

«EGOS TRASCENDENTALES» Y «CABALLOS DE TROYA».

SEGUNDA PARTE.

APUNTE SOBRE LO «HUMANO» EN EL MATERIALISMO.

Alberto Hidalgo
UNIVERSIDAD DE OVIEDO

Aunque los planteamientos de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina puedan afectar eventualmente a la arquitectura entera del edificio materialista de Gustavo Bueno, yo no me atrevería a señalar hasta qué punto y medida, mientras no aclare las cuestiones que le dejo planteadas acerca del significado de lo “trascendental”. Para G. Bueno, ya lo he dicho, el decalage, la ruptura o el hiato, que viene a suturar el Ego trascendental se produce entre el progressus, por un lado, que da paso a los procesos paralelos de constitución del sujeto (o de la conciencia, E, en tanto que sujeto) y del mundo material (o de la Materia, M, como Mundo) por medio de los Tres Géneros de Materialidad, y el regressus, por otro lado, que es lo que provoca el salto hacia la trascendentalidad ya en el plano de la ontología general. Si no me equivoco, el pensamiento de Ricardo Sánchez puede prescindir del Ego trascendental, porque la gnoseología materialista no lo necesita para dar cuenta del proceso de conocimiento (del simple kennen, no del Erkenntnis) debido a que las síntesis que se precisan no requieren «ser reconocidas jurídicamente» para alcanzar validez. Aceptar la imagen canónica del «reconocimiento» significa permanecer varado en las estructuras eidéticas que marcó territorialmente Platón y que Kant recalificó mediante el prodigioso artilugio de la trascendentalidad en las tres críticas. Lo que deja muy claro, en cambio, Ortiz de Urbina es que las crítica kantiana nos han llevado a dar validez filosófica a las «ilusiones trascendentales» para evitar una ruptura irreversible con el sentido común y la «razón popular común». Gustavo Bueno denuncia ciertamente ese uso torticero (luterano, dice él) de la trascendentalidad, como método para ocultar la inversión teológica que practica y sigue a Marx en el proceso de desocultación ideológica de los intereses de la burguesía.

Hasta aquí, todos de acuerdo sin que peligre el materialismo como presupuesto. A partir de aquí, yo le echo en cara a Ricardo Sánchez su no-uso de ciertas claves interpretativas, por ejemplo, de la Idea de symploké, y, sobre todo, su críptica omisión de explicaciones acerca de las operaciones gnoseológicas que maneja e introduce. Pero, por supuesto, del hecho de que no mencione la idea de symploké, yo no me atrevería a deducir

que no la esté ejercitando al modo francés y, mucho menos, a diagnosticarle “husserlitis” etic (al margen de lo que él diga emic) o, peor aún, anatematizarlo como si fuese un hereje (¿de qué dogma de fe?) por profesar un espiritualismo sustancialista. Nada de esto se desprende de sus escritos conocidos. Lo que, en cambio, si se desprende, creo yo, es la crítica al idealismo subyacente en todos aquellos que se elevan al plano trascendental mediante el simple expediente de calcar los actos empíricos de la conciencia psicológica. Precisamente, el mérito que atribuye a lo que él llama «materialismo fenomenológico» es que no cede al chantaje del camuflaje y del método de calco por impopular que resulte. Para ello, su estrategia es siempre la misma: la «disociación».

Ahora bien, puesto que fue precisamente una disociación fenomenológica, la que se produce entre el Innenleib («el cuerpo interno») y el Aussenleib («cuerpo externo») en terminología del «otro Husserl», siguiendo a Richir, la que más impacto ha causado en los círculos de la Sociedad Asturiana de Filosofía, (no sin razón, por cierto) voy a referirme brevemente a la respuesta que suscitó en Silverio Sánchez Corredera quien, con la mayor simpatía, ha tenido el coraje de plantear las perplejidades que suscita en su interpretación del materialismo filosófico. Tomo muy en serio la reacción de Silverio porque es uno de los discípulos de Gustavo Bueno que más se ha molestado en ampliar los planteamientos ético-morales y políticos del materialismo filosófico desde un trasfondo kantiano, de manera que la pregunta por la superfluidad del Ego trascendental adquiere en él una connotación distinta, no tanto gnoseológica cuanto ontológica (o “antrópica”) del mayor interés, pues no es difícil observar que el uso del término «Ego trascendental» en los territorios de la praxis es mucho más abundante en el discípulo que en el maestro. Gustavo Bueno en sus escritos políticos recurre poco al Ego trascendental como instancia crítica. Le suele bastar la férrea lógica de la oposición.

Esta peculiaridad me va a permitir replantear el problema subyacente que, en mi opinión, ha provocado la colisión entre Ricardo Sánchez y Silverio Sánchez, cuyas construcciones, independientes la una de la otra, como puede observar el lector de Eikasía que se haya molestado en seguirlos, remiten, sin embargo, a la común referencia del materialismo filosófico, tal como ha salido de la propia cabeza de Gustavo Bueno en distintas épocas de su trayectoria filosófica. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, hay que

decirlo en honor a la verdad, es el primer seguidor que tuvo Gustavo Bueno cuando era catedrático de Instituto en Salamanca, en los años 50, de modo que su perspectiva acerca de la génesis del materialismo filosófico, de sus presupuestos tanto implícitos como explícitos, así como de la estirpe (categorial o filosófica) de todos sus componentes, incluido el Ego trascendental, es anterior y más completa (cronológicamente, al menos) que la que tenemos todos los demás.

En esta línea, la razón de mi intervención en el proceso de deconstrucción de esa génesis, que inicia Ricardo Sánchez al quitar el tapón del Ego trascendental, es aportar no sólo mis reflexiones, sino mis datos a partir de 1968, época en la que (como creo haber mostrado en mi primera entrega) aparece ese constructo conceptual con unas funciones más de índole lógica que ontológica y más en relación con las Investigaciones Lógicas de Husserl que con la Crítica de la Razón Pura de Kant. Creo que es en este contexto en el que hay que ubicar la pregunta que, como un boomerang, retorna ahora sobre Ortiz de Urbina ¿Qué pasaría en el materialismo filosófico, específicamente en sus planteamientos gnoseológicos, si se prescinde del Ego trascendental? Sabemos su respuesta: que se enriquece, porque se abre a nuevos ámbitos de experiencia y de síntesis cognitiva.

Es cierto que en el ínterin, además de la mediación epistolar de Pelayo Pérez que funciona más como un catalizador que como el articulador del proceso, ha vuelto a reclamar un papel en la polémica Javier Pérez Jara (El catoblepas, nº 80, Octubre 2008), en base a que había presentado una comunicación en el congreso de Gijón sobre el Kant, en la que estaba presente, según parece, el propio Ricardo Sánchez, titulada: «Análisis de la reconstrucción de la Idea de Ego trascendental en el sistema kantiano desde las coordenadas del materialismo filosófico», (El Basilisco, nº 35, 2004). Ciertamente. Nótese que yo mismo cité a Javier Pérez de soslayo en la primera entrega de este artículo, a sabiendas de que su planteamiento no afectaba para nada al asunto gnoseológico que plantea Urbina, pues en aquel Congreso hizo Ricardo una comparación (o mejor, una transformación anamórfica) entre Kant y Husserl (El Basilisco, nº 34, 2004), en la que no menciona ni una sola vez la superestructura del Ego trascendental, pero en cambio, formula con toda precisión las diferencias de los caminos que conducen a él mediante la

confrontación de los niveles en que se registran las experiencias cognitivas y reflexivas de ambos.

