinción entre el yo y el mundo exterior es un hecho de organización del campo total», dice Paul Guillaume, *Psicología de la Forma*, trad. esp., 1947, pág. 133, en un texto que ya hemos citado antes.

La clave de esta definición gestaltista del yo psicológico reside, a nuestro juicio, en la impugnación de la atribución del carácter de dato originario a la oposición entre el yo y sus objetos, al modo cartesiano. A partir de la sinexión originaria entre el yo y su objeto (dentro del campo), la cuestión de la mediación entre el sujeto y el objeto, queda totalmente al margen, en beneficio del inmediateismo.

Ahora bien, este inmediateismo, al que se aproxima el propio Descartes (cuando acude a un Dios *contenido en el Ego*) para establecer el enlace entre el Ego y el Mundo, requerirá, para evitar el escepticismo (al que estaba abocado el Hume citado



por Kant en el §14 de la Crítica), o bien recurrir al misticismo de Locke (de quien también habla Kant en el citado párrafo) o bien postular que el Yo conoce todo y que por tanto se conoce a sí mismo, en Dios.

De este modo, el Yo-Mundo de la psicología estructuralista podría mantenerse al margen de toda metafísica teológica, al comenzar por negar, en el terreno psicológico, el carácter primitivo (como *primum cognitum*) del yo subjetivo (carácter postulado por el cogito cartesiano, pero también por Locke y por Hume). A cambio, el Yo-Mundo de la psicología estructuralista deja de ser el Yo Mundo de Descartes, de Locke o de Malebranche, y se transforma en un yo finito ante un Mundo entorno también finito, que ya no es el Mundo en general, sino un mundo-entorno próximo al concepto de *Umwelt*, introducido por Von Uexküll, que afecta también a los animales.

Otra cuestión es la de si el yo psicológico del que parte Kant podría ser reinterpretado como un yo psicológico en el sentido de los gestaltistas. Desde luego, la interpretación que Fichte dio del yo trascendental de Kant, en modo alguno favorece esta interpretación psicológico subjetiva. Fichte entendió el yo trascendental de Kant como un yo enfrentado desde el primer momento al no-yo, a un no-yo que recubrirá la *omnitud rerum*.

Pero hemos dicho que no tratamos aquí de ofrecer una reinterpretación del yo trascendental kantiano; tan sólo apuntar una confrontación con el yo trascendental del materialismo.

Nos limitaremos a señalar las cuatro características diferenciales que consideramos más importantes:

1) Ante todo el solipsismo. En la *Crítica de la Razón Pura* no hay ni un solo rastro de la oposición entre el Yo y el Tú, ni en la primera edición, ni en la segunda (en la que se habla de la «mística de Locke» y del «escepticismo de Hume»). El Yo es tratado como un «Yo pienso» que acompaña a todas mis representaciones. Pero este Yo pienso aunque tiene el aspecto de



un yo psicológico subjetivo no es el yo de Manuel Kant y de sus representaciones subjetivas. Ese «Yo pienso» es cualquier ego que independientemente, por sí mismo, tenga semejanzas con el yo universal del que Kant habla. Sin embargo, la interpretación del yo como si fuese un «universal distributivo» no es suficiente (precisamente por su carácter distributivo) para corregir el solipsismo: cada uno de los egos, en cuanto elementos de una clase distributiva, aunque se consideren clónicos respecto de sus compañeros, seguirán actuando con independencia los unos de los otros.

En la *Crítica de la Razón Práctica* también el Ego es concebido como universal. El imperativo categórico, en efecto, me afecta, pero en tanto estoy sometido a una norma universal que se supone aplicable a todos los demás egos.

No habría sido, según esto, la cuestión de la *cosa en sí* aquella que mayores dificultades levantó contra el sistema de Kant, sino, sobre todo, la cuestión de la realidad de los otros egos en cuanto idénticos o iguales al yo trascendental.

Si nos atenemos a la exposición que Kant ofrece en el §16 (*Sobre la unidad sintética originaria de la apercepción*) podemos asegurar que el Yo pienso va referido al todo múltiple de la intuición en cuanto ésta multiplicidad tiene una relación necesaria con el yo pienso en el mismo sujeto en donde esa multiplicidad se halla; sin que por ello sea un acto de la *sensibilidad* del sujeto, sino de su *espontaneidad*, es decir, de la apercepción pura (no originaria) en la que aparece una autoconciencia que produce la representación del Yo pienso, que no puede ser deducida de ninguna otra. En este sentido podría decirse que el Yo pienso kantiano no es un *primum cognitum* gnoseológico, si es que hay una conciencia empírica previa a la autoconciencia trascendental, cuya espontaneidad diese lugar a la unidad sintética de la multiplicidad de las representaciones dadas a la intuición que *me* pertenecen, y a las cuales «reúne en una autoconciencia o puede al menos reunir las».



2) El yo pienso de Kant, por tanto, tampoco podría definirse como un ego en primera persona. No hay rastros en la *Crítica de la Razón Pura* de un ego en segunda persona, de un tú. Pero esto no implica que el ego de Kant sea un ego cartesiano en primera persona. Más cerca estaría acaso de un ego en tercera persona, de un él. Al menos, en el lugar de la CRP en el que se introduce el Yo trascendental (la Analítica trascendental, §16, página 114 de la edición Cassirer) el Yo es presentado como un yo objetivado mediante un *éste* (*Das*): «*Das*: "Ich denke", muss alle meine Vorstellungen begleiten können». Es un *éste*, aunque inmediatamente va a referirse a *mis* representaciones. Pero el posesivo (*meine*) sigue siendo un predicado universal, puesto que cada ego podría aplicárselo a sí mismo.

No hace falta insistir en que el pensar (*denken*) del yo pienso (*Ich denke*) no puede confundirse con un *conocer*, con un *yo conozco* (*Ich erkenne*), porque el pensar (*denken*) es una actividad espontánea de las categorías, mientras que el *conocer*, implica la *intuición* (§22: «Pensar un objeto y conocer un objeto no es lo mismo...», §27: «No podemos pensar objeto alguno a no ser por categorías; no podemos conocer objeto alguno pensado a no ser por intuiciones que correspondan a aquellos conceptos»).

3) Tampoco encontramos en la *Crítica de la Razón Pura* textos suficientes para decidir si los contenidos de la apercepción trascendental han de interpretarse en el sentido global del Mundo como *omnitudo rerum*, o bien en el sentido positivo del *Umwelt* de un sujeto dotado de sensibilidad apotética (humano o animal). Nos inclinamos a suponer que Kant o no quiso enfrentarse a esta cuestión fundamental (eludiéndola en sus fórmulas abstractas) o bien se orientó de hecho a la interpretación del sujeto como un sujeto humano y del Mundo como un Mundo global que, por lo demás, declarará ilusorio en su dialéctica trascendental.



4) En cualquier caso el Yo trascendental de Kant no es un sujeto incorpóreo, pero tampoco es un sujeto corpóreo, por cuanto él está dado previamente a las formas a priori de la sensibilidad, es decir, al espacio (que afecta al ego como corpóreo) y al tiempo (que afecta al «ego incorpóreo»). Remitimos a *El Basilisco*, nº 35, págs. 12-13.

Propiamente, el yo trascendental kantiano no sería un sujeto, ni corpóreo ni incorpóreo, sino un yo pienso que acompaña a todas mis representaciones, «pero que no está localizado» de ninguna manera en el sistema. Podría ser interpretado a la luz de la idea de Alma, o a la luz de la idea de Dios, o incluso a la luz de la idea de Mundo, si no fuera porque precisamente estas tres ideas quedan, en la propia *Crítica de la Razón Pura*, reducidas a la condición de ilusiones trascendentales.

En Kant, el Ego trascendental alcanza su mejor expresión en el horizonte del imperativo categórico (que, por cierto, implica a su vez los postulados del Alma, del Mundo y de Dios).

§4. El Ego trascendental en el idealismo de Fichte

La idea del yo trascendental juega un papel central en el idealismo absoluto de J. T. Fichte.

Por otra parte, nos parece, la doctrina de Fichte sería ininteligible en sí misma, es decir, si la considerásemos aislada de los principales sistemas de la tradición cristiana, ante los cuales ella está pensada. Sobre todo, ante el sistema de Berkeley y ante el sistema de Kant.

En primer lugar, subrayamos el carácter de *primum cognitum* que Fichte atribuye al yo, lo que no significa que esta atribución esté fundada.

La *Primera Introducción a la teoría de la ciencia* «dirigida a quienes no tienen un sistema filosófico», comienza así: «Fíjate



en *tí mismo*. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea, y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar de nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo».

Ahora bien: lo que consideramos verdaderamente significativo es que esta primera apelación a la interioridad del yo la hace Fichte no a título autobiográfico (al modo agustiniano o cartesiano) ni tampoco a título de un yo neutro (al modo kantiano) sino precisamente al modo parenético, el propio del maestro que se dirige al discípulo, a quien busca elevar a su misma altura.

Es decir, la primera apelación de Fichte al ego no parece tener el sentido de una introspección psicológica, sino el de una apelación orientada a un tú que se encuentra enfrentado a su propio yo.

Esta «apelación parenética» recuerda obstinadamente al *noli foras ire, in te redden*, de San Agustín, aunque en otro sentido. Y este recuerdo nos permite subrayar las limitaciones del yo de Fichte en cuanto *primum cognitum*. Porque en realidad, en su intimidad, lo primero que parece conocer el yo de Fichte es el otro yo que está «fuera de sí» (alienado, extraviado), como los egos *alienati a vita Dei* de la *Carta a los Efesios* (IV, 18) que Lutero, como ya hemos dicho, había traducido por el *sie sind entfremdet dem Leben*.

El yo que comienza dirigiéndose a un tú («alienado») es un yo activo, esencialmente limitado por un no yo (que incluye al tú, en lo que éste tiene de cuerpo ajeno a mi ego). Cuando este yo «se vuelve a sí mismo», no ya mediante un *concepto*, sino mediante una *intuición intelectual*, no se transforma propiamente en una conciencia de sí mismo, sino antes bien, en la posibilidad de esta conciencia (*Segunda Introducción*, §3: «no es una *sensación*, sino un *sentimiento*»). «Querer explicar a su vez este sentimiento primitivo por la acción causal de



un *algo* es el dogmatismo de los kantianos. Este ser algo es necesariamente la desdichada cosa en sí. En el sentimiento inmediato tiene toda explicación trascendental un término, por el motivo antes señalado. Pero el *yo empírico* observado desde el punto de vista trascendental se explica en su sentir, sin duda alguna, según esta ley: nada limitado sino algo limitante. Se crea por medio de la intuición una materia extensa... aquí radica el realismo empírico kantiano que es, empero, un idealismo trascendental».

En conclusión, diríamos que el yo trascendental de Fichte es un yo que se diferencia de toda cosa en sí, distinta de él mismo, incluso en el caso de que esta cosa en sí se la conciba como Dios (como el Dios de Berkeley, a quien Fichte considera, precisamente por esto, como materialista). El yo trascendental es el yo en sí, que desborda, mediante su acción libre, y en la interacción con los demás egos, a cualquier yo empírico.

Una interacción que no tiene lugar, propiamente, a través de los objetos del Mundo, porque estos objetos *aparecen precisamente* en el proceso mismo de la interacción con otros egos. Dicho de otro modo: el Ego trascendental, en cuanto interacción de los Egos, de Fichte, engloba en su proceso al Mundo físico y a Dios. El yo trascendental de Fichte es el yo del idealismo absoluto, que hay que situar en un punto diametralmente opuesto al del materialismo filosófico (sin perjuicio de las profundas concomitancias con él). Es un yo *primum ontologicum*, antes aún que *primum cognitum*, aún cuando su primacía ontológica es la que le permite traspasar la apariencia originaria determinada por la «alienación». Apariencia que, sin duda, tiene mucho que ver con la condición corpórea exterior del tú al cual se dirige la exhortación inicial del yo activo de Fichte (que hemos citado) invitando a un tú a que se vuelva hacia sí mismo.

La metafísica idealista y espiritualista de Fichte muestra el «camino real» a través del cual el ego psicológico, incorporado



en una tradición cristiana milenaria, comienza presentándose como una categoría psicológica, para transformarse en un yo trascendental que, a su vez, ya había contribuido a configurar aquella categoría.

Dicho de modo esquemático: históricamente, el camino real que lleva desde el ego psicológico hasta el Ego trascendental pasa por Dios, y sólo «gracias a Dios» el ego psicológico alcanza la función de un Ego trascendental. La función de un ego que deja de estar circunscrito a un recinto o dominio insignificante del Mundo (el recinto en el que arde una zarza) para comenzar abarcando a todos los recintos posibles. Es el camino que trazó a la tradición occidental Yahvé, el Dios de Moisés. Y lo más interesante, para nosotros, es que este camino real, que fue conscientemente recorrido por la metafísica teológica cristiana (desde San Agustín a Santo Tomás, Berkeley o Fichte), sigue constituyendo la base misma de los que pudiéramos llamar «procesos de transformación del yo psicológico en yo trascendental», que hemos advertido en la llamada «psicología moderna». Nos referimos principalmente a la escuela de Wilhelm Wundt, el fundador del primer laboratorio de Psicología experimental, en Leipzig, del que ya hemos hablado, así como a sus continuadores, William James y Th. Lipps.

Wundt, en efecto, desde premisas espiritualistas implícitas, proyectó una «Psicología fisiológica o experimental» que si bien no rechazaba enteramente la introspección, desconfiaba de ella, en beneficio de los métodos de observación objetiva. En su concepción, la Psicología abarcaba la «totalidad de la experiencia». Es decir, la totalidad de la experiencia tal como es percibida por el sujeto, es decir, como *experiencia inmediata*. La teoría de la experiencia inmediata, como campo de la psicología de Wundt, prefigura enteramente, a nuestro juicio, el proyecto de la Fenomenología de Husserl, cuyas habituales críticas al psicologismo demuestran su dependencia de él



(podría incluso verse a la obra de Husserl como resultado de una «rumia» incesante de la idea de *experientia immediata* de Wundt).

Ahora bien, la conciencia no era para Wundt un epifenómeno sobre añadido a los contenidos de conciencia, sino únicamente la función de enlace de unos contenidos psíquicos con otros. (*Sinnliche und übersinnliche Welt*, 1914, pág. 120). Por ello puede definir Wundt al contenido psíquico y consciente como aquel que no ha entrado aún en relación con los otros.

La conciencia, en su función de enlace, no es una sustancia, sino su misma actividad. Es el *actualismo* de Wundt, cuya afinidad con Fichte es patente. Una actividad que Wundt identifica psicológicamente con la voluntad que determina, en la percepción de los objetos, su enfrentamiento a ellos y constituye el principio de la disociación entre sujeto y objeto.

El yo no es, según esto, entonces otra cosa sino la misma autoconciencia, entendida como un proceso evolutivo que aparece y desaparece; el yo es el mismo sentimiento de coherencia de los procesos volitivos aperceptivos. Por ello, el yo es, como actividad aperceptiva, continuo y permanente. Muchas de estas ideas fichteanas de Wundt, acerca del ego y de su libertad (entendida como «voluntad de sobrepasar los obstáculos») las encontramos en la muy husserliana *Phénoménologie de la perception*, de Maurice Merleau-Ponty (Gallimard, París 1952, pág. 498): «Même ce qu'on appelle les obstacles à la liberté, sont en réalité déployés par elle. Un rocher infranchissable, un rocher grand ou petit, vertical ou oblique, cela n'a de sens que pour quelqu'un qui se propose de le franchir...»

Adviértase que la idea de este yo voluntarista, como actividad aperceptiva de la conciencia unificada, no es propiamente todavía la idea de un yo trascendental; es un concepto de yo categorial psicológico, una unidad superior



de continuidad de conciencia que quiere reconocerse como empírica, y no metafísica. El paso hacia lo que cabría llamar (desde Husserl) un Ego trascendental, se daría en el proceso de la interacción de esas diversas unidades superiores de voluntad (que Wundt había comparado con las mónadas de Leibniz) y que manifiestan hasta qué punto, según Wundt, la Naturaleza es la precursora del Espíritu, al que Wundt dedica la Psicología de los Pueblos.

Wundt termina postulando, en su metafísica, enlaces cada vez más complejos de los egos con otras unidades superiores de la voluntad que son las constitutivas del mundo moral. Un mundo que evoluciona a través de la historia. Y como unidad suprema de todas las voluntades Wundt termina reconociendo la Voluntad de Dios (un Dios espiritualista y voluntarista que no cabe confundir enteramente con la voluntad de Schopenhauer), con el cual algunas veces ha sido comparado.

Concluimos: el Dios voluntarista de Wundt es un Dios trascendental, en el cual reconocemos puntualmente incorporado al Yahvé de Moisés, o al Ego de Cristo. En cualquier caso, tan metafísico es el Dios de Moisés, o la Segunda Persona de Cristo, como el Dios de Wundt.

Y, por supuesto, no fue Wundt el último que ha recorrido este camino desde el yo psicológico hasta el yo trascendental. También lo han recorrido otros muchos psicólogos, sin necesidad llegar a postular a Dios como un Yo absoluto, que actúa «de clave de bóveda» de la arquitectura constituida por las voluntades egoiformes en evolución. En el lugar de la Idea de Dios, figurarán otras Ideas trascendentales, de cuño ético, moral o estético, no menos metafísicas. Es el caso, entre otros, de Hugo Münsterberg (1863-1916), muy influido por Wundt, que desempeñó un papel importante en el desarrollo de la Psicología desde sus *Harvard Psychological Studies* (Boston 1903-1913). Münsterberg distinguió entre un yo primario (dibujado con rasgos fichteanos), que es el creador del objeto. Un yo que



mantiene siempre un residuo no objetivable (la sensación, por ejemplo); y sobre este residuo trabajaría la Psicología, estableciendo el yo de la psicología científica. Ahora bien: el yo que es función de las normas o valores lógicos, morales o estéticos —el «yo trascendental»— no es el yo de la ciencia psicológica, sino el yo primario; es un yo que la Psicología no puede explicar. Lo que Münsterberg viene a decir, según esto, es que no es el yo trascendental, que resulta de un desarrollo del yo psicológico. Es el yo psicológico el que resulta de una «contracción» del yo primario (como fuente del que diríamos yo trascendental) aunque sea a través del yo psicológico.

