

Consideraciones sobre el Ego Transcendental de Urbina

Dr. Silverio Sánchez Corredera. Gijón

I. Artículo cuestionador:

El artículo de Urbina¹ «¿Para qué el Ego Transcendental?» es de sumo interés. Además, añadido al tema propiamente dicho, asoma en él una teoría antropológica en torno al Ego del mayor calado. Esperemos que pronto se publique el libro. Hay muchos conceptos esbozados y que reclaman de análisis más precisos.

Iré directamente al problema que a mí ahora más me interesa.

El artículo da la impresión de que dinamita al Ego Transcendental:

«¿Para qué el Ego Transcendental? Para nada si se entiende en detrimento de esa pluralidad originaria de singulares en interfacticidad.»

Sin embargo, cabe pensar que no se está yendo tanto contra lo «Transcendental» cuanto contra el «Ego», en suma, en contra del «Ego transcendental» nucleado en torno a la idea kantiana. Por eso deja una vía de fundamentación de un «Ego Transcendental» pensado de otro modo:

«Finalmente, si el lugar del Ego Transcendental está en el límite de la confluencia de la crítica y la constitución, resultará que el Ego Transcendental no es sino la misma pluralidad originaria de egos singulares en interfacticidad, como hemos explicado. Se lo podría interpretar como el sumatorio de esa pluralidad originaria, pero se correría el riesgo de anular la interfacticidad y de entender que el Ego Transcendental ampara y orienta eidéticamente, como ilusión transcendental, lo que no es sino facticidad insobornable.»

¹ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: «Para qué el Ego Transcendental», Eikasía Revista de Filosofía, nº 18, mayo, 2008, págs. 13-32.

Consiento en hacer públicas estas consideraciones llenas de repentizaciones no sometidas suficientemente a la debida reflexión. Sobrentendiendo que el lector sabrá situarse en la perspectiva de un escrito que está elaborado más para cuestionar que para exponer una postura perfilada. El valor de estas inquisiciones no está tanto en ellas sino en la respuesta que he obtenido, y en el paso filosófico que ello puede permitirme dar.

De acuerdo. La reconstrucción metafísica del Ego cae fácilmente en el peligro de darle una unidad hipostática o un trasfondo último sustancializado en el sujeto. La reconstrucción materialista (la de Urbina, desde la fenomenología materialista, de modo brillante) se encuentra con que no es posible reconstruir «el» Ego ni «un» Ego, porque el Ego se dice de muchas maneras. (Ésta es mi lectura).

A mi modo de ver está claro que no se puede hablar del «Ego Trascendental» en sentido convencional, sino que habría que hablar de un ego social («Socio-ego Trascendental» o «Ego Trascendental Socialista») o plural («Pluri-ego trascendental») o transitivo («Trasi-ego Trascendental» o «Trans-y-ego Trascendental») o «Ego trascendental materialista» (o hiperrealista). Pero, en fin, se puede tomar el mismo sintagma y reconceptualizarlo (como yo he tratado de hacer en «Para una teoría de la justicia. La Persona, el Ego trascendental y las Instituciones», *Eikasía*, nº 16), que es lo que viene haciéndose en filosofía continuamente, buscando no multiplicar las babeles.

Pero, quizás, Urbina sí quiere torpedear absolutamente el «Ego Trascendental» (me refiero al sentido materialista), el «Ego» y lo «trascendental» antropológico. Entonces, el principal reparo que se me ocurre es la recaída en el positivismo (curiosamente desde la fenomenología). Si se borra todo «Ego Trascendental», a mi modo de ver:

1º) Se desmorona el salto anamórfico entre el animal y el humano, entre la etología y la antropología.

2º) Los componentes constitutivos del sujeto (cuerpo interno y externo, síntesis pasivas y activas, etc.) quedan sin articular entre sí, quedan, como quería Hume como «personajes» (ideas-de-impresiones) sin un teatro donde actuar (sin el alma sustancial). Contra Hume, aunque no se necesite de un alma sustancial, sí se necesita de un teatro donde actuar, es decir, de una estructura que dé unidad y consistencia al fluido de las acciones y de los fenómenos.