Como quiera que, en esencia, Javier Pérez se alinea con las tesis de Silverio Sánchez (pues ambos consideran «imprescindible» recuperar o «reconstruir» el Ego trascendental de Kant desde supuestos no metafísicos e insertarlo en las coordenadas ontológicas del materialismo filosófico «pluralista y antisustancialista») es lógico que diagnostique su abandono como un cataclismo universal: «inevitable recaída en el positivismo,...(dice): sin el Ego Trascendental se barrerían las diferencias entre los hombres y los animales, se presentaría como problemática la articulación entre los componentes constitutivos del sujeto, la propia coordinación social e intersubjetiva, &c». Ahora bien, puesto que ambos reconocen que el constructo es kantiano, yo les recomendaría que leyesen con atención el artículo mencionado de 2004, pues en él ya usa Ricardo Sánchez todo el aparato conceptual que despliega para la eliminación del Ego trascendental, incluidos los cinco niveles en que se registran las experiencias, la problemática de las síntesis pasivas y, por supuesto, la distinción entre Innenleib (el cuerpo interno) y el Aussenleib (cuerpo externo). La omisión del Ego trascendental anuncia allí su eliminación, su «muerte gnoseológica», aunque no necesariamente su desaparición práctica, institucional. Ockham aconseja usar la navaja con las entidades superfluas donde corresponda. Volvamos entonces a Kant, el más dotado de los filósofos, el gran explorador de la modernidad, el representante indiscutible de la burguesía ilustrada, con quien el propio Gustavo Bueno no cesa de medirse como con una suerte de «Superego». Las exposiciones tópicas señalan que las tres críticas marcan el territorio hasta donde llegan los límites de lo humano: el entendimiento se convierte en la facultad legisladora que proporciona el modelo de la síntesis para explicar cómo se produce la apropiación del objeto; la razón, por más que en su uso especulativo genere «ilusiones trascendentales» e incurra en paralogismos, se convierte en legisladora del sentido común moral de los europeos ilustrados: el imperativo categórico sigue impresionando aquí. En la crítica del juicio se explica cómo las facultades acceden al efecto estético mediante un proceso también de síntesis o negociación por libre acuerdo: «La más alta filosofía, por relación a los fines esenciales de la naturaleza humana, no puede conducir más allá de lo que hace la dirección que ésta ha otorgado al sentido común». Según Deleuze lo que hace Kant no es invertir la imagen del pensamiento, sino

simplemente multiplicar las ocurrencias del sentido común en tres niveles de experiencia. Y recurro a Deleuze, otra vez aquí, porque en este punto de la persistencia del modelo de reconocimiento y del sentido común sigue a Merlau-Ponty y se pregunta si lo que hace la fenomenología no es más de lo mismo: «¿No descubre ésta, por cierto, un cuarto sentido común, fundado esta vez, en la sensibilidad como síntesis pasiva, y que, para constituir una Urdoxa, sigue siendo igualmente prisionero de la doxa?»

Si recomiendo que se vuelva a leer la exégesis que hace Ricardo Sánchez en el párrafo XII del artículo citado sobre los cursos de 1921, 1923 y 1926 de Husserl, publicados bajo el título *Análisis de las síntesis pasivas* (Huss. XI) es porque aclara bastante bien en qué consiste su materialismo fenomenológico al que se llega mediante la crítica regresiva, la anamórfosis y la diferenciación interna de las doctrinas que analiza. Husserl, en efecto, critica a Kant su «objetivismo dogmático administrado por suposiciones metafísicas trascendentes», por lo que busca un nivel de evidencias más básicas. En la medida en que esta búsqueda de la fenomenología alcance ese plano no anda descaminada la apreciación de Deleuze sobre las síntesis pasivas. Eso parece confirmar la conclusión del párrafo de Husserl que Ricardo Sánchez cita literalmente para la ocasión: «En la medida en la que Kant no estaba en situación de reconocer la esencia de la producción pasiva como constitución intencional y no podía todavía (noch nicht) percibir la tarea específica consistente en hacer comprensible, de manera sistemática, las necesidades de esencia de la constitución de todas las objetividades y el curso de su elaboración por niveles, le falla también el problema de la evidencia» (Ibid. p. 9). Sin embargo, el análisis de Ortiz de Urbina no se contenta con señalar las disociaciones de Husserl entre eidos e intuición, por un lado, y eidos y a priori, por otro. Por esa vía sólo se constata lo que ya sospechaba Deleuze y es que «hay un a priori estructural más fundamental que el eidético porque la eidética es un registro más entre los otros». Ricardo Sánchez arguye que Husserl se queda corto en su crítica en una doble dirección, en la gnoseológica de la estructura de las ciencias, para lo que incorpora el análisis materialista del cierre categorial, pero también en la dirección fenomenológica de las experiencias originarias. La crítica materialista de Urbina es en este punto implacable: «Roto el privilegio del eidos, debería haber accedido fácilmente a la estructuración del logos material y a la índole estructural, no eidética, de los mecanismos de cierre como registros no eidéticos. Y no lo hizo. Seguramente por el

privilegio que otorgó a la percepción y por la persistencia de su concepción del tiempo heredada de Kant. Desde el privilegio del objeto perceptivo y del mundo de la vida, los cierres científicos aparecen descalificados como idealizaciones. Pero se confunde por el injustificado privilegio otorgado, también esta vez, a uno sólo de los registros, el de la percepción. Con lo que no dio con un principio claramente materialista: la imposibilidad de totalizar registros inconmensurables, pese a haber denunciado la totalización ilegítima del eidos. Pero si hay privilegio, hay totalización» (p. 10)

Basta esta cita para mostrar que en estos análisis no hay el más mínimo abandono del principio de inconmensurabilidad de los Géneros de Materialidad, porque los niveles gnoseológicos simplemente se cruzan matricialmente con los planos ontológicos subyacentes. Si Javier Pérez y Silverio Sánchez leen este trabajo y el libro entero *La fenomenología de la Verdad en Husserl*, que fue prologado por Gustavo Bueno en 1984, verán cómo Ricardo Sánchez es capaz de señalar con rigor las diferencias arquitectónicas entre los planteamientos de Husserl y Kant, o penetrar en los fundamentos del propio materialismo, sin quedar preso del detalle “paranoico” del Ego trascendental. Porque el problema del Ego trascendental, no es tanto que sea trascendental sino que sea un Yo. Y si no laminamos el yo, seguimos presos del psicoanálisis. Según Ricardo Sánchez, el «núcleo de la confrontación entre los dos pensadores» es gnoseológico y no ontológico pues afecta al análisis fenomenológico de los registros de la experiencia, algo que se escapa entre los trazos gruesos de quienes consideran que las palabras son transparentes y que se conforman con rimar en consonante doctrinas heterogéneas que, más o menos, se corresponden entre sí. La técnica filosófica de Ricardo Sánchez, que, por cierto, aprendió de Gustavo Bueno y de Husserl, consiste en disociar niveles, rastrear anamófosis, argumentar hasta el límite.