§5. El Ego trascendental de la fenomenología de Husserl

Ofrecemos ahora algunas consideraciones sobre el Ego trascendental de la fenomenología de Husserl, en confrontación con el Ego trascendental del materialismo filosófico.

Ante todo suscitaremos la cuestión del Ego desde la perspectiva del *primum cognitum* que hemos elegido como criterio de comparación. Y hablamos del Ego tal como Husserl lo trató, ante todo, en su obra publicada, a partir de las lecciones de Gotinga de 1907, de las *Ideas*, de su *Lógica formal y trascendental*, de las páginas de los años 1923 y 1924 publicadas en *Husserliana* en las cuales se propugna una «reducción a mi propio ego», más radical que la reducción fenomenológica, una reducción de la cual resultaría una Egología sistemática, en realidad, una Fenomenología solipsista: «la Fenomenología trascendental sería una Egología trascendental». Y por supuesto, de las *Meditaciones cartesianas*, de 1929, corregidas y aumentadas en la traducción francesa de 1931, en donde aparecen las nuevas ideas que abrirían el camino a la Egología monadológica (intersubjetiva) y, acaso, con ello, al desbordamiento de la Egología solipsista hacia la *Lebenswelt*.



El Ego, a pesar del papel central que adquirió en la fenomenología, en cuanto egología trascendental, no desempeña en Husserl el papel de un *primum cognitum* incondicional. Y no ya porque, aunque fuese un *primum* en la representación, no lo fuese en el ejercicio (en el sentido que expresamos al analizar las ideas de Fichte). No es que Husserl comience por una representación del Ego, que ejercitativamente pre-suponga un tú alienado; es que Husserl comienza por una explícita representación de un ego que no es un ego trascendental, sino un ego psicológico institucionalizado, el ego que se constata en la «actitud natural» propia de las ciencias de la Naturaleza. La «actitud natural», propia de estas ciencias y de la vida cotidiana, estaría intencionalmente orientada (en el sentido de Brentano) hacia las cosas «trascendentes» (apotéticas, en nuestros términos), como ese árbol o ese animal, es decir, hacia los objetos. El *primum cognitum*, tal como Husserl parece entenderlo de hecho, serían esas cosas que él comienza viendo como «trascendentes» (al Ego), en la medida en la cual se le supone situado en la perspectiva de un ego. Es una actitud que cabría comparar a la que Descartes mantiene antes de la duda metódica.

Podríamos decir que si Husserl comienza sorprendiéndose por la trascendencia (respecto del ego subjetivo) de los objetos, que se manifiesta en la actitud natural, es debido a que está ya ejercitando su análisis desde un ego virtualmente trascendental (no psicológico). Y por ello cree poder asentar la tesis fundamental *según la cual la teoría del conocimiento nunca jamás puede estar construida sobre ciencia natural alguna* (segunda lección de Gotinga).

Según esto, cabe decir que Husserl introduce el Ego trascendental siguiendo una ruta muy similar a la que siguieron San Agustín, Descartes, Kant o Fichte, y, por qué no decirlo, psicólogos como Wundt o William James (la perspectiva psicologista de Husserl ya fue advertida en su tiempo,



por ejemplo, por Elsen Hans). Ya en las *Investigaciones lógicas*, Husserl tenía en cuenta a Wundt, en la cuestión del Ego (Investigación 5, cap. 1, §2: «La conciencia como unidad fenomenológica real de las vivencias del Yo»). En las *Meditaciones cartesianas* los pasos de este regressus reflexivo hacia un ego trascendental asentado sobre el propio ego psicológico, orientado hacia los objetos fenoménicos, son reiterativos y extraordinariamente monótonos. Como si cada paso, apoyado sobre el anterior, no hiciera sino reiterar esa presencia vacía de un yo fenomenológico vacío, que no parece contener al tú o a él... (como ocurría en Fichte).

Así irán pasando los párrafos 1, 2, 3, 4, 5, 6...; todavía en el §18 de las *Meditaciones* el yo trascendental no ha descubierto el tú: es un ego que cree seguir alimentándose de sí mismo, encaramándose «reflexivamente» sobre sí mismo. El curso regresivo continúa, con asombrosa vacuidad idempotente durante los §19, 20, 21... 30...

Sin embargo, en este regressus reflexivo constatamos ya una notable novedad respecto de Descartes o respecto de Fichte: es la novedad de la *epojé*, la puesta entre paréntesis de todo cuanto ofrece la «actitud natural». Pero no se deja de lado esa actitud por una duda cartesiana ante sus contenidos; todos ellos quedan recogidos en la «reducción eidética». Todos los contenidos del Universo, en cuanto fenómenos, son absorbidos como contenidos de un Ego absoluto en el cual se mantienen como esencias intemporales e inespaciales.

Se diría que Husserl, en el proceso de recurrencia reflexiva indefinida hacia el ego que se manifiesta tras el Mundo mediante una representación que conduce, a su vez, a otro ego, que a su vez representa al Mundo y al ego precedente (y así *ad infinitum*), se encontró «apresado» por un «automatismo de recurrencia», que no es ni siquiera característica atribuible al ego que Husserl hubiera descubierto. Es muy similar al automatismo que «apresó» a J. Royce, del que ya hemos hablado, al introducir en



el mapa de un terreno dado la posibilidad de la representación del propio mapa, lo que le llevaba a reproducir en éste al anterior, y así *ad infinitum* (por lo demás, Ch. S. Peirce ya advirtió la analogía entre el mapa de Royce y la autoconciencia).

Hay que llegar al §41 de las *Meditaciones* para que Husserl nos diga cómo en el Ego trascendental, que contiene todas las posibilidades eidéticas, puede estar también *como una posibilidad más*, «encerrada en él, como existente para él, una abierta pluralidad de otros egos» [observemos que no se trata propiamente de un tú, vinculado a mi ego, sino acaso una pluralidad distributiva de egos]. Pluralidad de egos que pueden sin duda disponerse de forma agrupada: así llega Husserl al «nosotros» (§41). Es decir, no parte Husserl del nosotros, sino que dice llegar a él en su *regressus* hacia las posibilidades integrales contenidas en el Ego.

Sin embargo, aquí es preciso «plantarnos» como nos «plantamos» ante una ficción. Porque es imposible que, a partir de ese Ego trascendental vacío y estéril, idempotente en sus «operaciones reflexivas», obtenido en un *regressus*, producto de un vulgar automatismo, hubiera podido llegarse a una pluralidad de egos posibles y de grupos posibles formados por tales egos si no hubiesen sido «arrastrados», en el *regressus*, los otros egos y los «nosotros» de los cuales habíamos partido.

En cualquier caso, la estructura constitutiva por las relaciones del yo frente al tú, de ambos frente al él..., queda borrada en el momento en que el tú (o el él...) quedan reducidos a la condición de una pura posibilidad. Porque el tú no es una esencia, sino que exige previamente una existencia (temporal, corpórea) ajena al yo: se trata de un «argumento ontológico» establecido entre sujetos finitos, semejante al que San Anselmo aplicaba al tú divino e infinito. Un «argumento ontológico», aplicable ante todo a los tús finitos humanos o animales (sobre todo a los animales numinosos), cuyas «esencias» implican «existencia» (la duda acerca de la realidad del Mundo exterior



que Descartes experimenta en los «cuarteles de invierno» hubiera desaparecido inmediatamente si un oso hubiera entrado en su estancia para atacarle).

El camino a través del cual Husserl creía poder conducirnos del Ego al nosotros es, a nuestro juicio, el prototipo de la «pedantería académica». Una pedantería artificiosa en la cual la «ingenuidad académica» sigue sin embargo fluyendo a través de las precauciones y de los pretextos crítico-trascendentales. ¿Cómo podrían estos *egos posibles* relacionarse entre sí para formar el *nosotros* propio de un grupo si no fuese a través de sus cuerpos existentes? Pero los cuerpos, que son siempre externos y no internos (el concepto de «cuerpo interno», como hemos mostrado en capítulos anteriores, es una grosera hipóstasis), ya implican espacio y movimiento (tiempo). Es decir, algo que no puede aparecer en ese «ego trascendental absoluto e incorpóreo que contiene en sí todas las posibilidades». Porque la posibilidad del movimiento y del tiempo no es tampoco nada anterior al propio movimiento ni al tiempo; es un movimiento y un tiempo que han de hacérsenos presentes antes de que «demostramos su posibilidad».

Con razón Ortega arremetió, en varios lugares (pero sobre todo en *El hombre y la gente*, OC, VII, 160-ss) contra el modo como Husserl pretendía, en sus *Meditaciones cartesianas*, establecer la conexión entre el yo y los otros. Ortega subrayaba cómo el otro ego no es el «yo mismo», sino el otro reflejado en mi propio ego. Este ego no está sólo ahí, sino que está dado a título de alter ego, un momento del yo mismo, algo análogo a mí (es cierto que Ortega, sin embargo, al apelar a la analogía como una relación de semejanza distributiva, deja escapar en el análisis el componente atributivo, activo, del tú enfrentado al yo, del que sin duda parte). Ortega apela al isomorfismo que Bühler y otros habían ya considerado entre las relaciones del yo/tú y las relaciones del aquí/allí: «Pero yo estoy aquí, *hic*, y puedo desplazar mi cuerpo allí, *illic*».



Ahora bien: la cuestión es si las relaciones aquí/allí, aunque implican el yo/tú, pueden sustituir a éstas. No es suficiente que el yo-aquí se desplace al yo-allí para que el tú aparezca. Lo esencial es que yo no puedo estar a la vez allí y aquí al mismo tiempo. Salvo delirio de multilocación, muy frecuente en algunas patologías esquizoides, o en mitos de bilocación propios de pueblos primitivos o menos primitivos (recordamos a Cagliostro saliendo por las cuatro puertas de Basilea a la vez montado en cuatro carros tirados por cuatro caballos blancos).

La dificultad hay que retrotraerla a la cuestión misma de la posibilidad de un yo que, para llegar al tú, pueda «desdoblarse» presentándose a la vez aquí y allí. Pero esta cuestión no puede tratarse, sin más, manteniéndose en el ámbito de un Ego trascendental que contiene, por definición, los demás egos posibles. En realidad se trata de una cuestión que había sido ya planteada, en aquellos años, en el terreno de la ciencia física, por la teoría de la relatividad, independientemente de Husserl. Einstein, en efecto, estableció las condiciones ideales de un «experimento mental» —condiciones que cabría aproximar, por cierto, a las idealidades postuladas para las esencias husserlianas— al hablar de la relatividad de la simultaneidad entre sucesos observados por un *sujeto-aquí* (yo-aquí) que viaja en un tren en movimiento uniforme, y por un *sujeto-allí* (yo-allí, respecto del viajero) que percibe desde el terraplén tales sucesos (o bien recíprocamente).

La conclusión de Einstein es que no cabe hablar de simultaneidad entre el ego del tren y el ego del terraplén. Sin embargo, su «experimento mental» comienza desdoblado al ego del tren como si él pudiera situarse, a la vez, intencionalmente en el ego del terraplén. H. Bergson —por cierto, otro «pensador judío», como lo eran Einstein y Husserl— en su *Durée et simultanéité*, de 1922, analizó críticamente la experiencia de Einstein demostrando las confusiones que en ella se contienen. Confusiones derivadas precisamente del



supuesto de un sujeto situado en el tren que a la vez ha de estar situado en el terraplén (Einstein respondió a Bergson, sin entrar en el debate, alegando que las observaciones de Bergson eran filosóficas y no científicas; alegación de compromiso, para salir del paso, puesto que la experiencia mental científica de Einstein implicaba ya por sí misma una cuestión filosófica).

Pero ni Einstein ni Bergson tuvieron en cuenta a Husserl; y tampoco Husserl pudo representarse, en el ámbito de un Ego «que contenía todas las posibilidades», la posibilidad de un experimento mental como el de Einstein y la posibilidad de la réplica que Bergson levantó contra este experimento.



Capítulo 6

El Ego trascendental en el materialismo filosófico

§1. Lo que no es E

1. Egos análogos y sujetos homónimos respecto del término Ego

El término Ego (Yo, Io, Je, Ich, I) «juega» en una notable diversidad de contextos lingüísticos de ámbito «personalista» (sin contar con significados equívocos como el que corresponde al término «yo» como designación de una especie de flauta travesera china de doce agujeros). Contextos de ámbito personalista que no son extrínsecos a su significado (como si fueran meramente sobreañadidos a un significado puro «preexistente»), sino que lo determinan intrínsecamente, confiriendo al término Ego la condición de término sincategoremático, porque sólo significa propiamente —al menos en el habla— en conexión con el sujeto personal que lo utiliza y a veces con independencia de su nombre propio. Desde el punto de vista de los millones de sujetos personales que expresan su singularidad personal mediante el término «yo», como pronombre personal, cabría considerar a estos millones de sujetos como homónimos, según



el sentido en que Aristóteles definió la homonimia: «Conjunto de cosas distintas que poseen el mismo nombre» (diríamos, o el mismo «pronombre personal»).

Además, el término «ego» juega en contextos enfático políticos («Yo, el Rey», o bien, «El Estado soy Yo») pero también en contextos enfático religiosos o religiosos-ontológicos («Yo soy el que soy», o bien «Yo soy el camino, la verdad y la vida»).

«Ego» juega también en contextos gnoseológicos («Yo pienso, luego existo») o en contextos gramaticales («Yo es un contenido pleremático de algunas lenguas en las que desempeña el papel de exponente propio de los morfemas extensos con rección heteronexual»).

«Ego» juega también en contextos psicológicos («El Ego ejerce, como principio de la realidad, un control represivo de las tendencias desenfrenadas del Ello»), en contextos jurídicos («Yo acuso», del artículo de Zola en el caso Dreyfus), o en contextos «privados» de la vida cotidiana («Yo» como término exento, respuesta al dueño de la casa que pregunta al desconocido que llama a su puerta: «¿Quién llama?»; con la paradoja de que ese «yo» de la respuesta sigue siendo por sí mismo anónimo, porque millones de personas diferentes, pero homónimas por relación a él, pueden utilizar el mismo término y el dueño de la casa no podría seleccionar alguna salvo que le fuera posible identificarla por contenidos extragramaticales).

Teniendo a la vista tal variedad de acepciones contextuales del término Ego —acepciones que tampoco están enteramente desvinculadas entre sí— podríamos afirmar que constituyen una red de términos análogos de atribución, de proporcionalidad o de desigualdad. Por ello no hará falta extenderse en razonar la conveniencia de segregar aquellas acepciones contextuales que han de ser distinguidas de la concepción del Ego en cuanto Ego trascendental. Segregación necesaria incluso en el supuesto de que casi todas ellas, sino todas, mantengan alguna relación



(analógica, genética) con el propio Ego trascendental, aunque sólo fuera porque todas ellas pudieran ser consideradas en función del Ego trascendental. Tampoco podemos confundir a un organismo unicelular (como pueda serlo el cigoto de un mamífero) con el embrión resultante del desarrollo de este cigoto unicelular en una mórula o en una gástrula, y finalmente en un organismo adulto. El cigoto no implica, por decirlo así, al organismo adulto, pero sin embargo el organismo adulto (en nuestro caso, el Yo trascendental) «implica», a través de la gástrula o de la mórula, el cigoto en las diversas fases de su desarrollo (es decir, en los diversos tipos del Ego categorial).

2. El Ego trascendental no es primum cognitum, ni tampoco ego subjetivo o un conjunto particular de egos

Ante todo, el ego trascendental del materialismo, E, no es un *primum cognitum*, cuyo lugar en el sistema del materialismo pudiese analogarse con el que corresponde al *ego cogito* en el sistema filosófico cartesiano.

Tampoco es un «yo pienso» kantiano, «que acompaña a todas mis representaciones», a la manera como el Ego psíquico puede considerarse «acoplado» oblicuamente a todos los *productos culturales* en los que ha intervenido la mano humana (de modo similar a como el «lugar del fotógrafo» está acoplado a cualquier fotografía de cuyo enfoque y existencia sea responsable). El Ego también está acoplado a muchos *objetos naturales* (como el Himalaya o la Luna de la Astronomía, que sin perjuicio de su realidad objetiva, está siempre vista desde algún observatorio, en el cual figura el Ego de un astrónomo que, sin embargo, no aparecerá en la imagen del satélite).

La necesidad de reconocer en todo objeto la «presencia oblicua» de algún ego (lo que lleva a reconocer el concepto de la *presencia diferencial* del mismo objeto en los diversos egos



subjetivos que los representan, y por tanto, la redefinición de estos objetos como *fenómenos*) es el fundamento del «principio antrópico». Principio que, por nuestra parte, consideramos como un caso particular de un principio zootrópico, del que hablaremos más adelante.

En parecido orden de cosas, el Ego trascendental no ha de ser confundido con un ego subjetivo (S, e_1) ni tampoco, como ya hemos dicho, con la clase formada por el sumatorio lógico de todos los egos subjetivos. Y esto debido a que la intensión (o acervo connotativo) de un ego subjetivo (S, e_1) es muy distinta de la intensión por la que se define E, cuyo acervo connotativo no puede obtenerse de la «acumulación sumatorio-lógica» de egos subjetivos, del mismo modo a como de la acumulación sumatoria de células no resulta el organismo pluricelular, aunque éste se redefina, como lo hizo Haeckel, como un «Estado celular». En efecto, la «anatomía» de este organismo, es decir, el lineamiento de sus partes formales (cabeza, tronco, extremidades, hígado, vísceras, &c.), no está dibujada en cada célula, ni en su acumulación sumatoria, como tampoco la «anatomía» del Ego trascendental está dibujada en cada Ego subjetivo.