3º) Los componentes constitutivos que hacen posibles las relaciones intersubjetivas quedan sin posibilidad de articular consistentemente (¿por qué no más bien el caos que el orden social?), y estas relaciones sustentadas exclusivamente en la más llana positividad (como pudiera ser una episteme positivizante a lo Foucault, o su misma idea del poder –micropoderes- positivo). El engranaje entre los seres humanos no parece que pueda quedar reducido, como en Foucault, a una escala histórica (historicista, positivista), construida desde fenómenos externos (positividades), sino que creo que precisa de una escala antropológica (no puede haber tan a la ligera una «muerte del hombre»), donde quede recogida la esencia de eso en lo que consista la especie humana (aunque todo ello sea un producto temporal e histórico, pero no meramente positivo, sino justamente trascendental, trascendental a la especie humana).

4º) Los componentes constitutivos que hacen posible la «cultura» y su dimensión histórica, intergeneracional, serían puros aglomerados positivos sustentados dentro de una lógica aleatoria.

Creo yo que aunque sea muy alto el nivel de aleatoriedad y, si se quiere, de catástrofe, no por ello la catástrofe —de Thom— es pura, sino que sigue sus figuras, es decir, está amarrada a un despliegue que le es trascendental.

5º) El componente trascendental antropológico puede articularse con un exquisito positivismo (materialista no reduccionista y antimetafísico) pero no con un positivismo puro, el cual pretendería fundamentarse en el reconocimiento de los fenómenos positivos desmenuzados, reconstruidos como agregados de fenómenos, a su vez positivos, cuya lógica no residiría sino en un registro de choques aleatorios. Sin embargo, el materialismo filosófico no puede (no sabe) prescindir de la forma que va siempre añadida a toda materia (forma no concebida como algo inmaterial, claro, pero sí como elementos trascendentales a lo material positivo).

Prosigo, tratando de fundamentar estos puntos.

A modo de argumentación ejemplificada de lo expresado aquí arriba, tan sintéticamente, va lo siguiente (arriesgándome a hacer un uso bastante impreciso de los muy precisos conceptos de Urbina, en cuanto todavía mal definidos para mí):

¿Qué pasaría si al nacer una cría de chimpancé la tratáramos exactamente igual que a un bebé humano que fuera mudo y no muy inteligente? Integrarían ambos un cúmulo de aprendizajes grandes, incluido el lenguaje de signos y asimilarían múltiples normas y actitudes humanas. Sin embargo, la distinta especie genética en que ambos se están moviendo nos mostraría continuas diferencias: ¿trascendentales? ¿Se «enamoraría» el chimpancé de una chica o más bien de una chimpancé silvestre no humanizada? Podemos suponer con seguridad la respuesta. ¿Sería capaz el chimpancé de emanciparse y encontrar un trabajo a la escala de sus habilidades y fundar un nuevo grupo integrable en la sociedad, educando a su prole al modo humano? También conocemos la respuesta.

Por muy próxima que pueda hallarse una especie a los humanos, hay ciertos elementos estructurales de conducta, desarrollados en el aprendizaje grupal pero con soporte en el perfil genético, emocional e intelectual, que no pueden ser intercambiados. El conjunto de esta red de elementos que permite a los seres humanos entrar en un contacto consistente que va de las relaciones intersubjetivas a las sociales y de todo ello a las relaciones generacionales y de estirpe es lo que podemos considerar el constitutivo trascendental a todos los sujetos humanos. Lo importante no es sólo ser capaz de asimilar un aprendizaje determinado sino ser capaz de transmitirlo en una cadena que va a adquirir dinamismo propio. Esta transmisión no se da sólo en función de una potencia pasiva, la del engranaje de unas relaciones aprendidas, porque ha de actuar la potencia activa, que sólo puede operarse cuando se dan reunidos todos los elementos que constituyen la unidad de lo humano. Esta unidad es el ego trascendental (egos en relación plural). O dicho en los términos fenomenológicos urbinianos: nada puede un cuerpo externo que no se conjugue con su cuerpo interno, y viceversa (salvo quizás la locura..., que consistiría en una inadecuada conjugación entre el cuerpo interno y el externo). La capacidad de unir esas dos potencias es el nexo trascendental por excelencia. El cuerpo interno humano se ha ido configurando de determinada manera