En cualquier caso, como la mayoría de las 52 páginas del erudito artículo de Javier Pérez, en las que cuenta la historia moderna del concepto en disputa, desborda los límites de una discusión «razonable», pues se extiende urbi et orbe a doctrinas que no forman parte del elenco, me restringiré aquí a formular unos pocos reparos sobre la manera tan peculiar que tiene de interpretar los términos que usa Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en su textos hasta el punto de atribuirle gratuitamente cosas que no dice. Cuatro parecen ser las objeciones de fondo que esgrime Javier Pérez contra el desplazamiento del Ego

trascendental por parte de Ricardo Sánchez. Primera, que el criterio de «descentramiento» de la realidad no garantiza el materialismo, porque se requiere, además, «inconmensurabilidad» y «discontinuidad». Segunda, que Urbina admite la existencia de «vivientes incorpóreos». Tercera, que «su intento de supresión del Ego Trascendental le conduce únicamente a la consideración del Ego como ego psicológico, o lo que es lo mismo, a la reducción del Ego lógico al ego psicológico, y con esto, el propio Espacio Gnoseológico queda destruido» (sic). Y cuarta, que «la correlación que pretende Urbina, con su «materialismo fenomenológico», entre los tres géneros de materialidad ontológico-especial y las figuras de la aparecencia-aparencia, actividad-pasividad y eidética-esquemática respectivamente, se nos presenta, desde luego, como oscura y confusa, incluso como sustancialista» (sic etiam)

Pues bien, las dos primeras objeciones carecen de fundamento, sencillamente porque Ricardo Sánchez ni dice eso, ni lo que le atribuye Javier Pérez se deduce de lo que dice. Basta leer el artículo sobre Kant y Husserl para comprobar, no ya que Ricardo da por supuesta la «inconmensurabilidad de los géneros de materialidad», sino que la existencia de «vivientes incorpóreos» es tesis que ni siquiera es atribuible a Husserl, por mucho que Pérez Jara se empeñe en deducirlo de su confesionalidad religiosa. Para Husserl no cabe «la contraposición entendimiento humano-divino, puesto que un intellectus archetypus, para quien un objeto no fuese Gegen-stand sino Ent-stand, no conocería, si algo no le fuese dado en la correlación universal en la pasividad. Una intuición infinita no sería una sabiduría infinita, sino una infinita estupidez (Unendliche Dummheit). Una cosa sólo sería percibida por un dios con cuerpo y quinessias» (Ibid.).

No entiendo, en cambio, la tercera objeción, porque supone una interpretación de Husserl y de la fenomenología que, por supuesto, no es la que ha explicado Ricardo Sánchez en distintas ocasiones, ni mucho menos la de Marc Richir. Si la epoché fenomenológica se entiende como eliminación pura y dura de lo puesto entre paréntesis y la reducción se entiende como un regressus que termina en el Ego trascendental aquí no hay nada que discutir. Por lo demás, que Urbina haya retirado de su reconstrucción del materialismo fenomenológico al Ego trascendental de la posición privilegiada que ocupaba en el materialismo filosófico como límite del mundo, no significa que haya sido desplazado

hacia la MT, ni quiere decir que haya sido eliminado en las construcciones científicas (categoriales) y filosóficas, por ejemplo, que son construcciones culturales terciogenéricas. Que yo sepa, Urbina ni ha dicho, ni ha hecho eso jamás. Y, de hecho, caben tantas posibilidades de restauración del Ego Trascendental como entidad ontológica (antrópica) en distintos ámbitos y niveles fenomenológicos que o yo no he entendido nada de lo que dice Urbina o las enormidades que le imputa Javier Pérez se basan en un colosal malentendido. En ningún texto de Urbina he leído que el Ego trascendental sea la «clase vacía», que sea una entidad metafísica o que no pueda ser calificado como «lógico, operatorio y constitutivamente corpóreo». Pero si es operatorio y corpóreo ¿qué clase de operaciones tecnológicas puede estar realizando entre la Materia ontológico-general y el Mundo, si no es un «demonio de Maxwell» o un «nous de Anaxágoras»? Peor aún, ¿qué tipo de lógica es la que está ejercitando allí? ¿Una lógica de la semejanza como parece insinuar Javier Pérez cuando identifica por encima de las diferencias culturales e históricas su «Ego corpóreo operatorio» con el de su vecino, pero también con el de «Nefertitis, Alejandro Magno o la cocinera de Cicerón» (sic), incurriendo en la subrepción que denuncia Urbina? ¿O una lógica de la oposición, como la que usa para negar que el Ego trascendental sea el conjunto totalizado de los egos individuales en «interfactividad», porque disyuntamente, niega con Aristóteles el infinito actual, por un lado, mientras por otro totaliza en él «las distintas materialidades objetivas que envuelven a los sujetos psicológicos»? La única lógica que no parece usar Javier Pérez parece ser la de la diferencia, a juzgar por la parquedad con que trata la cuestión del Ego y de la falsa conciencia en Marx. Diríase que por el tipo de argumentación fisiologista que prefiere y el operacionalismo apotético en el que insiste, al materialismo asertivo de Javier Pérez la dialéctica de la diferencia le resulta bastante incómoda.

No obstante, Javier Pérez puede tener razón cuando tilda de «oscuras» las correspondencia que establece Urbina entre los géneros de materialidad y las dualidades aparecencia-aparencia, actividad-pasividad y eidética-esquemática, pero no me parece que sean ni confusas, ni sustancialistas. Que algo sea oscuro ni significa que sea falso, ni que no pueda ser aclarado. Y basta con cruzar matricialmente las dos series, la de los géneros de materialidad y la de los niveles de la experiencia para ver cómo se reubican y coordinan los conceptos científicos que usa retóricamente como martillo de herejes.

De hecho podemos explicar mejor la ubicación de los bosones, los fermiones o el electromagnetismo en el tercer género de materialidad si utilizamos los registros de actividad-pasividad y eidética-esquemática, que si prescindimos de ellos. En cuanto a la coordinación con el registro de la «aparecencia-apariencia» que exige Javier Pérez hay que establecerla entre M2 y M1, sobre todo, por lo que respecta al electromagnetismo, etc.

En resumen, tengo la impresión de que el señor Pérez Jara tiene el mérito de haber estudiado con atención la obra publicada de Gustavo Bueno, así como la indudable paciencia de haber prolongado ciertas sugerencias hasta sus supuestos fundamentos categoriales o científico-positivos, por ejemplo, cuando plantea la posibilidad de atribuir Ego trascendental a los animales. Sin embargo, no creo que haya profundizado bastante en la metodología dialéctica del materialismo filosófico, desde cuya terminología aplica al materialismo fenomenológico tales restricciones estáticas que le impiden ver sus antecedentes comunes, o pensarlo como posible solución a los callejones sin salida con los que su propio artículo tropieza. Por lo demás, el género doxográfico utilizado para dilucidar la cuestión del Ego Trascendental no se presta a un paralelismo con la posición de Urbina, sino a un cruce transversal de tipo incidental. Por esta vía Javier Pérez convierte la doctrina de Gustavo Bueno en un potro de torturas y, lo que es peor, en un lecho de Procusto destinado a mutilar a quien no se justifica al patrón cristalizado de sus formulaciones canónicas.