La «anatomía» del Ego subjetivo (S), que interviene en Psicología o en Epistemología, tiene como esqueleto la relación S/O, siendo S un sujeto corpóreo y O su «mundo entorno». Conviene tener presente, en cualquier caso, que el llamado Ego psicológico difícilmente puede considerarse como contradistinto del Ego crítico (o epistemológico). Cabría aducir la misma disciplina que Jean Piaget denominó «Epistemología genética», cuyo contenido epistemológico es inseparable de sus contenidos psicológicos. Pero sobre todo habría que tener en cuenta que ya el ego infantil (incluso el sujeto infantil que aún no ha desarrollado un ego) establece una distinción entre los objetos reales y los aparentes y, en consecuencia, ejercita «espontaneamente» una crítica muy anterior a la que hayan



podido instaurar los grandes escépticos de la historia de la llamada «Teoría del conocimiento», que no hace sino reexponer, generalizándolas, las críticas espontáneas del ego infantil.

Pero la oposición S/O —fundada en la interpretación de S como elemento de una clase lógica sumatoria de sujetos, cada uno de los cuales aparece enfrentado a un O, o «mundo entorno»—, utilizada como criterio constitutivo de la teoría del conocimiento, conduce a caminos sin salidas. A saber: el camino de la *representación* de O en S, y el camino de la *proyección* de S en O. Caminos que obligan a retrotraerse más atrás del fundamento (S/O), y a triturar sus elementos sustantivados S en $(S_1, S_2, S_3, \dots S_n)$ y O en $(O_1, O_2, O_3, \dots O_n)$, y a transformar el dualismo S/O en una red de relaciones del tipo $(S_1/O_1, S_2/O_2, \dots)$.

Concluimos por ello que la oposición (S/O) no puede tomarse como referencia para llevar a cabo un «análisis» de la oposición (E/M_i), si es que tanto S, como O, han de ser considerados sólo como «fragmentos» de una red $(S_1/O_1, S_2/O_2, \dots)$, que está estructurada según «su propia anatomía».

En particular, cuando los círculos, constituidos por esas diversas redes, se mantienen como redes correspondientes a dominios particulares de diferente extensión (a «regiones» de la realidad cultural, cada vez más extensas, como pudieran serlo la región «cultura mesopotámica», o la región «cultura egipcia», o la región «cultura helénica», o la región «cultura cristiana»). Respecto de tales «regiones» el Ego trascendental aparece como un límite en el que convergen los procesos de «ampliación del mundo» que hayan podido incubarse en esas regiones o en otras análogas. Un límite que identificamos con M_p, es decir, con un Mundo que dejará de ser un «mundo entorno» (un *Umwelt*, de Uexküll) para convertirse en un Universo dotado de unicidad, al cual corresponde E, que también dejará de ser un ego subjetivo o categorial para asumir el papel de un Ego trascendental.



3. *El Ego trascendental no es un primum ontologicum*

Pero tampoco E, el Ego trascendental del materialismo filosófico es un *summum ontológico* (un primum ontológico) ya fuera trascendente al Universo (como Yahvé), ya fuera inmanente a este Universo, como el Yo de la teoría de Fichte (o como la «Mente» de la *Fenomenología* de Hegel —*tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*— o como la *Conciencia pensante* de la *Dialéctica de la Naturaleza* de Engels).

El Ego trascendental del materialismo, E, no es el Dios del Sinaí del Antiguo Testamento, ni es el Espíritu absoluto del idealismo, ni es la «floración más alta de la Naturaleza» del materialismo monista («una floración suprema que aunque un día desapareciera de la Tierra, volvería necesariamente a brotar en otro lugar y en otro tiempo»).

§2. El puesto de E en el sistema del materialismo filosófico

1. *La función del Ego trascendental en el sistema del materialismo*

El «esqueleto» o «esquema» del sistema del materialismo filosófico, podría considerarse constituido sobre las seis ideas cardinales simbolizadas por los signos $\{M_1, M_2, M_3, M_i, E, M\}$, que a su vez se reagrupan en los siguientes tres «dominios» $\{M_i, E, M\}$.

Al Ego trascendental E le corresponde, en este sistema, la función de totalización de M_1, M_2, M_3 en M_i (como coextensiva o igual a él) y, a su través, la función de «eslabón» entre M_i (objetivo de la Ontología especial) y M (objetivo de la Ontología general).

Ni siquiera cabría considerar propiamente como si se tratase de dos funciones, la función de totalización de M_i , por un lado,



y por el otro la función de nexo o eslabón de M_i con M . Porque ello podría sugerir que M (la Materia ontológico general) está ya dada previamente a M_i , «a falta» de establecer el nexo o eslabón entre M_i y M . Pero M no es una Idea que pueda considerarse dada previamente a M_i , lo que equivaldría a decir, o a suponer, que M_i constituye una realidad autocontenida o totalizada sustancialmente, al margen de M . Estas «dos funciones» de E se reducen en realidad a una misma función, que se despliega en dos fases, dialécticamente implicadas en un «proceso circular».

La función de totalización de los géneros de materialidad M_1 , M_2 , M_3 , totalización lógica que constituye la idea de M_i (correspondientemente, la idea de Universo visible y tangible, como campo de la filosofía), en la medida en que implica la finitud, no podría tener lugar (no podría «consumarse») al margen de la operación lógica de construcción de su «complemento lógico» (de la clase negativa o complementaria $\overline{M_i}$). Operación que nos conduce a la idea extensional de lo que no es M_i ; por tanto, a una idea que no tiene por qué interpretarse como la clase vacía (la nada, o el no ser de los atomistas), sino como una denominación de una realidad indefinida (o infinita) que tampoco excluye enteramente, desde una perspectiva intensional, a la integridad de los contenidos intensionales de M_i . De modo análogo a como la clase lógica de los In-vertebrados (\overline{V}), en cuanto clase complementaria o negativa de la clase (o reunión de clases) de los Vertebrados (V), tampoco es la clase vacía, ni excluye enteramente a la integridad de los contenidos intensionales de la clase de los vertebrados. No solamente hay conceptos comunes a los vertebrados e invertebrados (por ejemplo, la estructura celular), sino también contenidos especiales específicos, que no afectan a la totalidad de la clase negativo-complementaria (como puedan serlo la posesión de un sistema nervioso), y acaso tampoco a la totalidad de la clase positiva (como pueda serlo la posesión de alas o de ojos).



2. Sobre un uso heterodoxo, pero útil, de la Lógica de clases

Las relaciones entre una clase positiva y su complementaria extensional, pueden ir referidas a un «universo del discurso» (=1), suficientemente delimitado. En el ejemplo zoológico que acabamos de utilizar (el de la clase lógica de los vertebrados y el de la clase lógica de los invertebrados, clases que en la taxonomía zoológica también reciben la denominación de tipos o de subtipos) como universo del discurso suele tomarse el «reino animal» de Linneo. De este modo, en relación con él, podrá escribirse: $V \cup \bar{V} = 1$.

Pero esta situación no es equiparable al caso en el cual no cabe delimitar previamente un universo del discurso, capaz de englobar por conceptos genéricos o específicos, a las clases positivas y a sus complementarias. Atribuir a Ideas trascendentales tales como «Materia» o «Ser» el papel de universo del discurso, no tendría más alcance que el de una mera petición de principio, porque ese universo del discurso, como clase universal = 1, sólo podría formarse a partir de M_1 y de M (que, por definición, es indefinida o infinita).

Sin embargo, y sin perjuicio de estas diferencias, lo cierto es que la consideración de las mismas corrobora en nuestro caso la pertinencia de la utilización, en su límite dialéctico, de la Lógica de clases. En efecto, esta utilización, lejos de enmascarar las diferencias, sirve para ponerlas aún más de manifiesto.

3. Estructura antrópica de M_i

El *Hombre mensurante* de Protágoras (al menos en la interpretación de Sexto Empírico, I, XXXII) asume ya funciones de Ego trascendental, porque el Ego antrópico, medida de todas las cosas, no es un sujeto pasivo, sino activo. Ante todo no cabe totalizar a M_1 (a partir de M_1 , M_2 , M_3 o de cualquier



otro conjunto de partes definidas según criterios diferentes) al margen de E, como si M_i fuese una totalidad finita dada por sí misma, al modo de la «Naturaleza» de Aristóteles, en cuanto «conjunto de cosas que se mueven». Una totalidad que E, es decir, la «mente humana» (el *νοῦς παθητικός*), «haciéndose en cierto modo idéntico a todas las cosas», se limitara a reproducir o reflejar, como en un espejo («especulativamente»).

Pero, a su vez, la operación «totalización de M_i », atribuida a E, no podría tener lugar al margen de la formación de la clase complementaria ($-M_i = M$). Una «clase» M que, sin confundirse con M_i , tampoco tiene que entenderse como su negatividad pura (como el No ser). Puede también entenderse, por el contrario, como una realidad múltiple, muchos de cuyos contenidos cabría considerar como presentes también en M_i .

Lo que se quiere decir es que M_i , totalizado por E (como reunión de M_1 , M_2 , M_3) cuando es considerado desde M, su «clase complementaria», dejará de ser una totalidad integral, es decir, una *totalización de la integridad de los contenidos reales de M_i* . Una tal totalización *ad integrum* sólo podría tener sentido si M_i fuese un Mundo o Esfera absoluta autocontenida. Pero M_i se nos manifiesta como la «parte de M» *filtrándose* a través de E, en la medida en que este E, en cuanto sujeto operatorio lógico (resultante de la interacción, armónica o polémica, de miles de sujetos operatorios interconectados en el curso histórico y social) mantiene la condición de sujeto corpóreo, porque sólo los sujetos corpóreos pueden interaccionar. Una condición que, por lo demás, comparte con otros cuerpos, incluso operatorios, como puedan serlo los cuerpos de los animales (en la medida en que ellos también puedan considerarse como sujetos operatorios enfrentados a su mundo entorno).

En tal caso, difícilmente podría considerarse el análisis de M_i como «equitativo». Los géneros de materialidad no son componentes del Universo dados en proporción equivalente: se diría que M_2 alcanza, en el «mapamundi» de M_i , una



proporción desmesurada cuando se tiene en cuenta que el «tapiz segundogenérico» del Universo sólo afecta a una capa muy fina de la biosfera terrestre (la Astrobiología todavía no ha demostrado la existencia del campo de sus investigaciones). Una capa completamente insignificante en extensión espacial, si se la considera en relación con las inmensas regiones galácticas e intergalácticas contenidas en M_1 .

Sin embargo, la desmesura del Género M_2 , al figurar como un término más de la enumeración ternaria, no tiene nada que ver con algún privilegio concedido a M_2 (o al Ego) en este Universo. Un privilegio que diera a M_1 , por ejemplo, la consideración de «región más noble», o de «fin más elevado» (en la tradición cristiana el hombre está en la jerarquía cósmica, por encima de los ángeles).

La «desmesura» de M_2 podría explicarse simplemente por motivos de perspectiva, a saber, por la circunstancia de que M_2 es el Género de materialidad que está más próximo al sujeto operatorio que «organiza» desde su ámbito el Universo como M_1 .

Mediante la metáfora del «filtro» de M a través de E , se dice también que la morfología de los contenidos de M_1 (en sus distintos géneros de materialidad) no ha de entenderse como absoluta, sino como determinada en función de los otros contenidos dados a su escala, que en nuestro caso es la escala antrópica (o la escala zootrópica). En este sentido hablamos de la estructura antrópica (o zootrópica) de M_1 , recogiendo una concepción que, procedente de Protágoras, toda una escuela de físicos actuales (inspirados en las llamadas ecuaciones adimensionales de Dirac, como Brandon Carter, Barrow, &c.) han desarrollado ampliamente, y muchas veces (a propósito de la llamada interpretación fuerte del principio antrópico) al modo de una metafísica antropocéntrica que llega a alcanzar límites delirantes (nos referimos, sobre todo, a la teoría del Punto Omega de Tipler, en su *Física de la inmortalidad*).



Sin embargo no estará de más constatar que el antropocentrismo metafísico al modo de Tipler (y, en general, de los defensores de la llamada «versión fuerte» del principio antrópico: el Universo ha de poseer las propiedades necesarias para permitir que en alguna fase de su historia se desarrolle la vida) fue expresada de un modo acaso más sobrio, pero no por ello menos contundente, por Federico Engels en el texto que ya hemos citado de su *Dialéctica de la Naturaleza*. Hay que afirmar por tanto que el materialismo dialéctico (cuyos componentes monistas han sido muchas veces subrayados) asumió de hecho el principio antrópico fuerte, y no solamente en el terreno de la teoría, sino de la práctica tecnológica, política y moral (nos referimos al «humanismo comunista» y al interés constante de los soviéticos por la exploración de la posibilidad de vida y de vida inteligente en las galaxias).

Ahora bien: hay que tener en cuenta, según lo que hemos dicho, que E «añade» a los géneros de materialidad $\{M_1, M_2, M_3\}$ no sólo su totalización en M_1 (M_1, M_2, M_3), sino también, a través de M , la «conexión antrópica» de M_1 con M . Por ello la tesis materialista de la estructura antrópica del Universo (M_1) está a mil leguas del antropocentrismo. El hombre, por su condición de sujeto corpóreo operatorio, es un cuerpo entre los demás cuerpos. No es el sujeto que, al modo del idealismo kantiano, actúa como un *dator formarum*, conformando los contenidos del Mundo. Ni tampoco el Mundo es una totalidad que, desde el principio, esté orientada a la aparición de la forma humana (como sostiene el «principio antrópico fuerte»).

El principio antrópico, mantenido en los límites más estrictos, podría seguir considerándose como una versión del «principio de Protágoras», a saber, aquel según el cual el hombre no es presentado como medida de todas las cosas, sino como unidad de medida de todos los cuerpos (vd. TCC, tomo IV, pág. 1206). Desde este punto de vista, el principio antrópico no encierra ninguna «teleología cósmica». Su



fundamento no es otro sino el de la codeterminación de unas morfologías del Mundo.

El «principio de Protágoras» («El hombre es la medida de todas las cosas»), interpretado como reconocimiento de la estructura antrópica (zootrópica) del Universo, constituye al mismo tiempo la única forma de liberar a la filosofía natural materialista de su tendencia al reduccionismo descendente, sin por ello acudir al holismo (a un holismo que contiene una reducción ascendente similar a la que está implicada en el principio antrópico fuerte).

En efecto, sólo presuponiendo el principio de Protágoras, en su forma estricta, cabe aplicar el principio de *anamórfosis* en el momento de dar cuenta de la morfogénesis de los organismos vivientes. El análisis reductivo (descendente) descompone a los organismos vivientes en macromoléculas y en moléculas de C, N, Na, H, &c., y continúa su análisis hasta llegar a los componentes subatómicos (protones, neutrones, quarks...). Todos ellos, contenidos en M_1 , que obligan, por tanto, a llevar a cabo la reducción ascendente obediente a la regla «todo es Química», al progressus de tales partes elementales a las células, a los organismos pluricelulares y a las sociedades de organismos. Es decir, al redefinir la célula (y los organismos, y las sociedades de organismos) como sistemas químicos muy complejos en equilibrio metaestable, en relación con sus entornos respectivos.

Ahora bien: únicamente cuando concebimos a las macromoléculas, moléculas, átomos, quarks, &c., como «unidades antrópicas» y no absolutas, podremos hacer uso del principio de *anamórfosis*. El análisis químico de una célula no nos conduce en modo alguno a elementos químicos o físicos que tuvieran la condición de primeros o absolutos. Y ello sencillamente porque el postulado de tales elementos absolutos es puramente metafísico. No existen tales elementos absolutos, que sólo son unidades obtenidas a partir de las «filtradas» de M a



través de E (como sujeto operatorio). Morfologías tras las cuales (y por tanto tras los elementos que en ellas hayamos podido determinar) actúan las fuerzas y realidades materiales que sean necesarias para dar cuenta de la organización de la vida.

4. Los Géneros de materialidad y la Materia ontológico general como pluralidades discontinuas

En cualquier caso, los componentes ecualizados (o de cualquier otra índole) que quepa reconocer entre M_i y M , no tienen por qué ser pensados a escala de género de materialidad ontológico especial. Estos géneros sólo son el resultado de una clasificación llevada a cabo por E, de los contenidos materiales dados en M_i ; pero estos contenidos, sin perjuicio de su género común, no sólo son muy heterogéneos, sino discontinuos por muchos de sus «puntos». De hecho, prácticamente no es posible determinar ningún componente ecualizado de M_i y M , al menos desde una perspectiva positiva y no meramente especulativa, puesto que no tenemos acceso operatorio alguno a los contenidos de M ; lo que no significa que carezca de todo sentido atribuir a M algunas características de M_i , aún cuando no podamos conceptualizarlas positivamente.

Por ejemplo, en M_1 cabe hablar de una discontinuidad, ruptura o solución de continuidad entre los minerales cristalizados y los organismos pluricelulares (sin perjuicio de las involuciones de unos y otros, como puedan serlo los cristales de calcita que segregan y controlan los erizos de mar); en M_2 hay discontinuidades y rupturas no sólo entre los diversos sujetos egoiformes de distintas o de la misma especie, sino que también hay soluciones de continuidad entre los conglomerados segundogenéricos de un mismo «sujeto globular» (pongamos por caso, las discontinuidades entre los *complejos inconscientes* de un individuo, o las discontinuidades entre sus fantasías monstruosas y sus proyectos racionales); en M_3 hay discontinuidades e



inconmensurabilidades entre dominios aritméticos y geométricos, o entre los mismos dominios aritméticos o geométricos (la primera inconmensurabilidad de la que tenemos noticia, advertida por los pitagóricos, fue la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado y de su lado: sobre esta discontinuidad habría forjado Platón su doctrina de la *symploké*).