(muy próxima en muchos sentidos a la de los chimpancés, por ejemplo), de modo que los cuerpos internos de la especie en general mantienen un común denominador gracias al cual es posible un intercambio de «experiencias» simétricas y transitivas, que se operan por mediación de muchos elementos del cuerpo externo. Si no se parte de esta perspectiva trascendental, contaminante y genérica pero también instalada individualmente, entonces hasta las propias «vivencias» del cuerpo interno podrían ser reasumidas como aprendizajes «profundos» de lo que las relaciones de los cuerpos externos transfieren al interior de cada cuerpo (a sus cuerpos internos respectivos), mediado un proceso de aprendizaje determinado. Pero esto no es así. El cuerpo interno (el cuerpo de Merleau-Ponty, pongamos) ya tiene su propia «sabiduría». Pero, a su vez, esta «sabiduría» no es operativa encerrada en el límite del cuerpo interno, porque aunque tiene su propia autonomía no se reintegra en el individuo total si no es porque sus flujos pasan al cuerpo externo a reconstituirlo. En suma, yo no he llegado a ver bien (seguro que con la lectura del libro se me esclarecerán estos puntos), cómo se interrelacionan cuerpo externo e interno en el modelo de Urbina, ni en qué consiste su estabilidad ni su continuidad ni su unidad arquitectónica superior.

El ego trascendental ha de ser diferenciado del sujeto trascendental kantiano, porque éste se recrea en la pura escala de los individuos y no necesita configurarse y fraguarse en el dinamismo interindividual, o sea, no necesita integrarse el cuerpo interno (¿Kant no traduciría este cuerpo interno por sus aprioris (espacio, tiempo, categorías, ideas?) en un medio socializado, o venir a conjugarse con el cuerpo externo (de la experiencia apotética: ¿de la actividad sintética kantiana?), salvo en la medida en que tiene que conocer estética o categorialmente. El sujeto kantiano puede pensar prescindiendo de toda síntesis empírica (lo que es imposible, según un posicionamiento materialista). Y, además, el sujeto trascendental kantiano solipsista, individualista, socializado en un medio animal no humano, funcionaría con sus estructuras aprióricas de la sensibilidad interna y externa del mismo modo que un humano socializado entre humanos, pero ello no es así, porque el hecho de que medie o no el lenguaje es determinante para que ese «espacio» y ese «tiempo» presuntamente aprióricos sean experimentados de otro modo. Ésos son los errores de Kant: 1º) el funcionamiento solipsista de la razón, sin necesidad de sociedad (presuponiéndola, pero no

esencialmente) y 2º) mantener la posibilidad de que la razón analítica pueda funcionar desligada de la razón sintética o, también, mantener que pueda haber una razón «pura» operativa, es decir, partir de la existencia del «alma», ahora razón pura, y atribuirle vida sin necesidad del cuerpo; o sea, que el cuerpo interno (que viene a sustituir al alma) tiene vida propia al margen del cuerpo externo. Pero ello no es así: el cuerpo interno y el cuerpo externo hunden sus mecanismos de actividad en las mismas fibras corpóreas, si bien el uno apuntando a una actividad que se resuelve dentro y el otro hacia fuera. No hay necesidad ahora de unirlos (no hay necesidad de glándula pineal), como no hay necesidad de unir los dos lados de una montaña, unidos en la cresta (que no tiene más singularidad que su funcionalidad pasiva o su «formalidad») desde la que se distribuyen, en función de otros parámetros que se le añaden, las fenomenologías que recorren a cada una de las laderas.

El ego trascendental viene a ser el corte ontológico de lo humano de los seres humanos, en cuanto se encuentra en todos los individuos, en cuanto sólo se integra o reintegra (es operativo) si se desarrolla ontogenéticamente en el contexto de relaciones sociales humanas, por el hecho de que, dados los constitutivos individuales pertenecientes al cuerpo interno, éstos no se despliegan ontogenéticamente en plenitud (o en todas sus virtualidades) si no es por la mediación de operaciones que se reactivan y redirigen en el cuerpo externo, en un cuerpo externo que necesita de un mundo de instituciones o de un mundo de realidades M3, que no pueden darse sino en el tráfico de las relaciones emocionales e intelectuales grupales. Sin la sociedad y sin la sociedad creadora de instituciones (lenguaje, etc.), las experiencias del cuerpo interno en su relación con las del cuerpo externo no fermentan en ese modo de conciencia integral (la de la unión entre las síntesis activas y las pasivas) (nexo de unión entre el cuerpo interno y el cuerpo externo, en el contexto de un conjunto de cuerpos con los que se interactúa específicamente y a una escala abstracta M3), que llamaremos ego trascendental.