En este sentido me parecen mucho más fértiles las discrepancias entre Ricardo y Silverio Sánchez, ya que conciernen directamente a la importancia antropológica y ético-política que el Ego trascendental tiene para la especie zoológica humana. A diferencia del señor Pérez Jara, el señor Sánchez Corredera distingue perfectamente el nivel fenoménico, del categorial y del trascendental por lo que más que apelar de modo rabínico a la autoridad de Gustavo Bueno, hace a Ricardo objeciones ilustres basadas en sus propias ampliaciones trascendentales. Su demanda, por lo demás, es bien razonable: si la distinción entre Leib y Körper, o entre «cuerpo interno» y «cuerpo externo» está llamada a llevarnos «más allá» y/o «más acá» de esa frontera que es el Ego trascendental, procedamos ya a la deconstrucción de su génesis a ver a dónde nos lleva, pero mientras nos sirva de

fundamento antropológico para soportar las construcciones de la praxis, es mejor no tocarlo, porque peligra la distinción entre hombre y animal, etc.

Pues bien, a esa deconstrucción del Ego trascendental entendido como trasunto del género humano, que es como lo entienden tanto Silverio como Pérez Jara, voy a referirme aquí. Planteado de forma mundana y abrupta creo que la problemática del Ego Trascendental cobra cuerpo en el materialismo filosófico de Gustavo Bueno a propósito de sus polémicas con el estructuralismo de los 60. En el fondo, el problema de la antropología es el mismo que vienen debatiendo la mayoría de las filosofías contemporáneas, jaleadas por el confuso coro de las llamadas ciencias sociales y humanas. Si hablar de Ego trascendental es hablar del Hombre o de la Humanidad, es porque se está planteando el problema del tipo de sujeto humano que necesitan las complejas sociedades multirraciales y pluriculturales de la época de la globalización y su compatibilidad o no con el «materialismo», denominación genérica donde las haya, bajo cuyo paraguas cabe casi todo, menos (al menos desde la caída de la URSS): un dogma de fe, un credo religioso, una fe ciega en un sistema político o en una Idea (incluida por supuesto la Idea de España, de Europa, de USA o de China) en nombre de la cual justificar cualquier barbaridad.

Que el mencionado problema provoca los desvelos de Silverio se hace explícito en su «Para una teoría de la justicia. La Persona, el Ego trascendental y las Instituciones» (Eikasía, nº 16), donde con la mira puesta en definir tal sujeto hace una curiosa distinción escalonada entre «protohombre», «hombre» y «persona», en la que justamente el «Ego trascendental» constituye la bisagra que permite la «transformación anamórfica» (institucional y ontológica) desde el antroipoide prehumano hasta la persona, entendida como un entramado institucional ético-político-moral, referido a un «sujeto de las operaciones de valor» (sic), trasunto moralizante e inadvertido, en consecuencia, del «superhombre» de Nietzsche. El texto de Silverio es meridiano al respecto: su «Ego trascendental» (colectivo, comunitario, social) se constituye sobre las bases ontogenéticas de los egos individuales, pero una vez encarrilado institucionalmente sin retorno, se hace trascendental y desemboca sin remedio, es decir, «trascendentalmente» (esencial y relacionalmente) en el ámbito del «juzgar reflexionante» de Kant «según el cual descubrimos el mundo del arte, la belleza, lo sublime y la finalidad de la naturaleza» (Ibid.

p. 194) Es cierto que Silverio no queda varado en su admirado Kant, sino que trata de superarlo con las herramientas del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, haciendo para ello un uso masivo del «Ego trascendental» como instancia mediadora, decisiva y universal, que sirve como una suerte de trituradora monótona para salvar todos los desniveles, cuya existencia reconoce en un mundo sumamente complejo y plural. En eso se parece al Ego trascendental de Pérez Jara. De este modo el «Ego trascendental» será quien permita las transformaciones dialécticas desde las normas y valores pre-éticos y pre-morales en «valores éticos completos y cosmopolitas» (p. 188) en el crisol de la ciudad; será el puente que vincule singularmente al «sujeto de la especie humana con su grupo, más allá de las relaciones puramente etológicas» (p. 197), pero, sobre todo, por cuanto asume el conocimiento como su finalidad específica explícita, será la instancia suprema de la figura humana en tanto sujeto activo, «capaz de conducirse bajo normas “autónomas” de deber-ser». De modo que, al final, Silverio acaba recurriendo a la plataforma del «Ego trascendental» para resolver el problema arriba aludido, que ahora se contempla desde el ámbito ético-político de los derechos (humanos, ¡claro está!): «Es obvio que no todos los sujetos humanos alcanzan el nivel de personas. Pero entonces, ¿podremos no conceder dignidad a quienes no alcanzan el estatuto de personas? ¿Podemos no concederles derechos?» (Ibid. p 204). Si las sociedades de las que forman parte los acogen, incluyen y protegen «supliendo sus deficiencias», no hay problema. Se hace eco Silverio aquí de la escandalosa tesis de Gustavo Bueno sobre la «pena de muerte» de una manera elíptica: «en el caso de psicópatas desprovistos de sensibilidad ético-moral (ciegos, por tanto, para reconocer ciertos valores del deber-ser) para los que no se encontrara cura ni forma de reinsertarlos, entonces la sociedad debería defenderse etológicamente de ellos» (Ib.) Algo parecido hace Pérez Jara, cuando pone ciertos requisitos neuronales para atribuirle Ego trascendental a un individuo. Pero mientras la aplicación a los sujetos humanos sólo depende de la densidad institucional de sus culturas y, sobre todo, de su potencial actividad, respecto a los animales a Silverio le parece meridiano que no pueden aplicárseles los «derechos humanos» porque no alcanzan el nivel del «Ego trascendental», y no son (ni pueden ser) agentes activos de lo trascendental.

Me he entretenido en resumir el artículo citado porque sólo, si se tiene en cuenta este uso masivo del «Ego trascendental» puede entenderse las cinco objeciones que levanta