La discontinuidad en M_i , por tanto, no se reduce únicamente a la discontinuidad entre los Géneros taxonómicos de materialidad, en tanto estos Géneros, en gran medida, son campos *cerrados* en sí mismos (las composiciones o divisiones de los contenidos de M_1 siempre nos remiten a contenidos de M_1 ; las composiciones o divisiones de los contenidos de M_2 siempre nos remiten a contenidos de M_2 ; y la composiciones o divisiones de los contenidos de M_3 siempre nos remiten a contenidos de M_3). Y también campos *aislados*, porque no podemos pasar de M_1 a M_2 o a M_3 , y de M_2 a M_3 , aunque constatemos involucraciones constantes entre ellos.

Pero la discontinuidad en M_i se constata también entre los diversos contenidos pertenecientes a M_i , entre los pertenecientes a M_2 y entre los que pertenecen a M_3 .

Concluimos: E es, en cuanto actúa a través de un sujeto operatorio, la «conciencia filosófica», que reúne en la unidad del Mundo (M_i) a $M_1 \cup M_2 \cup M_3$, a título de Géneros supremos de materialidad, de los que se compone el Universo. Esta totalización, es decir, M_i , es resultado de una «operación» (*totatio*) que no podría considerarse ultimada al margen del enfrentamiento del Universo M_i «finito e ilimitado», con lo que no es él, es decir, M , como idea negativa en el terreno gnoseológico. Pero no negativa a título de No ser (ni siquiera de su versión como espacio vacío infinito), puesto que ella es «materialidad ontológica positiva» y no meramente abstracta (al modo como lo es materia prima, inmanente al universo, de Aristóteles), es decir, una materialidad trascendental, una materialidad ontológico general.



José Manuel Rodríguez Pardo ha formulado, por contraposición, con gran precisión, la relación que el materialismo filosófico establece entre E, M_i y M, y mediante la cual se redefine el sistema del materialismo filosófico: «Si se identifica E, el Ego trascendental, con la “conciencia”, sin más, y se supone que M, la materia ontológica general, junto con E, son constituidos por medio de los tres géneros de materialidad (M_i , el mundo de las formas) se está convirtiendo M en la materia prima aristotélica, a la que se le yuxtapone una forma por medio de un ego al que se convierte en una suerte de dator formarum escolástico-kantiano» (véase su artículo «Noetología, la ciencia que se busca», *El Catoblepas*, enero 2009).

§3. El significado del ego para la filosofía en sentido estricto

1. El «Ego individual» como «tribunal de la razón», en general, y de la filosofía en particular

Desde la perspectiva del idealismo o del espiritualismo, en sus distintas versiones (San Agustín, Descartes, Berkeley, Kant, Fichte, Husserl...), el significado del Ego para la filosofía es bien claro: el propio de un núcleo, principio o clave de la filosofía misma, en lo que esta tiene de «conciencia racional del Universo». Desde el idealismo no será posible hablar de filosofía —o de conciencia filosófica— al margen del ego, y aún del Ego trascendental. La llamada «conciencia filosófica crítica» se sobreentiende, ante todo, como crítica ejercida desde un Ego en función de «tribunal supremo» de la razón, al margen de cualquier autoridad externa, dogmática, política o religiosa. El ego cogito cartesiano es la fórmula que mejor expresa el papel del Ego en filosofía idealista. Asimismo, la «conciencia ética», en cuanto principio de la filosofía moral que establece el imperativo categórico como ley universal, se



concibe en función de un Ego autónoma individual, libre de cualquier mandato heteronómico coactivo.

La versión psicologista, más influyente, de esta teoría del significado del Ego en filosofía la encontramos sin duda en la figura de los «librepensadores», que tomaron como modelo o canon a *les philosophes* de la Ilustración, en el siglo XVIII, y a los «filósofos racionalistas» del siglo XIX (hasta que comenzó a expandirse la denominación «intelectuales») y aún en el siglo XX.

El «librepensador» se autodefine, en efecto, como un ego individual, como un «ciudadano» «libre de prejuicios». Un ego que, aunque no es necesariamente egoísta e individualista, «piensa por sí mismo», juzga por sí mismo, «en conciencia», erigida en tribunal supremo de la razón y fundamento o elemento de toda sociedad democrática. La pedagogía característica de estas sociedades democráticas va orientada también a formar a los niños y adolescentes en la «autoestima de su ego independiente», estimulando su «capacidad crítica para formar opiniones» y tomar decisiones propias y «liberándolo» de cualquier imposición de la que pudiera sospecharse que procede del exterior de su ego.

2. El principio del «Ego individual librepensador» como «petición de principio»

Desde la perspectiva del materialismo filosófico habrá que comenzar reconociendo al idealismo que el significado que atribuye al ego en filosofía no es en modo alguno gratuito sino que tiene fuentes o fundamentos reales. Lo que no quiere decir que interpretemos del mismo modo las fuentes o fundamentos que el propio idealismo propone, y que no son otras sino las del supuesto ego librepensador, autoproclamado como núcleo, primer principio o clave de la conciencia filosófica.



Diríamos que el idealismo fundamenta el papel atribuido al ego en filosofía mediante una flagrante petición de principio. O, si se prefiere, mediante un decreto irrevocable, porque supone que la fuente de donde mana el significado filosófico del ego es el ego mismo, el ser mismo del ego en cuanto manantial inagotable de la conciencia filosófica: «*ego cogito, ergo sum*».

Ahora bien: rechazar semejante fundamentación no es lo mismo que rechazar lo que trata de ser fundamentado, a saber, el papel que haya que reconocer al ego como clave de la conciencia filosófica en cuanto conciencia racional del Universo.

3. Fundamento materialista de los papeles atribuidos al Ego en filosofía

Desde el punto de vista del materialismo filosófico las fuentes de las que mana el significado del ego, en general, como centro indudable de la racionalidad crítica propia de la filosofía, no brota del «ser» mismo del ego, sino de otras fuentes, en cuya confluencia se habría configurado el ego mismo:

A) La primera fuente —que no cabe confundir formalmente con el Ego— sería la que emana de la racionalidad tecnológica («radial»). Racionalidad que brota de las manipulaciones de los sujetos operatorios sobre las realidades objetivas (palos, sílex, metales, fuego...) en tanto que susceptibles de ser «descompuestos y recompuestos», no ya por un ego, pero sí por un sujeto egoiforme precursor, que todavía acaso no ha alcanzado la estructura de un ego. Puede ser un vertebrado no humano (un castor construyendo sus diques), puede ser un sujeto humano actuando junto con otros sujetos, pero de forma que su cooperación no asuma la forma de un ego, sino por ejemplo la forma del *do kamo* de los canacos.

En cualquier caso, la racionalidad tecnológica desplegada por los sujetos humanos (egoiformes o dotados ya de



egos institucionalizados) puede dar lugar a construcciones racionales mitopoiéticas, que no habrán de confundirse con las concepciones filosóficas, aún cuando los antropólogos suelen, sin más, clasificarlas en sus tratados como «filosofía». Entre los capítulos destinados a describir la cultura de una sociedad preestatal, suele figurar también un capítulo dedicado a describir la «filosofía» de esa sociedad preestatal (al lado de la descripción de su indumentaria, su sistema de parentesco, las formas de sus viviendas, de sus cultivos, o la estructura de sus danzas).

De este modo, la idea de un demiurgo sobrehumano (a veces un demonio, otras veces un dios), que se encuentra en la práctica totalidad de las «sociedades preestatales» (y también, desde luego, en las civilizadas), será considerado como un elemento importante de «la filosofía de las sociedades primitivas».

Pero semejante consideración deriva de la brocha gorda que borra toda línea fronteriza entre las construcciones mitopoiéticas y la filosofía.

El demiurgo mitopoiético no es, en modo alguno, un «producto filosófico», aunque su descripción se contenga en el capítulo «filosofía del primitivo». El demiurgo es precisamente un «producto mitopoiético» propio de las sociedades salvajes o bárbaras. En realidad, es un automatismo metafórico, racional, sin duda, resultante de la aplicación a las morfologías u objetos naturales (como pueda serlo el arco iris o la bóveda celeste tachonada de estrellas) de los esquemas ordinarios utilizados en la explicación de las morfologías u objetos artificiales (tales como el arco de flechas o el techado de una cabaña). Pero mientras que el antropomorfismo causal es obligado en la explicación de los objetos artificiales, el antropomorfismo puede considerarse, cuando es aceptado ingenuamente (acríticamente), como resultado de un automatismo delirante aplicado a la explicación de los objetos naturales. Ante el objeto «arco» ponemos a su fabricante; ante el techado de una cabaña, y de la cabaña misma,



ponemos al constructor, o al tejedor del armazón. Pero no por transferir «racionalmente», desde luego (por analogía metafórica) el esquema del demiurgo real, en la obra técnica o artificial, al demiurgo corpóreo imaginario, en el «producto natural», estamos razonando filosóficamente (en las «sociedades industriales» todavía sigue viva la concepción de Dios como demiurgo divino, denominado «Gran arquitecto» o «Gran relojero»; pero esta concepción, propia de la «filosofía vulgar», está más cerca de la mitología que de la filosofía estricta).

Nada hay allí de racionalidad crítica o filosófica: se trata de una racionalidad casi siempre acrítica, ingenua (por su confianza en el «razonamiento»), mitológica, y por así decir, salvaje (con todos los respetos debidos a Lévi-Strauss).

El «salvaje pigmeo» cuando interpreta el arco iris como el arco de un dios cazador de la selva, que lanza con él los rayos de la tormenta, está sin duda procediendo racionalmente, pero no filosóficamente. Todo lo contrario. Sin duda, al introducir la mítica figura del dios cazador, el salvaje pigmeo logra establecer una metáfora racional, por cuanto ofrece una «proporción entre dos razones», a saber: el arco del cazador : cazador :: arco iris : dios cazador. Pero esta proporción se mantiene de un modo acrítico e ingenuo, porque el dios cazador no está dado como término «propio» de la relación o razón con el arco iris, sino que brota de la misma relación imaginaria (remitiré al análisis más detallado de esta metáfora del dios arquero que figura en el prólogo a *Metodología del pensamiento mágico*, de Eugenio Trias, Barcelona 1970, págs. 12-22).

Para poder hablar de pensamiento filosófico, refiriéndonos al demiurgo, es preciso eliminar críticamente la corporeidad del propio sujeto demiúrgico. Es lo que hizo Anaxágoras con su Nous o lo que hizo Platón con su demiurgo en el *Timeo*.

Ahora bien: es cierto que al suprimir la corporeidad al sujeto corpóreo demiúrgico, el demiurgo podrá ser situado *fuera* de



cualquier dominio concreto, más allá de cualquier taller en el que puedan trabajar los demiurgos o artífices reales. Es decir, ya podrá ser «Demiurgo del Mundo» en su totalidad cósmica (como es el caso del *Nous* de Anaxágoras o del Demiurgo del *Timeo*). Y en consecuencia, el demiurgo cósmico comenzará a poder ser considerado como una idea filosófica. Sin embargo esta Idea habría que retirarla inmediatamente (desde el punto de vista del materialismo) y no ya tanto por la condición incorpórea de su subjetividad, sino por la condición cósmica total de la «obra» que se le atribuye. Porque esta «obra» ya no es una cabaña o un arco iris, sino la organización del Mundo como totalidad.

En todo caso, justamente en el mismo momento en el cual el demiurgo cósmico comienza a alcanzar una dimensión filosófica (en cuanto va referido al Mundo total y no a un dominio doméstico suyo) pierde esa condición, la corporeidad, que sin embargo habría sido imprescindible para que un sujeto pueda ser demiurgo cósmico. Un demiurgo incorpóreo es un contrasentido, una entidad metafísica, una mera «imagen poética». Que además tendrá que desaparecer de cualquier escenario en la medida en la cual se reconozca que no puede ser representable por ninguna imagen. La filosofía, a diferencia de la imaginación mitopoiética del arte, es iconoclasta.

Por ello, ni el *Nous* de Anaxágoras ni el Demiurgo de Platón pueden ser considerados como Ideas filosóficas maduras. A lo sumo, son ideas a medio camino (que aún no se han delimitado o replegado adecuadamente), mitos metafísicos interesantes, pasos mediante los cuales el Ego, en cuanto sujeto corpóreo, desborda los dominios (categoriales) de la tecnología y se hace capaz de percibir críticamente sus límites, cuando se decide a retirar sus propias construcciones metafísicas.

B) La segunda fuente de la racionalidad del sujeto egoiforme brota no ya del contacto del sujeto con la realidad tecnológica radial, sino de la conexión del sujeto con conjuntos o grupos



de sujetos, es decir, de lo que llamamos la realidad «circular» o «angular» del espacio antropológico (lo que no quiere decir que esta racionalidad brote del «interior» de cada sujeto egoiforme).

La racionalidad angular o radial (que intersecta con la llamada «inteligencia social») tienen contenidos y ritmos distintos de la racionalidad técnica o tecnológica. Pero su importancia no es menor en el proceso del desarrollo del ego hacia el ego trascendental. De ella saldrán las instituciones *circulares* — las formas de parentesco, las instituciones políticas, la práctica de coaliciones, &c.— y las *angulares*, que darán lugar a las instituciones de las religiones primarias y secundarias, siempre mantenidas a distancia de la teología natural de los demiurgos (con los cuales, sin embargo, tomarán muy pronto contacto).

4. *El doble camino hacia la filosofía*

El camino hacia la filosofía (hacia la «conciencia filosófica») se abrirá en los momentos en los cuales los cursos o desarrollos de la racionalidad técnica y de la racionalidad social o política, puedan confluir en confrontaciones generalmente turbulentas, en la cual los egos institucionales pueda ser desbordados y transformados en las diversas formas del ego trascendental.

Cabría distinguir dos modos antagónicos, pero no por ello divergentes, de tener lugar estas transformaciones:

a) El primer modo tendría un signo negativo: la transformación del ego institucional categorial en ego trascendental se orientaría ahora hacia una renuncia a los horizontes abiertos por las confluencias de los diversos tipos de racionalidad. La liberación de determinadas categorías llevará hacia el escepticismo, que es sin duda una forma de filosofía, en su sentido negativo. Algunos consideran esta forma de conciencia filosófica como la forma más madura de la filosofía,



y otros, como Paul Radin, la consideran como la forma más primitiva (*El hombre primitivo como filósofo*, Eudeba, Buenos Aires 1960). No entraremos aquí en la cuestión. Tan solo señalaremos hasta qué punto el escepticismo no es una sabiduría terminal, sino cómo él nos pone en el gran peligro que expone al ego en su caída en el fideísmo, en el fanatismo o en el fundamentalismo.

b) El segundo modo que puede seguir el curso de la transformación del ego en ego trascendental, en virtud de la confluencia de sus fuentes, es un modo de signo positivo. Porque ahora el ego no se vuelve «de espaldas» a la realidad, sino que «le da la cara» e intenta «comprenderla» en su totalidad. Y no tanto porque llegue a convencerse de que ha penetrado «en su último fondo». Será suficiente que se crea capaz de levantar un «mapamundi» de esta realidad, orientado más que a fingir que en él se aclaran todos los enigmas del Universo, a representar los lugares del mapa en los cuales los enigmas se delimitan como grietas o como agujeros que rasgan la superficie del propio mapa.

Ahora bien: la lenta y sinuosa evolución del ego (de los egos) hacia el Ego trascendental, que consideramos entrelazado con la filosofía materialista, no podría tener lugar como un proceso individual, sino como un proceso histórico y colectivo de desarrollo de la racionalidad tecnológica y político social, en confluencia o realimentación mutua. Una realimentación tal que permita la ampliación sucesiva de los dominios particulares (tecnológicos o políticos) del Ego, ampliación que determinará los enfrentamientos mutuos.

No es necesario suponer que el ego trascendental requiera el postulado «aureolar» de una cultura universal dotada de unicidad. Es suficiente que el ego filosófico presuponga la unicidad del mundo real (finito) y la unicidad de alguna cultura o conjunto de instituciones que se manifiestan como dotadas de mayor potencia que las demás.



5. *Las «organizaciones totalizadoras» y el proceso de desarrollo del Ego como Ego trascendental*

En cualquier caso, la transformación del Ego categorial en Ego trascendental no podría ser concebida como un proceso que pudiese afectar a un sujeto egoiforme individual, capaz de evolucionar o madurar psicológicamente desde un estado zoológico infantil hasta un estado adulto de plenitud. Por tanto, tampoco cabría fingir que alcanzamos el Ego trascendental como resultado de alguna «meditación cartesiana» intemporal o ahistórica, que nos lleve internamente desde el Ego psicológico natural hasta el Ego trascendental.

La transformación de los egos individuales, en la medida en que están determinados por la evolución de la comunidad de egos de la que forman parte, y en la medida en la que la evolución de esta comunidad de egos, en conflicto con otras comunidades, sólo puede tener lugar en función de la ampliación de los mundos entorno de cada comunidad en evolución, sólo podrá concebirse dentro del proceso de transformación de alguna «organización» totalizadora en cuyo seno los sujetos individuales se transforman a su vez.

El desarrollo de esas organizaciones totalizadoras no tiene por qué entenderse como un proceso de reabsorción de los sujetos individuales en su seno, sino precisamente como un proceso de diferenciación de esos sujetos individuales, en su capacidad crítica. Una «organización totalizadora» en cuyo proceso tiene lugar el desarrollo del ego trascendental y, con él, el de la conciencia filosófica, carece por sí misma de conciencia, y sólo la adquiere a través de los sujetos individuales que puedan ir diferenciándose en ella, en un grado que jamás podrá rebasar el nivel de evolución de la organización totalizadora en cuyo seno se diferencian.