Este ego trascendental supone 1º) la destrucción del sujeto trascendental kantiano (de la metafísica espiritualista) y, con ello, la destrucción definitiva del alma, 2º) la destrucción del subjetivismo (ningún sujeto cuaja por sí mismo: el niño ferino no

es humano), 3º) la destrucción del positivismo, que pretende partir de un conglomerado de actividades y relaciones positivas desde las que se reconstruiría el mundo humano, por mero aprendizaje, a escala de cuerpos externos que funcionan apoyados en cuerpos internos indiferentes u opacos al exterior (puramente fisiológicos: el cuerpo máquina), que así construido no necesita apelar a ningún anclaje trascendental, porque tiene el «alma» toda vertida hacia fuera. (Deleuze intentaría mostrar cómo los cuerpos externos están en realidad gobernados por los cuerpos internos o máquinas deseantes. El positivismo de Deleuze podría interpretarse como un positivismo de lo que sucede dentro en lugar de fuera, porque el exterior -el capitalismo- se explica por el interior – los flujos desantes-). Para el positivista el sujeto positivo parte siempre de cero (la tabula rasa de Locke), y, como un Hume que es capaz de coordinar todas sus impresiones, reconstruye el mundo sólo con ese ladrillo elemental, transformado en «idea» para que pueda soportar una mayor duración y estabilidad. El cuerpo interno de las impresiones de reflexión humeanas (si se puede hacer esta traducción) sólo puede pervivir convertido en ideas del cuerpo externo, por lo que al borrarse la funcionalidad del cuerpo interno (las impresiones son fugaces e inestables; de este modo mata Hume el alma), se elimina el anclaje para una raíz trascendental. Entre el cuerpo interno y el externo, para el positivista, o hay una relación mecánica (pura fisiología, etc.) o una relación escindida en el clásico dualismo, donde el alma sólo vive fundamentalmente hacia dentro (para el espiritualista) o donde el alma queda convertida en la arquitectura de ideas que se compone hacia fuera (para el dualista empirista).

Son éstas, reflexiones cruzadas, no demasiado precisas, al calor de la lectura del artículo de Urbina. Mi idea de trascendental ha quedado mejor definida en el artículo de Eikasía, pero no dudo que pueda potenciarla a la luz de este nuevo modelo antropológico de Urbina, que lo que hace definitivamente es dinamitar el alma, a través de esa cuidada dialéctica entre los dos cuerpos. Pero los dos cuerpos necesitan unirse entre sí, y esa unión es trascendental, en el sentido de que la misma unión (aunque tenga una realidad más formal que positiva) es constitutiva de las condiciones de posibilidad de la misma existencia separada tanto del cuerpo interno como del externo.

El «Ego Trascendental» no es «un» ego ni es «trascendental» en sentido metafísico, como si fuera un elemento superior añadido a los elementos fenomenológicos positivos. Pero sí hay un «Ego Trascendental» «Socialista», en cuanto se configura socialmente, y en cuanto necesita al sujeto individual completo (formado, «autónomo», «libre», etc. (lo que obliga a una redefinición de la autonomía y de la libertad..., en clave diamétrica) para constituirse, y en cuanto este sujeto no es sólo el miembro de un grupo, sino un sujeto de operaciones que se ordenan en una escala institucional, la cual es esencialmente histórica o intergeneracional, yendo más allá de la vida individual y, por tanto, más allá del pretendido sujeto solipsista o individualista. (Según todo lo que he podido aprender de Gustavo Bueno).

Me gustaría conocer la exacta posición de Urbina sobre estas cuestiones. Y animarle a que publique ese libro.