contra lo que a él le parece un despiadado descoyuntamiento del «Ego trascendental» (no sólo en sentido kantiano idealista, sino también materialista) ejecutado por Ricardo. Y es que para Silverio como para Kant y para Bueno el «Ego trascendental» es, sobre todo, activo, es el auténtico dator formarum, hasta el punto de que sin él la materia permanecería inerte e ignota. Y este es, en mi opinión, el punto de divergencia fundamental por lo que a la construcción del materialismo se refiere. He retrotraído el problema hasta el límite en que se debe dar cuenta del proceso de «hominización» tanto ontogenética como filogenéticamente, porque es ahí donde se pone en marcha, según Silverio, el mecanismo de constitución del «Ego trascendental». Recito el pasaje central del artículo de Silverio: «¿Por qué si lo que ha aparecido es «el hombre» venimos nosotros a hablar del «Ego trascendental»? La aparición del hombre y la del «Ego trascendental» no contiene ninguna diferencia esencial (ambos conceptos se refieren a la misma realidad), pero viene a situar la filosofía de la «antropogénesis» en un contexto particular que se aleja tanto 1º) de la consideración del sujeto humano identificado con un átomo que integraría la molécula social (el individuo siendo anterior al grupo), como 2º) de la consideración de una sociedad humana que habría aparecido mucho antes de que sus miembros particulares se hubieran delineado en su interior con valor singular (el individuo siendo posterior al grupo). Los humanos llegan a ser humanos en el proceso de su conformación, dentro de un diseño social (diseño evolutivo-funcional e institucional proto-cultural), de tal manera que atributivamente hablando los sujetos individuales no aportan per se nada esencial al proceso de constitución de la humanidad, en el sentido de que todos los miembros son prescindibles uno a uno e intercambiables entre sí (salvo por la diferencia sexual, que los hará intercambiables según dos hemisferios). Pero en el proceso histórico del cierre del espacio antropológico (¿el espacio antropológico está cerrado?) esta predominancia atributiva de lo social frente a lo individual no pudo ejercitarse sino apoyándose en sujetos que aportaban un «plus de individualidad» sine qua non. Este plus de individualidad no ha de suponerse funcionando al mismo nivel en todos sino más bien polarizado en algunos individuos del grupo, si bien todos los miembros habrían de interactuar ya sea activamente ya pasivamente con esa nueva función, que habrá que considerar altamente simbólica y esencialmente funcional para la supervivencia del grupo. Este nuevo «lenguaje» cultural y funcional que se abría era posible en virtud de la capacidad de diseñar normas de supervivencia y de cohesión articuladoras de los tres niveles de instituciones (im1, im2 e im3), de modo que determinados sujetos

comenzaban a no ser prescindibles, hasta el punto de que sólo lo serían en la medida en que en el seno del grupo social fraguaran modelos institucionalizados para su recambio.... El Ego trascendental supuso un cierre madurativo específico, posible gracias a la solidificación conjunta de im1, im2 e im3 (con un peso muy específico de este), que fue producto de un largo proceso, cuya secuencia» dibuja Silverio en tres pasos que van del Paleolítico inferior hasta el Paleolítico superior, en el que los enterramientos parecen servir como indicio de la existencia de un Ego trascendental en las culturas que lo practicaban. (pp. 183-6)

Confirmado. Jefes, líderes, chamanes o sacerdotes permiten a Silverio no sólo positivizar al «Ego trascendental», sino incluso corporeizarlo materialmente. Y, aunque intenta para ello cobijarse bajo la autoridad de Gustavo Bueno, lo cierto es que éste, al distinguir el sujeto psicosociológico, instalado en M2, del «Ego trascendental», eximía al segundo no sólo de la responsabilidad de actuar políticamente, sino incluso de toda responsabilidad cosmológica, salvo la que le sobreviene de su estatuto gnoseológico. El «Ego trascendental» de Ensayos Materialistas, como hemos visto en la Primera Parte, alcanza un estatuto independiente de los usos categoriales que la conciencia corpórea como parámetro de la racionalidad tiene en otras construcciones, independientemente de que deba seguir instalado en un cuerpo externo de forma inevitable para poder funcionar, (lo que le vincula subterráneamente y de forma no declarada con el segundo género de materialidad especial). El Ego trascendental de Silverio, por el contrario, al fraguarse en el ámbito de las instituciones humanas (criterio que también utiliza Pérez Jara) no puede abandonarse a la locura ciertamente, pero sí mantiene sus conexiones categoriales como parámetro de funcionamiento de la racionalidad práctica.

Creo que, aunque lo he mencionado en la Primera parte, es necesario releer aquí el famoso texto de los Ensayos (p. 65), donde tras declarar vacío al «cierre categorial», se mantiene, sin embargo «la actividad misma constructora» en el contexto de la Idea de Materia, disociando así al sujeto de la materia, porque ahí está el punto de dificultad para la construcción institucional de Silverio. En ese texto Gustavo Bueno, por un lado, reconoce que el Ego trascendental, en tanto que «Conciencia filosófica» (no científica, ni política, ni recolectora, ni cazadora, etc.) «es la misma práctica o ejercicio (de índole histórico-social) en la cual el Mundo se constituye como objeto», mientras, por otro, le niega carácter subjetivo porque no «recibe los estímulos del Mundo objetivo» (¡ojo al dato, señor Pérez

Jara!). Reducido a una mera función lógica de unión («en el sentido de la lógica de clases») ciertamente se evita el sustancialismo (como ya vieron los neokantianos), pero su existencia queda reducida a la sinexión de los Tres Géneros de Materialidad (donde se enroca el propio Gustavo Bueno). Pero, si su existencia es puramente lógica (no institucional, ni kinestésica) sólo queda la operación misma de unión, es decir, de la síntesis. ¿Qué clase de síntesis? Llegamos al punto de las discrepancias.

Las síntesis pasivas del cuerpo interno dice Ricardo Sánchez, conectando con el desarrollo de la fenomenología francesa, pero abandonando el fantasma del Ego trascendental en dirección hacia el inconsciente. Y ello, porque en las síntesis pasivas colapsan todos los constructos categoriales.

Por su parte, Silverio Sánchez se siente autorizado a considerar como constructos del Ego trascendental nada menos que las instituciones colectivas cooperativas.

Perez Jara, a su vez, que regresa no sólo hasta las instituciones, sino también hasta el lenguaje articulado con pronombres personales, pregunta en este punto si las percepciones apotéticas de los animales que nos descubre la Etología, ¿no nos obligarán a reconocer un Ego trascendental animal?

La respuesta de Gustavo Bueno no autoriza explícitamente ninguno de estos tres desarrollos: «el Ego trascendental, en extensión, no es una entidad distinta de la reunión de esos mismos tres Géneros de Materialidad, aunque no se aporte otro motivo sino porque el Ego lógico mismo es quien pone esa reunión. En ningún caso, pues, el Ego como parte del mundo puede entenderse a la manera como decimos que un árbol es parte de un bosque» (E.M., p. 65)

Es obvio, que desde la ontología (no diré nada aquí de la antropología, ni del eje angular) la ampliación del materialismo filosófico hacia los entramados institucionales que hace Silverio, tomando como base al Ego Trascendental ocurre en el progressus, pero de una forma que no goza de la protección del Ego trascendental de Bueno, sino sólo del de Kant.

Mi propio cuarto de espadas en este asunto, en contra de todos los intentos de preservar el privilegio del Ego trascendental comienza advirtiéndome que el propio Gustavo Bueno en el opúsculo *Materia* (Pentalfa, 1990) traza una historia materialista de la Idea de *Materia* sin recurrir para nada al Ego trascendental. El Ego trascendental en las formulaciones canónicas aparece más que como la «corona» del *Mundus adspectabilis* «» como una suerte de Yo fallido, la «falla» misma que se abre entre la *Materia* ontológico especial y la *Materia* ontológico general, una sima o abismo por la que penetra el sentido del mundo en el límite del sin sentido. Y si realmente *M*, la *materia* ontológico general (o *MT*, como se la llama en *El Papel*) es constitutivamente pluralista, «infinita» decía Espinosa, algo de esa pluralidad penetra en el mundo empírico por esa falla, de manera que más que un principio de estabilización para la arquitectura de *Mi*, *E* funciona como un principio de desestabilización filosófica en la medida en que reclama siempre un fundamento que sólo se otorga a través de la generación del sentido. Pero este desarrollo sigue otra vía de reflexión, que yo mismo he iniciado en «*Materia y complejidad*» (Prologo a Felipe Giménez *La ontología materialista de Gustavo Bueno*, Pentalfa, 1994), en la que el Ego trascendental es perfectamente prescindible por la vía de hecho.