La idea de una organización totalizadora como «placenta» a partir de la cual podrán formarse los sujetos egoiformes capaces de alcanzar una conciencia filosófica (correspondientemente: una conciencia científica, artística, política...) alude principalmente a la unicidad de la totalidad vinculada a su universalidad. La totalización parcial lograda en una región delimitada por una sociedad política o religiosa, no es una organización totalizadora, aunque pueda representar un paso hacia ella.

Cuando definimos a la filosofía como el proyecto de levantar un mapamundi (y no olvidamos que Anaximandro de Mileto figura como el primer pensador que hizo un mapa del Mundo), no pensamos en mapas parciales (en las «concepciones del mundo» propias de una cultura determinada) sino en un mapamundi en el cual estén representados también todos los mapas parciales. Por ello el mapamundi exige la unicidad.

Unicidad que debe disputar, por tanto, a otros proyectos de mapas del mundo que hayan podido formarse a su vez a partir de otras organizaciones totalizadoras. Pero el proyecto de un mapamundi filosófico no puede surgir de los sujetos individuales aislados, entregados a sus «meditaciones cartesianas», sino sólo en la medida en la cual estos sujetos que dibujan el mapa se reconocen inmersos y elevados al nivel de la organización totalizadora que haya podido ampliar el mundo entorno de partida hasta alcanzar el Mundo total. El Mundo que contiene a todos los mundos particulares posibles. El Mundo desde el cual la conciencia filosófica sabe que el Universo en el que vivimos es único, singular e irrepetible.

La idea de una organización totalizadora, como presupuesto para la constitución de una conciencia filosófica mediante la «identificación» del ego con ella, figura de un modo ya no puramente embrionario en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (Ciencia Nueva, Madrid 1970, aunque el texto fue entregado a la editorial en 1968, págs. 29 a 59 y nota 49).



Si hay alguna diferencia notable (que la hay) entre la idea de organización totalizadora expuesta en el año 1968 y la que ahora se expone, casi cincuenta años después, esta diferencia afectaría sobre todo a la consideración que allí se hacía de la Iglesia católica como modelo, *entre otros*, de organización totalizadora en cuyo seno maduró la filosofía cristiana — puesto que la Iglesia católica se citaba allí en ese sentido, el de una organización totalizadora «distributiva o parcial»— que consistiría frente a la consideración ahistórica de la Iglesia católica por la que se acentúa el carácter trascendental (y no sólo particular o epocal) que para el desarrollo de la filosofía tiene la filosofía cristiana, madurada en el seno de la Iglesia católica, como organización totalizadora.

La filosofía cristiana no habría sido acaso ni siquiera filosofía (Feuerbach subrayaba la contradicción de la expresión «filosofía cristiana», comparándola con la contradicción contenida en la expresión «burgués gentilhombre», que no era ni burgués ni gentilhombre). Habría sido otra cosa, por ejemplo, Teología dogmática (su Teología natural sí que era filosófica, como heredera de la Teología de Aristóteles). Pero precisamente la Teología dogmática cristiana —por su creacionismo, por el dogma de la Trinidad y por los dogmas «materialistas» de la Encarnación y de la Eucaristía— es la que habría determinado la verdadera «revolución copernicana» de la filosofía antigua, es decir, la transformación de la filosofía griega mediante la cual definimos a la filosofía moderna (ya sea en su dirección idealista, ya sea en su dirección materialista).

Con esto queremos decir que la llamada «filosofía moderna», y sobre todo la filosofía crítica (Descartes, Berkeley, Kant, Fichte, Hegel...) no podría entenderse, al modo como la entendió la Ilustración o la teoría del «Renacimiento» (de Burckhardt) como «vuelta a la Antigüedad griega», como una filosofía derivada de la ruptura-liberación del cristianismo, sino, por el contrario, como una inversión del propio cristianismo,



pero enteramente determinada por la misma revolución a la que el cristianismo habría sometido a la filosofía griega.

La revolución (o «vuelta del revés») que el cristianismo habría dado a la filosofía (y a la ciencia) griega se manifiesta en muchos terrenos, pero principalmente en el de las relaciones de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. El cristianismo introdujo un nuevo modo de entender las relaciones de los hombres entre sí, una moral y una ética nuevas, en virtud de las cuales los cristianos considerarán a los demás hombres (independientemente de su color, de su lengua, de su política, de su condición social, de su edad) como imágenes del cuerpo de Cristo, a quienes había que amar y respetar ante todo atendiendo a su misma corporeidad, y no sólo a su alma, porque el cuerpo resucita también después de la muerte. Los cristianos comenzarán a ver a los demás hombres como partes vivientes del cuerpo de Cristo, que será preciso atender en su propio cuerpo, sobre todo si esta hambriento, o enfermo, o tullido, o sometido a trabajos extenuadores. No se trataba de una «revolución humanística», porque los hombres no eran vistos propiamente como hombres, ni siquiera sólo como hermanos de algún tronco común particular, que pudiera ser fuente de un humanismo incapaz de rebasar los términos del racismo. Si los cristianos introdujeron la visión de los hombres como hermanos era en la medida en que estos hombres se veían como hermanos, no en relación con algunos ancestros míticos ya fallecidos, sino en relación con un padre vivo y presente, el Dios hecho hombre en la figura de Cristo: ya no hay griegos ni bárbaros.

Propiamente, según esto, el cristianismo no introdujo un humanismo (al estilo de Cicerón, pongamos por caso), sino un sobrehumanismo. El humanismo posterior, renacentista, fue una secularización del sobrehumanismo cristiano y, sin duda, tan metafísico e indefinido como él, desbordados los criterios racionales de la fraternidad. ¿Por dónde habría que trazar los límites para que esta fraternidad práctica no fuera extendiéndose



no ya sólo a los bárbaros, sino también a los animales más repugnantes, que también eran «hijos de Dios»?

Desde el punto de vista de la filosofía griega, lo decisivo del sobrehumanismo cristiano revolucionario tenía más que ver con la revolución que él imprimirá a la metafísica antigua. El mundo, como habitación de los hombres, concebidos como cuerpos vivientes en proceso histórico cíclico, tendría también que ser visto como un proceso histórico no cíclico, como la obra de un Dios creador, por tanto, de un Dios único que se había hecho hombre; por tanto, que no permanecía en la contemplación de su propia felicidad (como el Acto Puro de Aristóteles o como los dioses epicúreos) sino que, desde su distancia, venía hacia el mundo y hacia los hombres como «encarnaciones suyas». La herejía de Sabelio se habría producido por una «exageración escandalosa» de esta visión del Dios trinitario en su despliegue hacia el Mundo.

El dualismo griego, que implicaba la distancia infinita entre un Dios eterno y el mundo, tenía que dar paso a un pluralismo continuista (no materialista, por tanto) cuya expresión más sobria tomó la forma del dogma de la trinidad; un dogma cuyo significado pragmático es difícil, si no imposible, de entender cuando se le considera en sí mismo, pero se manifiesta con gran claridad cuando se le considera como una visión enfrentada a la metafísica de la filosofía griega.

Un enfrentamiento destinado a alcanzar la liberación de tal metafísica: el significado pragmático del Dogma de la Trinidad se percibe acaso, mejor que en las exposiciones de los teólogos académicos, en las formulaciones de los concilios. Porque los concilios comenzaron, desde Nicea, a formular su dogmática metafísica contra los griegos, representados principalmente por los arrianos. Y como los arrianos subsistían, sobre todo, en el reino de los visigodos, los Concilios de Toledo estuvieron orientados constantemente a profundizar en el misterio de la Trinidad, incluso después de que en el Tercer Concilio



los arrianos —de otro modo: el cesaropapismo— resultase oficialmente vencido.

El objetivo central de los Concilios de Toledo nos parece dirigido a dar cuenta de las relaciones del dogma de la Trinidad con el mundo en el que viven los hombres, relaciones que se establecen a través de Jesucristo. Es decir, de un Dios, que, sin perder su majestad y su distancia, se hace hombre mortal. «Por lo tanto, el mismo Hijo de Dios, que siendo rico se anonada a sí mismo tomando la forma de siervo; consistiendo su naturaleza en la imposibilidad de la divinidad, padeció espontáneamente en la sustancia de hombre y sufrió por nosotros los padecimientos de la primera muerte...», leemos en las Actas del XVI Concilio de Toledo, celebrado en el reinado de Egica, en 693 (traducción de don Juan Tejada, en la *Colección de Cánones* publicados por don Francisco Antonio González, tomo II, Madrid 1850, pág. 563).

El dogma de la Santísima Trinidad, a la vez que mantiene «en reserva», lejos del Universo, a Dios Padre, con su potencialidad creadora y conservadora intactas (y en este momento Dios Padre ejerce las funciones que corresponden a M en el materialismo filosófico), introduce en primer término su *orientación* hacia el Universo, a través de su hijo, la Segunda Persona (que corresponde al Ego trascendental), y abre la posibilidad de una *coacción* permanente entre Dios padre y el mundo creado por él, a través de la Tercera persona, el Espíritu Santo, asociado a la Iglesia. El cristianismo, con esto, da la vuelta a la metafísica antigua de la eternidad intemporal del Universo, y le imprime un sentido procesual no cíclico, sino histórico, en el que cada siglo, cada año y cada día tiene su significado y su realidad propia.

En particular, el giro copernicano de Kant, interpretado durante siglos como la más profunda revolución en filosofía, puede verse también como un episodio dado en el proceso del «giro cristiano» (remitimos al artículo de *El Basilisco*, nº 35, 2004, «Confrontación de doce tesis características del idealismo trascendental con doce tesis del materialismo filosófico», págs. 4-ss.).



Desde este punto de vista, la filosofía moderna, y en especial, la filosofía idealista, incluyendo a Hegel, sólo podría entenderse, en su indudable novedad respecto de la filosofía antigua, como una revolución llevada a cabo en el seno de la filosofía cristiana.

¿Cómo es posible entender el idealismo material de Berkeley, por ejemplo, como una doctrina distante del delirio, cuando defiende su tesis central que reduce el Mundo visible y tangible, el mundo real, a la condición de un conjunto de percepciones que cesan y desaparecen cuando nuestros ojos se cierran o nuestros oídos o nuestro tacto se hacen insensible en el sueño? Sólo desde la perspectiva cristiana del creacionismo. Si el «mundo real», en el cual los hombres ocupan el lugar más alto, ha sido creado por Dios ex nihilo y, sobre todo, si su conservación en cada instante es una creación continuada, ¿qué inconveniente a priori hay para pensar que no es mucho más razonable (incluso desde el punto de vista de la racionalidad económica) concluir que Dios no está despilfarrando su energía manteniendo en el ser una realidad que ningún hombre puede apreciarla para gloria de Él, sino que sólo «ofrece el Mundo» en el instante en el que alguien lo percibe (puesto que para Dios omnipotente el mismo «esfuerzo» requiere crear el Mundo en el principio que en cada instante)?

Más aún: cuando las cosmologías de nuestros días, científicas por su metodología, pero metafísicas por sus componentes más notorios, sostienen o bien la tesis de la creación continua de la materia (Hoyle, Gold, Bondi) o bien la tesis del big bang (propuesta por el abate Lemaître) ¿no están fingiendo tesis o hipótesis de la misma naturaleza o inspiración que los dogmas creacionistas cristianos? Más aún, cuando algunos físicos del CERN, que desplegó en 2008 un costosísimo dispositivo experimental para reproducir las condiciones en las que se produjo el big bang, y explicaron sobre una serie de mapas gráficos de fases la evolución del universo esférico de Einstein-



Minkowski, ¿no estaban reproduciendo la figura medieval del Cristo cosmocrator que sostiene la Esfera del Mundo (el *Sphairos* de Empédocles o del *Timeo*) en sus manos? (puede leerse en esta línea en artículo de Iñigo Ongay, «Científicos y periodistas *filosofan* en Ginebra», *El Catoblepas*, nº 80, octubre 2008, pág. 11).

¿Y en qué se diferencia sustancialmente Juan Teófilo Fichte, como filósofo del idealismo absoluto, del teólogo que quiso ser en su juventud? En que siguió el camino opuesto al de la Teología, es decir, siguió la senda del ateísmo. Pero un campo que sólo podía haber encontrado recorriendo el mismo canon de la teología dogmática, pero en sentido inverso: *contraria sunt circa eadem*.

7. La filosofía cristiana no surgió de la nada

Por supuesto, la filosofía cristiana (o, si se prefiere, su «Teología dogmática»), tampoco surgió de la nada. Surgió del Antiguo Testamento, que enseñó la creación del mundo, y de la «vuelta del revés» que logró inspirar, en un largo proceso histórico, a la filosofía griega.

A su vez, está dicho que la filosofía griega tampoco surgió de la nada, sino de la crítica al zoomorfismo y al antropomorfismo propio de las religiones secundarias. Crítica determinada a raíz de los propios enfrentamientos entre estas diversas religiones secundarias.

Ni Moisés obtuvo de la nada a Yahvé, ni tampoco de Yahvé mismo. El monoteísmo bíblico es antes un resultado que un principio. Mucho se ha especulado sobre la posible conexión de Moisés con la teología «monoteísta» de Atón, que tampoco surgió de la nada («aunque Ekhnaton, que había reinado entre 1353 y 1336, no había inventado el monoteísmo, que existía ya en Egipto antes de él —dice E. Drioton— se pretendió hacer



de él la base de un nuevo culto, depurado de todo error»). La muerte de Moisés suele situarse hacia el año 1272. Algunos historiadores, apoyándose en la llamada «estela de Israel», que Menetaph I (hacia 1230, poco después de Ramsés II, de la XIX Dinastía) hizo grabar en su templo funerario de Tebas, fijan la fecha del Éxodo en el reinado de Menetah y no en el de Ramsés II (1298-1232) (Biblistas y arqueólogos recientes niegan el “éxodo” en la época de Ramsés, y adelantan su redacción al siglo VIII a. de C.: ver Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *La Biblia desenterrada*, Siglo XXI España, tercera edición, Madrid 2011). Sin embargo, se atribuyen a Ramsés II las palabras que figuran en el llamado Poema de Pentaur, en el Rameseum (que tendría que ver con la batalla de Quadesh, 1274) y que recuerdan las palabras que Cristo en la cruz dirigió a su padre: «Amón, padre mío, ¿qué pasa? ¿Acaso olvida el padre a su hijo?»

Ahora bien, la teología atribuida a Moisés (que acaso fue escrita siglos después del Éxodo) es una teología que, según algunos historiadores, habría sido asumida por Nabucodonosor II de Babilonia (604-568), el Gran Rey de uno de los principales Imperios (u «organizaciones totalizadoras») que florecieron en Mesopotamia, según nos dice el libro de Daniel (cuyo *floruit* suele ponerse hacia 537): «Tú eres Rey de Reyes, y el Dios del Cielo te ha dado a tí el reino y fortaleza, imperio y gloria, y todos los lugares en que moran los hijos de los hombres y las bestias del campo; también te ha dado en tu mano las aves del cielo y todo lo que ha puesto bajo tu poder» (Daniel II, 37).

Nos parece innegable, por otro lado, que el ego de un gran Rey de Reyes, tal como lo describe Daniel, desempeña las funciones de un Ego trascendental, madurado en quien rige la «organización totalizadora» implícita en un «imperio universal». En Daniel VI, 27, Darío el Medo (550-485), que había conquistado Babilonia, proclamaría, después de comprobar cómo Daniel se mantiene inmune ante los leones



hambrientos: «A todos los pueblos y tribus y lenguas que habitan en toda la Tierra: la paz sea concedida abundantemente. Decreto que en todo mi imperio y reino teman y tiemblen ante el Dios de Daniel. Porque Él es el Dios vivo y eterno por los siglos, y su Reino no se destruye, y su poder es eterno. Él es el libertador y salvador, hacedor de portentos y milagros en el Cielo y en la Tierra; el que libró a Daniel del lago de los leones». En cualquier caso, aunque Daniel hubiera sido contemporáneo de Parménides o de Pitágoras, ello no quiere decir que el «libro de Daniel» hubiera sido escrito en tiempos de Nabucodonosor o de Darío; acaso se escribió en tiempos de Antioco Epifanes (175-172), es decir, por tanto, con posibilidad de influencia helenística.

Aunque Daniel ya habría advertido (II, 44) que después del Imperio y de los imperios sucesores «el Dios del Cielo levantará un Reino que no será destruido y él mismo subsistirá para siempre».

Por último: ¿cómo dejar de lado el hecho de que el «primer filósofo griego», Tales de Mileto, viviera en el interior del proceso mismo de enfrentamiento de los «griegos» al imperialismo de Darío? Tales de Mileto, en plena guerra entre medos y lidios (Herodoto I, 74), predijo el eclipse de Sol del año 585, y sobre todo, también según Herodoto (I, 70) sugirió la formación de la Liga de Teos. Tampoco hay que olvidar que Tales de Mileto, según Aecio, decía que «Dios es la mente del mundo, y que todo está dotado de alma y lleno de demonios, y que a través de la humedad elemental penetra una fuerza divina que lo mueve».

¿Y cómo olvidar que Alejandro, que «recoge en la herencia de Darío las pretensiones a la monarquía universal» no lo hizo a título de Rey de Macedonia, sino que necesitó proclamarse Hijo de Zeus e Hijo de Amón (aunque León de Pella, en su fingida «Carta de Alejandro a Olimpia», ya supiera, antes de Evémero, que los dioses no eran sino hombres mortales)?