Por lo que hace a esta polémica, no es que Silverio ignore en su artículo los planteamientos fenomenológicos de Ricardo o de Richir, pero no le parecen relevantes para responder a las cuestiones morales y políticas en la era de la globalización, que le preocupan a él, pero también a todos nosotros, y que pueden reformularse así: ¿No basta bautizar al sujeto humano tras cultural y absoluto de estirpe ilustrada, como Ego trascendental, para que podamos defender la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU en 1948? Porque si suprimimos el Ego trascendental ¿no nos vemos abocados a aceptar el diagnóstico estructuralista de los años 60 de que «el hombre ha muerto» y de que, en consecuencia, el reconocimiento de tales derechos a otros pueblos no es más que otra imposición etnocentrista de nuestros valores a otras civilizaciones que no tienen por qué aceptarlos?

A Gustavo Bueno, que ha borrado en el solucionario del materialismo filosófico las discrepancias germinales que mantuvo con el estructuralismo de los sesenta, seguramente le da pereza recordar por qué acabó erigiendo una instancia puramente lógica, el Ego

trascendental, en muralla de protección contra el relativismo y el nihilismo disolvente que anidaba en la antropología estructuralista. El asunto es más importante de lo que parece, porque una parte de la confusión y el desconcierto actuales proviene de la falta de rigor y del desconocimiento general que se tiene sobre la génesis de las propias ideas que se manejan.

Interpreto, así pues, la discrepancia de Silverio como una demanda: ¿En qué ayudan las síntesis pasivas a desbloquear esta problemática? ¿Acaso la deconstrucción de Ricardo Sánchez no nos reconduce al debate sobre la muerte del hombre de los sesenta? ¡Qué lástima! ¡Con lo bien que nos encajaban las piezas con el fundamento universal de un Ego trascendental! A esta demanda, Silverio, sin hacerlo explícito como Pérez Jara, añade la desconfianza que inspiran a los materialistas las construcciones de Husserl, al menos desde la metacrítica de Adorno. En realidad, ¿no vino el estructuralismo a cancelar y superar la problemática fenomenológica acerca del “otro”, que todavía estaba presente en Sartre? ¿No se reduce la fenomenología en este campo al señalamiento de la co-presencia del otro, que se me aparece en una presentación, como una mera percepción por analogía? ¿A qué viene ahora distinguir entre cuerpo interno y cuerpo externo, si no es a remozar un debate superado? ¿No se cancela la problemática del “otro” mediante el reconocimiento de un Ego trascendental «colectivo, comunitario o social»?

A partir de aquí se abren dos nuevas vetas de reflexión.

A.- Una, el retorno a la génesis del proceso constituyente, sobre la que yo puedo aportar algunos datos de interés. Es la que nos invita a deconstruir, junto con Ricardo Sánchez, el artilugio lógico del Ego trascendental, visto como una respuesta gnoseológica al estructuralismo. Urbina sigue esta vía oblicuamente por cuanto permite franquear el paso a la investigación fenomenológica, que había quedado varada por el estructuralismo del propio Gustavo Bueno. Yo haré la deconstrucción genética in recto. A este respecto conservo todavía los apuntes sobre el seminario que impartió Gustavo Bueno con la colaboración de Valdés del Toro en 1968-69, en la que se ve perfectamente el rendimiento que da el análisis lógico aplicado a la antropología de Lévi-Strauss. «Lo que se llama estructuralismo es la noción trascendental de estructura envuelta en la moda estructuralista y

no tanto su noción categorial» (Seminario sobre Estructuralismo, Apuntes, p. 1) En tanto que filosofía académica, Gustavo Bueno trata de ajustarle las clavijas al autor de *Tristes Trópicos*, mediante la distinción entre «trascendentalidad distributiva» o pluralista y «trascendentalidad atributiva» o unitaria. «Levi-Strauss se mantiene ambiguamente entre la distributividad y la atributividad». Es curioso que, para desbloquear el diagnóstico, Gustavo Bueno haya recurrido al criterio de Althusser sobre cómo se pasa de las nebulosas ideológicas a las ciencias categoriales, de Hegel a Marx. Pero este proceder muestra, el tejer y destejer dialéctico mediante el que Gustavo Bueno llega a una posición propia con el único instrumento de la lógica. Siguiendo la «moda estructuralista» (sic) incoa entonces un análisis del concepto de «estructura» en el estructuralismo a nivel ontológico (como constituyente y como constituida), a nivel lógico (mediante el que descubre como núcleo los “grupos de transformación”, formula la noción de “géneros combinatorios” e insinúa la distinción entre operaciones autoformantes y heteroformantes) y a nivel epistemológico (utilizando como criterio el de la verificación empírica o la atribución de verdad o falsedad). Hecho esto, se pregunta: «¿en virtud de qué se articulan entre sí las Ideas de Estructura del estructuralismo que aparecen en los tres ejes?». La respuesta es que su vínculo es externo, ideológico, no interno. Frente a la dispersión poimática de las categorías confinadas en los campos científicos, G. Bueno sostiene paladinamente que «aplicando la atributividad hay posibilidad de mantener la categoricidad» (sic). La necesidad de encontrar un vínculo intrínseco entre los distintos ejes de análisis, se convertirá a partir de entonces en un imperativo gnoseológico para Gustavo Bueno. Y por ahí desembocaremos en la teoría del cierre categorial, camino que he reconstruido en otra parte («Estirpe y sistema de la Teoría del Cierre Categorial», *Revista Meta*, Complutense, nº 5, 1990)

Hay algo más en esta polémica que obliga al repliegue gremialista que se observa en la vindicación del carácter exclusivamente filosófico del Ego trascendental, que he subrayado en la primera parte de este artículo. Aplicando técnicas estructuralistas, Valdés del Toro muestra que la cultura griega queda nivelada a las demás culturas y la filosofía deja de ostentar cualquier superioridad sobre el pensamiento mítico. Para evitar tamaña ofensa era preciso restaurar la superioridad de la filosofía en el campo mismo en el que la superioridad de Gustavo Bueno es evidente: el campo de la lógica. Esta fecunda polémica que dará como resultado Etnología y utopía, entre otras cosas, es la que, como he señalado

en la primera parte, acaba privilegiando al Ego trascendental, como una suerte de mecanismo de regulación interna en el acabarán confluyendo distintos tipos de análisis. Si a nivel lógico, donde la consumada maestría de Gustavo Bueno era sencillamente apabullante, hay un criterio de demarcación operatorio que permite discriminar la propia disciplina de las matemáticas heteroformantes, de las que los modelos estructuralistas son meras aplicaciones externas y degradadas, a nivel ontológico, hace su aparición el Ego trascendental como límite superior que unifica internamente el Mundo sin perder por ello la forma, mediante una caída en el pozo sin fondo de la Materia ontológico general. Respecto a la ciencia misma, Gustavo Bueno mudará su proyecto de Noetología por la gnoseología del cierre categorial. En este sentido Ricardo Sánchez habla de “descierre” filosófico, cuando aparta al Ego trascendental de la trayectoria de análisis de los procesos de conocimiento, a lo que él llama «gnoseología»