§4. Las variaciones de las posiciones del Ego y su correspondencia con las fases de la historia de la filosofía occidental

1. Las tres ordenaciones de las ideas cardinales del sistema del materialismo

Nos referimos en este párrafo a algunos puntos de la teoría sobre la fasificación de la Historia de la Filosofía occidental (que por escrito fue expuesta por primera vez en 1974, en *La Metafísica Presocrática*), basada en la consideración de las diversas «posiciones» que el Ego trascendental E puede ocupar en el contexto (M_i, M) con el que forma la triada (M_i, M, E) .

Utilizando el artificio de considerar como símbolos de clases lógicas a los términos M_i , M y E, y de establecer entre ellos relaciones de inclusión lógica, las tres ordenaciones posibles son las siguientes:

$$\text{I.} \quad E \subset M_i \subset M$$

$$\text{II.} \quad M_i \subset M \subset E$$

$$\text{III.} \quad M_i \subset E \subset M$$

Estas tres ordenaciones posibles, en el terreno algebraico de los símbolos, pueden utilizarse para representar la posición relativa que en cada ordenación corresponde al Ego trascendental E. Y manteniendo los términos M_i y M, así como la relación invariable $M_i \subset M$ en las tres ordenaciones (en virtud de la transitividad de la relación \subset , incluso en el caso límite en el que se postule la inclusión $M \subset M_i$, es decir, en el caso de que el Universo y la Materia ontológico general se consideren



como una y la misma realidad), cabría a su vez ordenar las tres ordenaciones considerándolas como dadas en una sucesión histórica, y no en una simultaneidad algebraica.

Esto supuesto, la ordenación I podrá ser ensayada como definición de la *Filosofía antigua*; la ordenación II serviría para definir la *Filosofía cristiana*, la filosofía «medieval» (incluyendo la judía y la musulmana); y la ordenación III se utilizaría para definir la *Filosofía moderna*.

En cualquier caso sugerimos que el interés más general que cabe atribuir a esta teoría de la Historia de la Filosofía (un interés que podría ser apreciado incluso por quienes no comparten las coordenadas del materialismo filosófico, ni las interpretaciones de sus «ideas cardinales») deriva de la posibilidad de utilizar esta teoría como un modelo de referencia en la confrontación de unos sistemas filosóficos con otros, es decir, en las virtualidades heurísticas de este modelo, sin perjuicio de los continuos ajustes que su aplicación detallada puedan requerir en cada caso.

(Hemos tratado con más detalle estos asuntos, primero en *La metafísica presocrática*, Pentalfa, Oviedo 1974, págs. 26-35, y después, con desarrollos más amplios, en «Confrontación de doce tesis...», *El Basilisco*, nº 35, 2004, pág. 5 a 9.)

2. Sobre el alcance de la interpretación histórica de las tres ordenaciones algebraicas

Es evidente que la utilización histórica de las tres ordenaciones algebraicas posibles presupone la posibilidad de reinterpretar desde M_i , E o M (que son ideas cardinales del materialismo filosófico) las ideas propias de otros sistemas (tales como las Ideas de *Naturaleza*, *Cosmos*, *Nous*, *Dios*, *Hombre*, *Materia*...) que, en modo alguno, pueden considerarse como idénticas o reductibles a las ideas del sistema del materialismo.



Se trata de una sistemática de la Historia del pensamiento *desde* el sistema del materialismo, en función del cual las distorsiones y transformaciones a las que hayan de someterse los sistemas interpretados, no tienen por qué interpretarse como «falsificaciones» derivadas del intento de ajustar los cuerpos sistemáticos históricamente dados al «lecho de Procusto» del materialismo filosófico. En efecto, al establecer las correspondencias pertinentes, no «mutilamos» ningún miembro ni «añadimos otros» para obtener los ajustes; por el contrario, tratamos de señalar en cada caso las diferencias que surgen del ajuste, acatando las leyes de la Historia filológica, y buscamos dar cuenta de la influencia que estas diferencias han podido tener en el proceso milenario de constitución del materialismo filosófico.

Y, como veremos, en esta sistematización histórica de la Historia del pensamiento filosófico occidental, el único «pensamiento filosófico» que reconocemos desde la perspectiva de la filosofía estricta o «académica» (lo que no excluye el interés constante del materialismo filosófico por las llamadas «filosofías» en sentido étnico y antropológico, las filosofías orientales, &c.), la pieza clave es la posición que al Ego trascendental cabe asignar en cada fase.

Aunque no fuera más que por el «servicio» que la idea de E presta en un ensayo de organización o sistematización de la Historia del pensamiento filosófico y por el arrastre de la masa de ideas teológicas, políticas y científicas que pone a contribución la idea de Ego trascendental, merecería ser tomada en consideración, al menos hasta que no sea sustituida por alguna otra idea más capaz.

Y con el objeto de no reproducir aquí la exposición de la teoría de las tres fases de la historia del pensamiento filosófico que figura ya en los lugares citados arriba, me limitaré a plantear, aunque también en esbozo, algunas cuestiones de interpretación que afectan a la primera ordenación, la que ponemos en correspondencia con la Filosofía antigua.



3. *Dificultades internas que plantea la interpretación histórica de la primera ordenación*

En efecto, a las dificultades comunes que puede suscitar cada una de las tres ordenaciones que hemos establecido, la ordenación I añade dificultades especiales, internas al propio sistema del materialismo, que se derivan del lugar que en esa ordenación es atribuido a E.

En la ordenación II el lugar atribuido a E se corresponde muy bien con la condición de Ego trascendental como «envolvente del Universo» (M_1); las dificultades tienen aquí que ver con la «legitimidad» de la interpretación del «Dios creador del Universo», el Dios de Moisés, como una idea filosófica, y no más bien con un contenido mitopoiético; o con la legitimidad de interpretación del Acto Puro de Aristóteles como un Ego trascendental, por cuanto, sin perjuicio de su condición de Primer Motor del Universo, el Acto Puro no conoce al Mundo, y, por tanto, no desempeña las funciones de un Ego trascendental (aunque pueda considerarse como un Ego autológico límite en tanto que *noesis noeseos*).

Otro tanto habría que decir de la ordenación III, porque en ella el lugar atribuido a E podría ser el propio de un Ego trascendental en tanto que «envolvente de M_1 » (y ello aún sin contar con su función en la formación del a idea de M).

Pero en la ordenación I, la posición de E, aún cuando pueda recibir, desde luego, interpretaciones de Ego psíquico (de sujeto corpóreo dotado de ego), suscita, como dificultad específica, la de su capacidad para ser interpretada como Ego trascendental. En efecto: si E se «circunscribe» a la condición de parte, o componente, o momento de M_1 , es decir, a la condición de un «dominio» de M_1 , en el que figuren egos particulares (por ejemplo, como sujetos de un grupo de hablantes de una lengua dotada de pronombres personales, o como sujeto de determinadas



sociedades autocráticas o democráticas), ¿cómo puede asumir E el papel de un Ego trascendental? Dicho de otro modo, sería la propia ordenación I de las ideas cardinales del sistema ($E \subset M_i \subset M$) la que impediría mantener la interpretación de E, al estar incluida en M_i , como Ego trascendental.

Esta dificultad afecta, no ya tanto a la legitimidad de determinadas y particulares interpretaciones externas al sistema de los símbolos cardinales, en el terreno de los sistemas filosóficos, cuanto a la dificultad referida a la misma estructura del sistema del materialismo filosófico, en la medida en que excluye la posibilidad de asignar a E, como símbolo del Ego trascendental, el «lugar mínimo», por no decir ínfimo, que le corresponde en la ordenación I.

Por ello, cuando utilizamos esta ordenación I para definir la Filosofía antigua, por oposición a la Filosofía medieval y a la Filosofía moderna, ¿no nos encontramos con una dificultad histórica (de hermenéutica histórica) mucho mayor, a saber, la del reconocimiento de la posibilidad de la Filosofía antigua, al margen de la idea de Ego trascendental? Y con ello el convenio de interpretación del pensamiento griego no ya como una filosofía, sino como una meteorología (en el caso de los presocráticos) o como una cosmología.

¿En qué medida podemos utilizar el sistema del materialismo filosófico para interpretar sistemas en los cuales, por hipótesis, carecen de una de las ideas cardinales, la idea de E, como envolventes de M_i ?

De mantener el sistema del materialismo como modelo interpretativo de la Historia de la Filosofía, la conclusión sería negativa y devastadora. Habría que retirar a la llamada filosofía antigua la consideración de filosofía (y no sólo a la llamada, desde Panecio, filosofía presocrática —a Pitágoras, a Anaxágoras— sino también a la filosofía postplatónica, a Platón, a Aristóteles, a Plotino). A la manera como un historiador



de la Química retira a los antiguos alquimistas la consideración de «químicos científicos».

4. *Maneras de resolver la dificultad*

Ahora bien: aún reconociendo el alcance de esta dificultad, no la entendemos como insuperable, siempre que podamos reconocer la presencia del Ego trascendental, en general, en el contexto de la ordenación I, y, en particular, en el campo de la filosofía antigua, que definimos por medio de tal ordenación.

El camino para llegar a tal reconocimiento lo haríamos pasar en principio por las distinción escolástica entre el *ejercicio* y la *representación*. O bien, para acogernos a una distinción ya establecida en la propia filosofía antigua, y estrechamente vinculada a la idea cardinal del Ego, por la distinción atribuida a Heráclito de Éfeso por Sexto Empírico (*Adv. Math.*, VII, 133) o por San Hipólito (*Refutatio*, IX, 1) entre un *logos particular* o individual (*logos idios*) y un *logos común* y universal (*logos xinox*). Es obligado recordar aquí que la idea del logos de Heráclito de Éfeso fue utilizada por San Juan al redactar su famoso Evangelio, el que comienza así: «En el principio era el Logos (el Verbo)». Evangelio que fue depositado, al parecer, en el propio templo de Éfeso en el que Heráclito habría depositado su libro. El texto de Sexto Empírico está recogido en el fragmento 2 de la colección de Diels («por tanto, es necesario seguir lo común; pero aunque el logos es común [*sinou*] la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular»). El texto de San Hipólito se recoge en el fragmento 50 de Diels («escuchadas [las voces, las palabras] no de mí mismo [*ούκ ἐμοῦ*] sino del logos [*τοῦτ' λόγου*] es sabio convenir en que todas las cosas son una»).

Es cierto que la distinción de Heráclito puede interpretarse de diversas maneras, y principalmente de las cuatro siguientes:



1) El *logos común* desempeñaría el papel de una estructura cerrada susceptible de ser predicada universalmente o de ser participada distributivamente por cada *logos* individual (o acaso grupal). El *logos* común de Heráclito podría ponerse en correspondencia con el *Nous poietikos* de los Segundos Analíticos de Aristóteles, mientras que el *logos* individual se correspondería con el *Nous pathetikos*. En esta primera interpretación el *logos idios* actuaría como una mera «encarnación» en el individuo de los predicados de la clase distributiva a la que pertenece. Cabría ilustrar esta situación con una distinción más reciente de la Biología, la distinción debida a Weismann entre el *plasma germinal* y el *soma* de los organismos vivientes, cuando el *soma* se considera como un «episodio» de la distribución cuasi clónica del germen, al menos en el caso en que el proceso se mantenga lejos de cualquier patología. (Para decirlo con la conocida ironía de Samuel Butler: «Una gallina es el episodio a través del cual un huevo da lugar a otro huevo igual al primero»).

2) El *logos idios* tiene una sustantividad propia que no depende del *logos* común. El *logos idios* sería atributo de un espíritu, el alma racional, creada individualmente, *nominatim*, por Dios; el *ego* común sería solo el universal distributivo asociado a la clase abstracta del conjunto de los *logos* individuales. No sería muy aventurado «documentar» esta interpretación con la doctrina de Santo Tomás sobre el Entendimiento agente que defendió contra Averroes.

3) El *logos idios* carecería de sustancia propia, y ni siquiera podría ser considerado como elemento de una clase distributiva, sino como parte de una totalidad atributiva, ya fuera el Entendimiento agente de los musulmanes, ya fuera el Logos que se despliega en la historia, el *logos* del «género humano» (tal como aparece en la sentencia de Goethe: «sólo entre todos los hombres podemos comprender lo humano») y acaso en la propia historia de los animales racionales. En esta



tercera interpretación el logos individual podría ser entendido como una parte integrante de un grupo social más o menos amplio, que se desenvolvería históricamente a través de las diversas sociedades, culturas o lenguas.

4) El logos individual (*logos idios*) podría interpretarse también no ya como parte distributiva (incluso clónica) de un logos común, ni como parte integrante de una comunidad que lo envuelve, sino como un concepto interno al mismo logos común, tanto si éste se interpreta como clase distributiva o si se intepreta como clase atributiva. Según esta cuarta interpretación el logos común es por sí mismo, no ya abstracto (por abstracción total), sino incompleto en su propia estructura («sincategoremático»), porque ésta necesitará ser completada precisamente por el flujo de los materiales o fenómenos que se canalizan a través del logos individual. Refiriéndonos a la analogía utilizada en el punto 1: el logos común se corresponde ahora con el plasma germinal, el cual sólo a través del soma, que le aporta nutrientes, puede desarrollarse como tal plasma germinal. Lo que a su vez implica que el logos individual es de algún modo, en ejercicio, un logos universal.

Nos atenderemos, en lo que sigue, a esta cuarta interpretación. Según ella, el logos común alude a los componentes esenciales o estructurales del Ego, que son sin embargo vacíos cuando se consideran al margen de los fenómenos canalizados por los logos individuales.

5. La crítica de los filósofos presocráticos al antropomorfismo y zoomorfismo de los dioses secundarios

La cuestión que tenemos entre manos podría ser replanteada en estos términos: ¿En qué medida E, si en la ordenación I no aparece *representada* como Ego trascendental (y, en este sentido, excluye la posibilidad de hablar de una «filosofía del



Universo») puede, sin embargo, reconocerse como presente *en ejercicio* en esta ordenación? Lo que a su vez permitirá reconocer *interpretative* a una filosofía en régimen metafísico, en el contexto de esa ordenación I.

Damos por supuesto que el Ego, como ego institucionalizado, está ya presente, desde luego, en las sociedades griegas antiguas, en las sociedades antiguas en cuyos dialectos más arcaicos figura ya el pronombre personal *ego*, con todas las implicaciones sociales, políticas, tecnológicas, &c., que ello implica.

Este ego institucional (antiguo), leído a la luz de ($E \subset M_i$), puede considerarse como circunscrito a dominios particulares del Mundo (tales como la cueva, la casa, la ciudad). En ellos, el ego institucional actúa tanto por vía religiosa (el ego que actúa en las relaciones con animales numinosos o con dioses olímpicos) como por vía teológico filosófica. Tal sería el caso del ego demiúrgico, en cuanto creación racional mitopoiética, y no religiosa en sí misma. El demiurgo-sujeto que moldea parte de su Mundo a la manera, como decía Nilsson, refiriéndose al demiurgo del *Timeo*, del baiama de algunas tribus australianas.

Es imprescindible insistir en la circunstancia de que el postulado de un Dios demiúrgico no implica, en principio, significado religioso alguno. Además: el Dios arquitecto o el Dios relojero, que está en la base, sin duda, de la argumentación teológica «civilizada» (la quinta vía tomista) para probar la existencia de Dios, es una argumentación morfológica (y no propiamente ontológica) de nulo contenido filosófico. El proceso que conduce al demiurgo es (suponemos) un automatismo fruto de una mera analogía categorial, basada en la equiparación de los ríos, las montañas o los astros, o del propio hombre, con los artilugios creados por el hombre mismo. Si el ecosistema fuera equiparable a un edificio, o a un reloj, o a un cuadro pintado, o a una sinfonía, habría que poner detrás a algo así como un arquitecto, un relojero, un pintor o un músico. Pero el supuesto



que desencadena el argumento es sólo una metáfora superficial (por no decir, infantil o salvaje); una metáfora que además pide ya el principio del demiurgo, porque un reloj sin relojero no sería un reloj, una sinfonía sin compositor no sería sinfonía.

Esto nos lleva a retirar la consideración de argumentación filosófica a lo que no es sino un razonamiento estrictamente mitopoiético, propio de los pueblos bárbaros, el que conduce al Dios demiurgo. Lo que a su vez significa que no hay por qué considerar como «comprometidas con la mitología» a las tres primeras vías de Santo Tomás, en tanto ellas no se apoyan en las morfologías contenidas en el Universo, sino en las dimensiones ontológicas de las mismas.

En cualquier caso, ningún demiurgo podría desbordar la ordenación I ($E \subset M_1$). Carece de sentido situar al demiurgo fuera de M_1 , porque entonces dejaría de ser corpóreo, y, por tanto, demiurgo. Los demiurgos corpóreos con contenidos mitológicos, no son filosóficos, como corpóreos. Y mitológicos, no filosóficos, eran los grandes dioses griegos, comenzando por Zeus olímpico, el que fue representado por la gigantesca estatua de Fidias en Olimpia. Un Zeus olímpico corpóreo capaz de intervenir en el orden del Universo; le bastaba fruncir el entrecejo para amontonar nubes o desencadenar rayos y truenos. Pero los dioses griegos (a diferencia de los egipcios, por ejemplo, que eran adorados además en forma de perro, de halcón, de buey o de cocodrilo) eran antropomorfos, es decir, tenían un ego atribuido. El Zeus de Fidias, con sus sesenta metros de altura, podría tomarse como el mejor símbolo de la egolatría mitopoiética helénica. Se diría que el Zeus de Fidias era a la vez mitológico y, residualmente religioso (por lo que conservaba de numen secundario).

Ahora bien: la crítica al antropomorfismo fue la actividad más importante de los primeros filósofos presocráticos (desde Tales, «todo está lleno de dioses») hasta Jenófanes («los etíopes tienen dioses negros y con cabello rizado, los tracios



blancos y con cabello rubio»). La filosofía griega, al menos así la consideramos (remitimos a *El animal divino*), comienza tomando conciencia de sí misma (como nueva disciplina distinta por completo del arte de los poetas) en cuanto crítica a las religiones secundarias, a su zoomorfismo y a su antropomorfismo. Por ello la iconoclastia puede considerarse como una actitud vinculada a la misma filosofía griega. Con frecuencia los filósofos griegos fueron condenados al destierro o a la muerte bajo la acusación de impiedad (*asebeia*), ligada a la iconoclastia.

Pero esta crítica —tal es nuestra conclusión— eliminaba a la vez al ego de los demiurgos, porque o bien les hacía «autistas» (como los dioses epicúreos) o los hacía incorpóreos e irrepresentables. Los demiurgos incorpóreos nos ponían delante de unos dioses imaginarios y contradictorios, porque sólo podrían ser demiúrgicos si fueran corpóreos.

La conclusión que obtenemos es esta: que el fundamento de la verdad de la teología demiúrgica no habría que ponerlo tanto en la condición de teología metafísica incorpórea (terciaria), sino en su condición de teología secundaria, en la medida en la cual esta teología representa el reconocimiento, aunque sea por la vía mitopoiética, de la presencia del Ego (en la forma de Ego trascendental) en la estructuración del Universo.

Según esto, la crítica al antropomorfismo habría conducido a los primeros filósofos griegos a eliminar todo asomo de demiurgo corpóreo en los sistemas del Universo, pero a costa de eliminar también al demiurgo, y con él al Ego trascendental. Tal es el caso de los sistemas monistas milesios o eleáticos; tal habría sido el caso también del pluralismo de Empédocles, de Leucipo o de Demócrito.



6. ¿En qué condiciones cabe advertir la presencia de un Ego trascendental en la filosofía antigua?

Sin embargo, si partimos de la necesidad del reconocimiento de la función de un Ego trascendental en el mismo proyecto de la concepción filosófica del mundo, la presencia de este ego no podría ser pasada por alto por los historiadores del pensamiento griego.

Nos veremos obligados a concluir que la filosofía, como institución diferenciada de las tecnologías, de las disciplinas categoriales, de la teología mitopoética, &c., sólo podrá «tomar conciencia de sí misma» en los momentos en los cuales comienza a ser representada alguna entidad capaz de asumir alguna de las funciones de un Ego trascendental. Una representación continuamente «bloqueada» por la crítica al antropomorfismo y al zoomorfismo, por la iconoclastia ejercitada por los filósofos presocráticos.

¿Cabe citar sistemas filosóficos antiguos en los que sea posible reconocer, de modo prácticamente evidente, el avance de una presencia ejercida del Ego trascendental a través del bloqueo de la crítica iconoclasta? ¿De qué manera se haría presente el Ego trascendental contradictorio en la ordenación griega precisamente por su condición incorpórea?

Suponemos que el mismo proceso de desarrollo de esa contradicción, a saber, la que media entre la necesidad de postular la presencia de un Ego trascendental en el momento de totalizar el Universo y la necesidad de renunciar a la representación antropomórfica o zoomórfica de ese ego trascendental. Es en este proceso contradictorio en donde tendría lugar el desarrollo más característico de la filosofía antigua. Por ello la historia de la filosofía griega, expuesta desde el materialismo, tendría que entenderse como una historia crítico-dialéctica a partir de la cual se abriese paso la filosofía posterior. Dicho de otro modo,



habría que ver a la filosofía antigua (incluyendo a Aristóteles y a Plotino) como una filosofía «aún primitiva», como un primitivismo metafísico que aún no ha alcanzado la verdadera conciencia crítica de su alcance.

No disponemos de espacio para una exposición en forma de esa dialéctica. Nos limitaremos a esbozar «cuatro momentos decisivos» de la misma, por las repercusiones que ellos han tenido hasta llegar a nuestros días.

Estos cuatro momentos podrían concretarse así: (1) el *Nous* de Anaxágoras, (2) la homomensura de Protágoras, (3) el Demiurgo de Platón y (4) el *Nous patheticos* de Aristóteles.

7. Las funciones de Ego trascendental desempeñadas por el Nous de Anaxágoras

En los fragmentos de Anaxágoras que se nos conservan es en donde por primera vez podemos encontrar algo similar a un Ego trascendental. Concretamente en el fragmento 12 de Diels, tomado de un texto de Simplicio (*Física*, 164, 24, y 156, 13) en el que se habla del *Nous* «infinito y autócrata» (*νοῦς δὲ ἔστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς*), atribuyéndole analogías y funciones que el Ego trascendental asume en el sistema del materialismo filosófico. En especial las de eslabón entre la materia ontológica general M (que ponemos en correspondencia con el migma, es decir, con el «todas las cosas que están en él» dentro del todo: *ὁμοῦ πάντα χρεματα ἔν*, del fragmento) y el *Universo* que ponemos en correspondencia con M_i , con el *Cosmos* (del que parte Anaxágoras). El *Cosmos* resultará de la ordenación por el *Nous* de ese *ὁμοῦ πάντα χρεματα ἔν*.

Anaxágoras parte del *πάντα χρεματα* del fragmento 1, que, sin duda, se refiere a «todas las cosas», tal como se presentan en el *Universo* visible y tangible (estrellas, planetas, Sol, océanos,



montañas, ciudades, animales...). Con la consideración de esas cosas habría comenzado su libro, si nos atenemos a Simplicio.

Y con ello también, desde el principio, estaría oponiéndose al monismo de Parménides, sin perjuicio del continuismo metafísico que comparte con él (fragmento 8: «no están separadas unas de otras las cosas del cosmos singular, ni cortadas con un hacha, ni lo caliente de lo frío, ni lo frío de lo caliente»). Anaxágoras parece partir de la constatación de un «pluralismo cósmico», en el que se reconocen las diferencias, como reales, en lugar de declararlas apariencias, al modo del acosmismo de los eleatas.

Ahora bien, el pluralismo que Anaxágoras levanta como bandera no lo entendemos como negación incondicional del monismo, sino más bien de sus «corolarios acósmicos». Existen múltiples cosas, pero éstas se mantienen en continuidad las unas con las otras, en una suerte de continuo heterogéneo. El pluralismo constitutivo del Mundo no será, por tanto, una apariencia, sino un trasunto de un pluralismo real que habría que reconocer en la propia realidad a la que podría llegarse tras la descomposición de las formas que se nos ofrecen en el Mundo. Una descomposición infinita que nos conduce, no ya a elementos discretos indivisibles e infinitos en número (como pudieran serlo los átomos de Leucipo, coetáneo de Anaxágoras), sino a componentes que jamás podrán estar separados enteramente unos de otros, porque conservarán siempre una solidaridad mutua a escala «microscópica». Lo que significará que todas las cosas han de contener algo de común con todas las demás, y esto aún cuando sigamos dividiéndolas *ad infinitum*. Aristóteles llamó a estos componentes de la realidad «homeomerías».

Diremos que Anaxágoras ha regresado, en el límite, a partir del Universo visible, percibido como un continuo heterogéneo, a un estado de cosas en el cual todos los contenidos del universo estaban juntos con todos los demás. Lo que obligaba a concluir que ninguno podría ser visible a causa de su pequeñez y de



su uniformidad, no vacía, sino consistente en participar en cada instante cada uno de todos los demás. Esta totalidad real, de fondo, se le presentaba a Anaxágoras como un continuo uniforme homogéneo aparente, porque aparente era también su uniformidad.

A partir de esta materia uniforme (en la apariencia) a la que Anaxágoras habría regresado, Anaxágoras habría emprendido, en el *progressus*, la tarea de dar cuenta de las «distribuciones de las cosas» propias del Mundo visible y tangible.

La originalidad de Anaxágoras, al concebir como límite de su *regressus* esa materia amorfa en la apariencia (el *Migma*), puede medirse por la distancia que el *migma* mantiene con la materia caótica constituida por los átomos de Leucipo o de Demócrito (y, por supuesto, con la materia prima aristotélica).

Distancia que puede derivarse (acaso sólo ilustrarse) por la distancia que media entre los artesanos que trabajan con materiales ensamblables con objetos susceptibles de ser conformados por composición, y aquellos artesanos que trabajan con materiales divisibles, segregables mediante trituración o fundición. La arquitectura sería el mejor ejemplo de «transformación por composición» (sin perjuicio de que algunos de sus componentes, las columnas o las vigas, requieran un tratamiento previo «por división»); la metalurgia sería el mejor ejemplo de «transformación por división» (aunque también la escultura de cincel —no la de molde— podría hacerse consistir en segregar «las partes que sobran», aunque estén unidas, en la materia o bloque sin desbastar).

Los atomistas antiguos habrían alcanzado en el límite de su *regressus*, unos corpúsculos atómicos conformados, de distintas formas, pero discontinuos y discretos, y en número infinito. A partir de esta materia discreta su composición podría ser explicada (en el *progressus*) por el azar: la necesidad aparecería a partir de las primeras composiciones de átomos, debidas al



azar, si es que estas primeras composiciones pudieran dar lugar a engranajes firmes, los *foedera naturae*.

Pero el *migma* de Anaxágoras, compuesto de homeomerías infinitas en número y en pequeñez, en la «unidad originaria de todas las cosas», sólo podrían dar lugar a las formas del mundo real por separación de tales homeomerías y no por composición de las mismas. Separación que no podrá ser total en ningún caso: lo único que cabrá pensar será en «filtrar», tomando como filtro alguna selección dada (no se sabe como) de homeomerías, otros conjuntos de homeomerías. De este modo cabría entender, por ejemplo, la formación de masas de nieve blanca, aunque reconociendo que en el fondo de tales masas subsistirán partículas negras («nada es completamente blanco, negro, dulce, carne o hueso, porque las cosas se manifiestan diferentes y reciben nombres distintos según la naturaleza de aquello que predomina en la mezcla de los innumerables constituyentes»).

Ahora bien: esta selección de los componentes del *migma*, según sus propiedades predominantes en cada caso, no es otra cosa sino una clasificación. Y caben, sin duda, múltiples clasificaciones. Pero, en cualquier caso, una clasificación es una operación que implica la acción de un sujeto clasificador egoiforme, un sujeto que ya podrá regirse por algún criterio ordenado a un fin. Este sujeto egológico (que en otras ocasiones hemos comparado con el demonio clasificador de Maxwell) fue llamado *Nous* por Anaxágoras.

Ahora bien, el *Nous* no puede estar dentro del *migma*, mezclado con las demás homeomerías, «porque si estuviera mezclado con alguna otra cosa participaría de todas las demás, pues en cada cosa hay una porción del todo, y las cosas mezcladas con él le impediría que pudiera gobernar ninguna de ellas» (leemos en el fragmento 12, procedente de Simplicio); es decir, cada homeomería sería un *Nous*. Pero el *Nous* debe estar separado de las cosas a las que ordena, del mismo modo a como el Rey autócrata tiende a separarse de todos aquellos a



quienes gobierna. El Nous, separado del migma, debe ser por tanto incorpóreo.

Culmina de este modo Anaxágoras, al hacer incorpóreo al Nous, la crítica al antropomorfismo de los demiurgos propios de las religiones secundarias. Sin embargo el Nous conservará residualmente su función de Ego, que, desde fuera del Mundo real (fuera del migma) le corresponde.

La «purificación mitológica» del demiurgo tiene sin embargo un precio: la imposibilidad de determinar los «mecanismos» por los cuales el Nous pueda ejercitar sus funciones de selección y clasificación de las homeomerías del migma. Porque la selección, la clasificación o la diferenciación de las homeomerías, en la medida en que fueran procesos reales, sólo podrían entenderse por la acción (diamérica) de unos dominios de homeomerías sobre otros.

Según esto la selección o clasificación de un dominio tendría siempre que establecerse en función de otros dominios del migma que actuaran sobre ellos diaméricamente (como «filtros»); pero siendo infinitos, y estando siempre presentes unos a otros de modo continuo (Anaxágoras se mantuvo al margen del principio de symploké, que pocos años más tarde formularía Platón: «si todo estuviera comunicado con todo no podríamos conocer nada»), las clasificaciones y las selecciones, es decir, las ordenaciones o redistribuciones de las homeomerías, que nos conducirían a un mundo visible, tendrían también que ser infinitas. Y obligarían a reconocer que cada «ordenación del Universo» no representa algo más real de lo que pudiera representar cualquier otra. Según esto, el Mundo ordenado que conocemos sería tan real (o tan aparente) como cualquier otra ordenación de sus partes, es decir, como cualquier otro mundo posible.

Un Nous clasificador que ha de atenerse a las clasificaciones selectivas o diferenciales de la distribución de las homeomerías resultantes de la intersección con otras, tomadas como filtros,



es un Nous inoperante, un epifenómeno. Su consideración nada podrá agregar al conocimiento del proceso de diferenciación (clasificación, selección) del migma para dar lugar a alguno de los mundos posibles. De hecho, como es sabido, Anaxágoras dejó de lado al Nous que había introducido al principio, y tuvo que atenerse a la consideración de otros «mecanismos diaméricos», a escala no microscópica, es decir, a la consideración de la acción de unos dominios macroscópicos de homeomerías sobre otros (a las rotaciones de unos dominios en torno a otros, a la rotación de las estrellas, del Sol, de la Luna, a la separación de lo denso de lo raro, de lo cálido de lo frío..., de los que da noticia el fragmento 12).

En conclusión: el Nous de Anaxágoras, que asumió en principio, de un modo indudable, en cuanto demonio clasificador, las funciones de un Ego trascendental, análogas a las que el materialismo filosófico le atribuye, las pierde inmediatamente al segregar enteramente su corporeidad y al situarse fuera del Mundo, para dejar que las homeomerías se separen por sí mismas las unas de las otras. De otro modo: son las homeomerías infinitas y eternas que el Nous no ha creado las que en realidad están convirtiendo al Nous en un principio nulo, inactivo, envuelto por ellas ($E \subset M_i$). Fórmula que servirá para traducir aproximadamente la crítica certera que Platón dirigió a Anaxágoras, en su conocido pasaje del *Fedón* (97B y ss.), en el que Sócrates dice, después de reconocer que Anaxágoras fue el primero que introdujo el Nous en filosofía natural: «Mi esperanza se frustró porque conforme adelantaba en la lectura de su libro me encontré con un hombre que no hace uso alguno del Nous en la ordenación del Mundo, sino que explica las cosas mediante aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas».

Desde el punto de vista del materialismo, la crítica de Sócrates a Anaxágoras está justificada, aunque las razones que allí se aducen tengan antes un sentido formal o sistemático que un sentido material u ontológico. En efecto, lo que Sócrates



crítica es la incoherencia interna de Anaxágoras («introduce el Nous pero no lo utiliza»), pero no dice nada acerca de los motivos de la incoherencia. Y estos motivos no pueden, desde luego, reducirse a una incoherencia meramente psicológica («Anaxágoras *se olvidó* del Nous que había comenzando introduciendo«).

Las razones de la «incoherencia» de Anaxágoras residirían, analizadas desde nuestras coordenadas, en el mismo sistema constituido por un *migma* de partes infinitas, que desconoce el principio de la *symploké* que Platón mismo iba a formular (y que no es aludido en el *Fedón*) y de un *Nous* que no es creador del *migma*, y que, para no ser envuelto por él, tiene que ser concebido como incorpóreo y como separado del Mundo. Es decir, «condenado», por motivos objetivos, a la inactividad respecto del Mundo (como, en su momento, habrá de ocurrirle al Acto Puro de Aristóteles).

Para que el Nous pudiera intervenir en el migma, en funciones de Ego trascendental, tendría que haberlo creado. Y, desde el punto de vista del materialismo, si cabe admitir efectos de un Nous en un Universo que él no ha creado sería necesario concebir a ese Nous egoiforme como un sujeto corpóreo que, además, no se mantuviera fuera del mundo, sino que lo habitase en su interior (como el hombre habita en el mundo).

8. *El hombre medida de Protágoras y su función de Ego trascendental*

El segundo lugar en el que podemos constatar la presencia de algo así como un Ego trascendental ejercido son los textos del *Cratilo*, del *Teeteto* platónico, o de la *Metafísica* de Aristóteles, en los que se atribuye a Protágoras, cuando habla acerca del hombre (*ἄνθρωπος*, como sujeto o conjunto de sujetos egoiformes), la condición de medida (*μέτρον*) de todas



las cosas (πάντων χρημάτων). Es decir, los textos referidos al llamado «principio de la homomensura» que Protágoras habría expuesto en su escrito perdido *La Verdad* (ἀλήθεια).

Es evidente que el sujeto humano alcanzaría la condición trascendental si las cosas a las que él mide fueran «todas las cosas del mundo» (y no únicamente las cosas que pertenecen al tráfico entre los hombres, a lo que hoy llamaríamos «cultura»). Los fragmentos conservados no distinguen. Y por ello siempre es legítimo, desde un punto de vista filológico, interpretar «todas las cosas» como «todas las cosas del Mundo». Interpretación que tiene a su favor, si no nos equivocamos, la semejanza entre el sintagma πάντων χρημάτων de Protágoras (480-410) y el πάντα χρηματα de Anaxágoras (500-428). Sabemos que ambos pensadores no sólo fueron contemporáneos, sino amigos de Pericles. Y sería muy extraño que cuando en sus obras fundamentales ambos hablan de «todas las cosas» no estuvieran refiriéndose a lo mismo, aunque desde perspectivas muy diferentes.

Es evidente, por tanto, que en el supuesto de que Protágoras, al afirmar que «el hombre es la medida de todas las cosas», se estuviera refiriendo a las mismas cosas en función de las cuales Anaxágoras hablaba del Nous, cabría concluir que el *anthropos* de Protágoras desempeña una función análoga a la que Anaxágoras atribuye al *Nous*. Es decir, la función de establecer «el orden de las cosas del Mundo», empezando por establecer el dibujo de sus propias morfologías. Es decir, las funciones de un Ego trascendental.