Desarrollar esta primera veta nos conduce a recordar el diagnóstico del estructuralismo francés en los años 60 acerca de la «muerte del hombre» ¿A qué hombre se refiere Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* o Levi-Strauss en su *Antropología estructural*? El mismo nos da la clave cuando dice que el “hombre”, la idea de hombre, es una invención moderna. No voy a extenderme aquí en la importante matización que hace Gustavo Bueno a los franceses de su generación sobre el hecho gnoseológico de que lo que se inventa en la Edad Moderna no es tanto el hombre, sino la antropología, porque a lo que se refiere Foucault propiamente hablando no es al «hombre» con minúscula, al macho, ni siquiera a la especie humana o al género humano como decía los antiguos, sino justamente a la Idea de Hombre en el sentido de la Ilustración, como un Sujeto transhistórico y transcultural, semejante a Dios y opuesto a él. Ahora bien, ese Sujeto, producto de una inversión teológica, al ocupar el lugar de Dios en la constelación de las Ideas del Mundo Moderno, deviene absoluto como él.

En su polémica con los estructuralistas Gustavo Bueno se mete en harina, analizando mitos y ceremonias. Por ejemplo, el primer intento de construir un modelo de ceremonia, que es el germen de su teoría de las ceremonias, central en la redefinición posterior del «espacio antropológico», se hace a propósito de un típico rito de paso observada entre los bosquimanos del desierto de Kalahari: la ceremonia de la pubertad en

las niñas, moviliza todo el entramado social. Sin embargo, lo que busca Gustavo Bueno es el núcleo gnoseológico o el motor de inferencias que permite al antropólogo estructuralista estudiar las variaciones y transformaciones que un modelo determinado sufre en otros pueblos. Lo encuentra en el «grupo de transformaciones» y reprocha a los estructuralistas el exclusivismo de que hacen gala al erigir este tipo de estructuras en el criterio único de validación categorial, dando de lado, a las estructuras de tipo red o a las topológicas. Como otros filósofos de su generación Gustavo Bueno intenta salvar el honor de la filosofía en tiempos de mudanza, demostrando que la filosofía es un estructuralismo más originario. No sólo Platón inaugura la *symploké* como estructura alternativa al holismo y al atomismo, sino que Espinosa puede servir de ejemplo para mostrar estructuras circulares: «La idea de estructura aparece expuesta en Platón conscientemente, hablando de la *symploké*. Conocer es una rectificación de f1 (englobar la totalidad con un sentido y significado propios) y f2 (su negación)... El platonismo es, pues, un estructuralismo y las Ideas de Platón son las estructuras. La filosofía de Platón es antiatomista y antiformalista» (SE, 1968/69,).

Pero el encuentro fundamental que le obliga a pensar en el Ego trascendental desde una perspectiva nueva, lógica sobre todo, es, sin duda, el reto de M. Foucault sobre la muerte del hombre. Desde un punto de vista materialista, que ya reclama para sí, usando, sin embargo, también las técnicas del grupo de transformaciones, Gustavo Bueno analiza el descubrimiento de Foucault en términos de «inversión teológica», pero no se queda ahí. Puede medirse este cambio por relación a la idea de Hombre cuando nos percatamos de que esta idea ha desplazado en la Modernidad a la propia idea de sustancia, que era el objeto de reflexión fundamental de la filosofía antigua desde Aristóteles. Decir que el Hombre es el Sujeto, el *substratum*, el *hypokéimenon*, el fundamento de la filosofía es convertirlo en algo absoluto en un doble sentido de la palabra: como no relativo, es decir, universal, válido para cualquier tiempo y lugar; y como ab-suelto, es decir, desligado de toda determinación histórica y cultural. La crítica estructuralista, en este sentido, no carece de fundamento, es fundamental, porque atañe al fundamento, pero no repara en el dilema antropológico que la mina.

En efecto, la condición de ser absoluto lo hace absolutamente libre, lo que significa que ese Hombre moderno (y de ahí la importancia de la ciencia) se auto-considera capaz de

acceder a una verdad objetiva, desprovista de prejuicios, desligada de cualquier determinación. La libertad es así pues la condición de la verdad. ¿Al romper con la ideología circundante para inaugurar su punto de vista como categorial o científico no remedan los estructuralistas el propio movimiento que critican? Como idea constituida «el estructuralismo se nos aparece como una noción esencialmente atea, pues es enemiga de todo totalitarismo... La negación estructuralista tiene la posibilidad de aplicar cortes. Así los campos inteligibles históricos de Toynbee. (Pero) la negación del monismo es la negación también de la antropología como ciencia, porque no hay posibilidad de estudiar los fenómenos humanos en una unidad» (SE, 1968/69 p. 6) El triedro epistemológico de Foucault niega, pues, la antropología, niega ese sujeto que es libre porque es, en última instancia, autónomo, es decir, capaz de darse sus propias normas, sus leyes para actuar. Kant, cuando resumía el sentido de la filosofía en tres preguntas (a) ¿Qué podemos saber?; b) ¿Qué debemos hacer?; c) ¿Qué nos es dado esperar?) y las acababa reduciendo a una sola, justamente «¿Qué es el Hombre? » está en el ojo de mira de los estructuralistas. Pero al haber convertido la Filosofía en Antropología, compromete su honor. ¿Salva la instancia gnoseológica del Ego trascendental el honor de la filosofía? «Sería errado buscar la ideología estructuralista a nivel de los ejes y no al nivel de la fijación de los parámetros», dice G. Bueno (SE, 1968/69, p.14)

Respecto a la filiación kantiana del Ego trascendental, ni Silverio Sánchez ni Pérez Jara parecen abrigar dudas. El segundo incluso propone explícitamente su recuperación en el materialismo filosófico en el terreno de la ontología y de la gnoseología, aunque nada dice del terreno de la ética y la praxis política institucional que es donde le saca rendimiento Silverio. En esta reconstrucción de la génesis doctrinal en el materialismo de G. Bueno es preciso, sin embargo, pasar por Jean-Paul Sartre quien, como se sabe, escribió escribe *La trascendencia del Ego*, (1938) donde leemos perlas como estas «Para la mayoría de los filósofos, el Ego es un “habitante” de la conciencia... Quisiéramos mostrar que el Ego no está formal, ni materialmente en la conciencia: está fuera, en el mundo; es un ser del mundo, como el Ego del otro» (p. 13) Todavía Sartre, el maestro desplazado por los estructuralistas conserva firme el parámetro del Ego trascendental, retomando para ello el concepto de «intencionalidad» de Husserl, Sin embargo, su recuperación dialéctica del Ego trascendental, lleva el

marchamo de la negatividad. En *El ser y la nada* (1943) propone este razonamiento: toda conciencia es conciencia de algo; por consiguiente, la conciencia no es algo, no puede ser tratada como una cosa o como un objeto. En un sentido estricto la conciencia no es nada porque se sustrae a cualquier determinación. Sartre distinguía el ser-en-sí, identidad completa, las cosas mismas, autosuficientes y mudas, que permanecían obscenamente extendidas en el mundo y el ser-para-sí o conciencia, cuya característica fundamental es la negatividad. La nada, que es negación del ser, supone al negador. Y por eso el Hombre, como conciencia «es el ser a través del cual la nada viene al mundo». Gustavo Bueno, recoge el argumento existencialista de que no es posible tratar a los hombres como hormigas, porque no hay manera de aplicar a los egos corpóreos la técnica del grupo de transformaciones.