Ahora bien: la proximidad del «principio de Protágoras», que no hace uso alguno del Nous en la ordenación del Mundo, al materialismo filosófico, es, sin duda alguna, mucho mayor que la proximidad que pudimos reconocer al Nous de Anaxágoras respecto de esta materia. Porque el «hombre medida» de Protágoras no sólo es ya un sujeto corpóreo, dotado de manos y de sentidos, sino que es un sujeto que actúa desde el interior del



Mundo ($E \subset M_1$). De un Mundo que tampoco él ha creado. Más aún: de un Mundo que incluye a todas las cosas, es decir, que no excluye a las que no se hacen presentes en el Mundo, como fenómenos; por tanto, a todas las cosas que se aproximan a M .

No es fácil dilucidar el alcance de las *medidas* en virtud de las cuales las cosas son (o nos aparecen) tal como son. Ni tampoco es fácil dilucidar si este hombre que *mide* a las cosas es el ego individual, como elemento de una clase universal (el Género humano) o es elemento de una clase particular (los griegos, los abderitas, los atenienses... los bárbaros). O si es, en cada caso, un ego nomotético, individual o grupal, o acaso un sujeto corpóreo operatorio, en el cual (según la interpretación de Sexto Empírico, I, XXXII) la materia es fluyente, y según va fluyendo, surgen continuamente aportaciones en sustitución de las pérdidas, por lo que las sensaciones se transforman y alteran con la edad y con las demás características corpóreas, y esto sin olvidar que “en la materia subyacen las razones de todos los fenómenos”, de modo que la materia tiene en sí misma potencia suficiente para ser todo cuanto a todos aparece [y aquí Sexto aproxima el hombre mensurante de Protágoras a una homeomería de Anaxágoras], y por ello (Sexto I, XXXIII) aproxima a Protágoras hacia los *dogmáticos*, que representan a los académicos más antiguos (a los platónicos), o a los académicos de la segunda Academia, o media (Arcesilao y Polemón), o de la tercera, o Academia nueva (Carnéades y Clitómaco). En la interpretación de Sexto Empírico el hombre mensurante de Protágoras es un sujeto operatorio individual, que se convierte en la norma de lo existente, “pues todo lo que aparece a los hombres también existe y lo que no aparece a los hombres tampoco existe” (I, XXXII; utilizamos la traducción de Antonio Gallego y Teresa Muñoz).

Pero teniendo en cuenta que el hombre de Protágoras en ningún caso es un Dios creador de las cosas, sino que se las encuentra ya dadas, habrá que interpretar que sus medidas afectan, más que



a las morfologías absolutas de las cosas, a su aparecer, es decir, a las cosas como fenómenos. Por ello las apariencias podrán ser muy distintas, como fenómenos, precisamente según el tipo de hombres que las midan. Y medirlas no será tanto crearlas (o «diseñarlas») —«sólo Dios es la medida de las cosas»— sino constituirse como unidad de medida.

Desde este punto de vista, la homomensura de Protágoras podría interpretarse desde el materialismo como el reconocimiento de un principio antrópico o zootrópico según el cual la *escala de las cosas*, conformadora del Universo visible y tangible, es la escala humana o zoológica. No en el sentido del subjetivismo idealista, puesto que son las cosas las que se nos muestran a escala del hombre (o de los animales), aquellas mismas que, a su vez, han conformado al hombre. (De hecho Protágoras es habitualmente recordado por los físicos que en nuestros días defienden el principio antrópico, ya sea en su versión llamada fuerte, como en su versión débil). Remitimos al libro de John David Barrow y Frank Tipler, *El principio cosmológico antrópico*, publicado en 1986.

Ahora bien: tampoco es demostrable que Protágoras haya formulado, con su homomensura, el mismo principio antrópico que en nuestros días se debate. Más aún, es muy probable que Protágoras no se hubiera referido siquiera al *ser* de las cosas del mundo (a su ontología), sino al ser de las *apariencias* desde las cuales las manipulamos y conocemos (es decir, a su Gnoseología, o a su Epistemología). Al menos esto parece más a tono con la interpretación que suele recibir el principio de la homomensura como expresión de un relativismo cultural o perceptual, y aún como expresión de un escepticismo. En cuyo caso, el principio de la homomensura perdería sus virtualidades de Ego trascendental, en el sentido positivo, para permanecer como un Ego circunscrito o encerrado en el «Mundo de sus propias apariencias». Lo que no excluiría la posibilidad de reconocer en él virtualidades muy próximas a las de un Ego



trascendental negativo y, en consecuencia, reconocerle su condición de Idea filosófica.

9. El Demiurgo platónico y sus funciones como Ego trascendental

El tercer lugar en el que constatamos, desde luego, la presencia de un Ego trascendental, ejercido filosóficamente y aún representado mitopoiéticamente, es el *Timeo* de Platón.

Según algunos historiadores, encabezados por F. M. Cornford (*Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Londres 1937), Platón fue el primero que introdujo en filosofía la idea del Dios creador, bajo la forma del demiurgo, como artífice o artesano del Mundo (*demiourgos*). Pero este demiurgo no puede confundirse (como pretendieron los teólogos medievales) con el Dios creador monoteísta del Antiguo Testamento. Ni siquiera es correcto, dice Cornford, traducirlo por «Dios» (como término singular); a lo sumo cabe traducirlo por «dios», como término que admite el plural. Y si lo escribimos con mayúscula (Demiurgo) no es para sugerir su unicidad, sino para señalar su diferencia con el significado que un demiurgo tenía entre los griegos, a saber, el artífice, obrero, *banausos*. Pero el demiurgo del *Timeo*, aunque no sea Dios, tampoco es un simple artífice, porque él no edifica una casa o esculpe una estatua, o compone una sinfonía, sino que construye el Mundo (uno de los mundos posibles) y moldea al hombre.

En cualquier caso el Demiurgo no es un ser capaz de suscitar amor o temor: no es un dios religioso (Cornford, *op. cit.*, págs. 34-35), como tampoco lo era el Nous de Anaxágoras, ni lo sería el Acto Puro de Aristóteles. En la medida en la que el Demiurgo no es creador del Mundo, ni siquiera será omnipotente: depende de una materia que está sometida a sus propias leyes necesarias, a la *ανανκὴ*.



Por ello no tiene nada de particular que nuestro Mundo tenga imperfecciones. Sólo que éstas ya no serán atribuibles a la malignidad divina, o a la malignidad de un genio maligno. Precisamente Platón encareció la bondad del demiurgo y su deseo de organizar el Mundo del mejor modo posible, dejando de lado envidias o rencores. El Demiurgo está por encima de estas miserias. Pero también el Demiurgo del *Timeo*, como el Nous de Anaxágoras, se concibe como exterior al Mundo y por tanto, como incorpóreo.

¿En qué se diferencia, sin embargo, el Demiurgo de Platón del Nous de Anaxágoras, desde la perspectiva del Ego trascendental? Cabría aducir por lo menos dos diferencias esenciales:

a) La primera, derivada de la materia sobre la cual han de trabajar. Y la materia sobre la que trabaja el demiurgo platónico no es el migma de Anaxágoras. El migma, por ser infinito y continuo, es también indeterminado y, en consecuencia, no impone ninguna necesidad al Nous; cualquier ordenación o selección de homeomerías que éste pudiera establecer, sería tan viable como cualquier otra. En cambio, el Demiurgo del *Timeo* trabaja con una materia que no tendría por qué estar exenta del principio de la *Symploké*. Una materia discontinua, que no admite la posibilidad de que «todo pueda combinarse con todo». El Demiurgo, por tanto, estaría «sometido» a determinadas leyes necesarias de la materia (de una materia plural y discontinua, que habría que poner en correspondencia con M) y su capacidad de ordenarla sería limitada. Por ello, aunque el Demiurgo busca siempre lo mejor, no siempre lo puede conseguir. El Demiurgo del *Timeo* no es omnipotente, está infinitamente lejos del Dios cristiano.

b) Pero sobre todo, mientras que el Nous parece que sólo puede «intervenir» en el *migma* desde la inmanencia de sus infinitas combinaciones selectivas, hasta el punto de que, en



principio, cada una de ellas podría ser tan valiosa como las restantes, en cambio el Demiurgo actúa desde un modelo cósmico ideal, que ya no es concebible como inmanente a la materia (diríamos a M_1). Tiene más que ver con un Mundo de ideas que también está sometido a leyes necesarias, a un mundo ideal que hemos de poner en correspondencia con la materia terciogénica, M_3 .

En cualquier caso, el Demiurgo del *Timeo* se comporta como un «ego de arquitecto» o como un «ego de artesano». El Demiurgo actúa por tanto como un sujeto E (dado en M_2) que, a la vista de los modelos ideales (M_3), intenta plasmarlos en la materia infinita, plural y discontinua (M) para dar lugar al universo visible (a M_1). En la medida en que E (Demiurgo) considera al Mundo visible y tangible (M_1) como totalidad cósmica (que contiene en sí a todos los animales), concebirá también al Mundo como un gigantesco organismo. Y por ello, el Universo recibirá la forma de una esfera gigantesca, pero tal que no tenga necesidad de ojos, ni de manos, ni de piernas (¿acaso tiene algo que recoger? ¿acaso necesita caminar?). Le bastan los siete movimientos implicados por la inteligencia y el giro sobre sí mismo que transcurre con movimiento uniforme y circular.

Ahora bien, nada puede decir Platón, en el momento de dar cuenta del modo como el Demiurgo, concebido como algo incorpóreo (M_2), procede para poner orden, y el orden más perfecto posible, a la materia infinita y discontinua. Lo único que podemos constatar en el Demiurgo, es su condición de Ego, y no de un ego psíquico, constreñido a un habitáculo diminuto, sino, desde luego, a un Ego trascendental, puesto que abarca al Universo en su totalidad. Por ello el Demiurgo está separado del Mundo y fuera de él, en la medida en que su «horizonte» es el mundo en su globalidad (M_1).

Concluimos: muy poco tiene que hacer el Demiurgo, de modo inteligible, en el ordenamiento del Mundo. En realidad el Mundo resulta de la confluencia del modelo ideal con la materia



M. ¿No es entonces el Demiurgo un ego M_2 determinado o encerrado en el mundo M_i , en tanto que éste está constituido por M_1 en cuanto copia de M_3 ?

La consideración de la imposibilidad, en estas condiciones, de dar cuenta de las operaciones que un Demiurgo incorpóreo, implicadas en la operación del modelo M_3 a la materia M , para dar lugar al mundo visible M_i explica que Platón tuviera que buscar ayuda en su «fantasía mitopiética». Es ésta la que le empujó al terreno de los mitos cosmogónicos artesanos, que imponen sus leyes por mucha atención que se mantenga para evitar el antropomorfismo.

Al igual que sucedía con el Nous de Anaxágoras, el Demiurgo platónico, al perder su corporeidad, debía perder también su condición de sujeto capaz de intervenir de un modo inteligible en la ordenación del Mundo. Su ejercicio como Ego trascendental quedaría anulado por la representación mítica a través de la cual tal ejercicio podría ser conceptualizado.

10. El Nus pathetikos de Aristóteles y su función de Ego trascendental

El cuarto lugar en el que constatamos la presencia de la idea de un Ego trascendental se encuentra en algunos textos de Aristóteles. No en los textos, correspondientes al *Timeo* platónico, de la *Física* o de la *Metafísica*, en los que se expone la doctrina del Primer Motor del Mundo o del Acto Puro, porque ni el Primer Motor es un Demiurgo egoiforme (no conoce al Mundo) ni el Acto Puro, en cuanto «pensamiento del pensamiento» (*νόησις νοήσεως νόησις*), es un Ego trascendental, puesto que no puede tener al Mundo como objeto de su pensamiento. Pero un pensamiento egoiforme que sólo puede pensar en sí mismo, deja de ser un ego trascendental (según la definición que utilizamos). Es, como ya hemos subrayado,



un «ego autista», sublime soledad, solitario, un ego límite que lleva también al límite la contradicción de la propia idea de un Ego convertido en un autologismo puro.

Sin embargo, encontramos en el *De anima* de Aristóteles una Idea muy próxima, por sus funciones, a la que atribuimos al ego trascendental, es decir, la idea de un ego que «se extiende por la totalidad de las cosas del Mundo» (M₁). Y que a la vez enfrenta este Mundo al Acto Puro trascendente e infinito (que se correspondería aquí más bien a la materia ontológico general M, o si se prefiere, a un modo monista de interpretar esta materia ontológico general). Nos referimos a la famosa idea aristotélica del alma que, en cuanto facultada por las potencias sensibles e inteligibles, tiene la capacidad, como νοῦς παθητικός, de «llegar a ser de algún modo todas las cosas» (*Sobre el alma*, III, 8, 431b21: ἡ ψυχὴ τα ὄντα πᾶς ἐστὶ).

Una idea que fue asumida, como es sabido, por Santo Tomás (*De veritate*, q. 2, a. 2) y que fue parafraseada admirablemente por Fray Luis de León: «Porque se ha de entender que la perfección de todas las cosas, y señaladamente de aquellas que son capaces de entendimiento y razón, consiste en que cada una de ellas tenga en sí a todas las otras y en que, siendo una, sea todas cuanto le fuere posible, porque en esto se avecina a Dios, que en sí lo contiene todo» (*Los nombres de Cristo*, I, 2).

El Nous de Aristóteles, como «unidad de todas las cosas» llevada a cabo desde un sujeto corpóreo (el animal racional) que habita en el interior del Mundo (y no en el exterior, como el Nous de Anaxágoras) no podría menos de ser asimilado a un Ego trascendental.

Sin embargo tampoco puede confundirse con el Ego trascendental del materialismo filosófico. Y precisamente porque el Mundo que él conoce es tratado como si fuera un mundo finito real absoluto, eterno en sus movimientos cíclicos, el único mundo movido por el Primer Motor, también único y



eterno. De un Primer Motor del que nada se conoce en sí mismo, porque aquello en lo que piensa nos es totalmente desconocido. Si sabemos que el Primer Motor es eterno, es decir, que está moviendo eternamente al Mundo, es porque sabemos que el Mundo, aunque finito, es también eterno (Werner Jaeger sostuvo que habría sido Aristóteles el primer filósofo que defendió la idea de nuestro mundo como un mundo eterno y único).

El Nous de Aristóteles es por tanto un ego puramente especulativo. Un ego a quien, estando al margen de cualquier principio antrópico, no cabe asignarle papel alguno en relación con el Mundo y con Dios.

Ante el Mundo, el Nous sólo puede reflejarlo especulativamente tal como es (como refleja un espejo el paisaje que le rodea). Pero el Mundo reflejado en el Nous aristotélico es un Mundo «precristiano», que ya «existe acabado» antes de ser reflejado. El Nous de Aristóteles duplica el Universo en el alma humana, a la manera como el Mundo del Demiurgo platónico duplicaba el Mundo de las Ideas.

Desde este punto de vista el Nous de Aristóteles se nos presenta, ante todo, como un ego especulativo enteramente determinado por el Mundo ($E \subset M_1$) y deja de ser un Ego trascendental, en la medida en la cual deja de ser un criterio capaz de discriminar la frontera divisoria entre el mundo visible y tangible y el Acto Puro. Y como el Acto Puro tampoco ha creado el Mundo, el conocimiento de la existencia del Acto Puro no tiene efecto alguno en nuestro conocimiento acerca de la conformación del Mundo sensible, ni por tanto en el conocimiento de la transformación del alma humana en Yo trascendental.

Concluimos: la filosofía de Aristóteles, prisionera del «ordenamiento antiguo» (I), contiene aún demasiados componentes «arcaicos» que la incapacitan para ser considerada, desde el materialismo filosófico, como un modelo de verdadera filosofía.







ÚLTIMAS PUBLICACIONES

Raúl Angulo Díaz, *La historia de la cátedra de Estética en la universidad española*

—

Carmen Baños Pino, *La antropología social de E. E. Evans-Pritchard desde un prisma filosófico*

—

Gustavo Bueno, *Ensayo de una definición filosófica de la Idea de Deporte*

—

Jesús G. Maestro, *Contra las Musas de la Ira. El Materialismo Filosófico como Teoría de la Literatura*

—

Gustavo Bueno: 60 visiones sobre su obra

—

Juan José Méndez Iglesias, *Panfleto materialista: La Filosofía*

—

Javier Pérez Jara, *La filosofía de Bertrand Russell*

—

Luis Carlos Martín Jiménez, *El valor de la Axiología*

—

Secundino Fernández García, *Análisis filosófico de la Scienza Nuova de Giambattista Vico (1668-1744)*

—

Alfonso Fernández Tresguerres, *Satán. La otra historia de Dios*

—

Sergio Méndez Ramos, *Lorenzo Hervás Panduro como filósofo*

—

Pedro Insua, *Hermes católico. Ante los Bicentenarios de las naciones hispanoamericanas*



PENTALFA EDICIONES

helicon.es / permeso.net





Es muy probable que el lector del título de este libro, *El Ego trascendental*, atribuya a su autor una perspectiva teológica (si recuerda el *Ego sum qui sum*, del Yahvé del Pentateuco) o bien una perspectiva idealista (si recuerda el Ego trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*) .

El Ego trascendental del que hablamos en este libro no es, en efecto, una idea teológico-bíblica o filosófico-metafísica (menos aún es un concepto psicológico, en el sentido del ego estudiado por Wundt, por Lipps o por James). Es una idea lógico material (gnoseológica), simbolizada por E, que se interpreta como el enlace entre el *Mundus adspectabilis* (M₁), totalizado por E, y la materia ontológica general (M).



PENTALFA EDICIONES

El Ego trascendental

GUSTAVO BUENO



GUSTAVO BUENO

EL EGO TRASCENDENTAL



PENTALFA EDICIONES