Pero el existencialismo sartreano es todavía humanista en sentido ilustrado, porque se asienta sobre el abismo de la libertad. «Por humanismo — dice en *El existencialismo es un humanismo* (1946, p. 46)— se puede entender una teoría que toma al hombre como fin y como valor superior» (es decir, en el sentido de Kant). Ciertamente que para Sartre «este humanismo es absurdo porque sólo el perro o el caballo podrían emitir un juicio de conjunto sobre el hombre y declarar que el hombre es asombroso, lo que ellos no se preocupan de hacer, por lo menos que yo sepa». La conservación del Ego trascendental como parámetro puede resistir incluso los embates contra el humanismo y eso justifica la construcción de Silverio Sánchez y su interpretación del término. Es curioso observar, no obstante, el reflatamiento del Hombre como Ego trascendental que hace, sin tomar en cuenta, las intensas polémicas europeas de los años 60 concernientes al sentido del humanismo, que, sin embargo, si han dejado una huella obvia en la obra de Gustavo Bueno ¿En qué sentido cabe, pues, hablar de humanismo después de la bomba atómica o después del holocausto? Sartre considera que el existencialismo nos dispensa de la vanidosa creencia de creernos superiores en algún sentido. Ya sabemos gracias a la bomba atómica y a los campos de concentración lo abyectos que podemos ser los hombres. En realidad el hombre no puede tomarse como fin en sí mismo porque es infecto, no perfecto, porque siempre está en trance de realizarse: «Hay (por eso) otro sentido de humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo;... siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación a este

rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento». Hay humanismo en este desbordamiento práctico, en el comportamiento moral «porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo a sí mismo (como quiere San Agustín o el Cristianismo), sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto a humano».

Me estoy entreteniendo con Sartre, no tanto porque Pérez Jara, haya omitido mencionarlo en su amplio recorrido acerca del Ego trascendental, sino porque la identificación del hombre (en sentido ilustrado) con un sujeto gnoseológico, pero también moral, se ejecuta precisamente en los momentos previos de la ruptura estructuralista y lleva el marchamo de la fenomenología. Es, por tanto, a la fenomenología a la que corresponderá admitir o no la disociación entre el hombre y el sujeto que ejecutará el estructuralismo. Sartre subraya el componente práctico de la asociación entre la idea ontológica del hombre, como para-sí o conciencia y la idea de sujeto activo. La absoluta entrega a la libertad que reclama, junto al reconocimiento de la finitud y de la falta de fundamento esencial del existir es lo que provoca la angustia y el desamparo como actitudes típicamente existencialistas. Pero la autenticidad, la actitud ética universal que todavía conserva el existencialismo de los años 50, consiste precisamente hacer una elección responsable. Sólo queda ya un universal, un absoluto en el existencialismo: el hecho de que el hombre está siempre comprometido a actuar, a realizarse, y que semejante condición exige una responsabilidad. En este sentido el existencialismo todavía pertenece al ciclo de la modernidad. Todavía sigue siendo cierto que el deber del hombre moderno era, antes que nada, ser absolutamente libre. De modo que no podía justificar sus actos invocando causas externas o motivos psicológicos. Nadie puede decir que roba, porque tiene hambre o que se pone violento porque le duele la muela. Cuando acude a estas explicaciones deja de ser un sujeto y se convierte en un objeto, en una cosa; víctima de causas naturales deja de ser libre.

Para entender esta conexión ontológica entre el Hombre como sujeto absoluto y la ética habría que regresar a Hegel, pero no al Hegel «hiperidealista» que habría identificado el Ego trascendental con la Materia ontológico general, según el diagnóstico de Pérez Jara,

sino al Hegel de la Fenomenología, que hemos analizado en el Congreso de la SAF de 2007 y que es el que leen Sartre, Marx y los fenomenólogos. En la dialéctica del amo y el esclavo, pierde el segundo porque teme a la muerte, de modo que, incluso en este caso extremo, el sujeto elige libremente convertirse en objeto, no tener voluntad propia y someterse a la voluntad del amo. Pero, en última instancia es responsable de su esclavitud: la libre voluntad del sujeto absoluto era el fundamento de todas las morales de la modernidad. Como es de sobra sabido, en su Filosofía del derecho (1821, f 142) Hegel da una definición y una explicación de la *Sittlichkeit* (término que suele traducirse por «eticidad», pero que sería más claro llamar «sociabilidad» porque es una suerte de «consenso comunitario» o pre-contrato entre los hombres anterior al convenio explícito que constituye toda legalidad estatal, y que muy bien podría hacerse proceder directamente del concepto aristotélico de *praxis*, pues la idea de acción, de actuar conjuntamente entre los hombres (de *ser-con*, de *mit-sein*) está calcada de Aristóteles.

En esa definición y explicación de la eticidad básicamente se repiten la idea de existencia como ser en el mundo y de la existencia como fin en sí; incluso es posible que el concepto de «ser-en-el-mundo» de Heidegger tenga que ver con el concepto de eticidad de Hegel; pero esto no tendría más importancia aquí y ahora, sino fuera porque en esta definición y explicación trasparece también, a través de la noción de «bien», la polémica con Kant a propósito de la estructura de lo ético. «La eticidad», dice Hegel, «es la idea de libertad, como el bien viviente, que tiene en la autoconciencia su querer y por medio de su acción tiene su realidad, al igual que ésta (la autoconciencia) tiene en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor; es el concepto de libertad convertido en un mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia...»

Y prosigue Hegel dando las siguientes explicaciones: «Lo ético objetivo que pasa a ocupar el lugar del bien abstracto es la sustancia concreta a través de la subjetividad como forma infinita, la cual sustancia es de por sí necesaria y tiene una consistencia que queda por encima de la opinión y del capricho subjetivo, son las leyes e instituciones que son de por sí... Por tanto, (lo ético objetivo) es de esta forma la libertad o la voluntad, que es en y por sí como lo objetivo, como el círculo de la necesidad cuyos momentos son los poderes éticos que rigen la vida de los individuos y que tienen en éstos como accidentes de los poderes

éticos su representación, su forma fenoménica y su libertad. Para el sujeto la sustancia ética, sus leyes y sus poderes, representan, por una lado, en cuanto objeto, la circunstancia de que son, de que existen, y ello en el sentido supremo de autonomía, y tienen un poder y una autoridad absoluta e infinitamente más sólida que la de la naturaleza... Pero por otra parte no le son al sujeto algo extraño, pues está acerca de ellas el testimonio del espíritu de que constituyen el propio ser del sujeto...». El Ego trascendental como fundamento de las instituciones que propone Silverio podría enriquecerse así, pero el hilo argumental que estamos siguiendo es otro, el que concierne a la recuperación buenista.

Pues bien, retengamos esa idea de la subjetividad como la forma infinita de lo ético objetivo (es decir, como lo Negativo absoluto de lo Positivo absoluto), que acompañará a Sartre incluso hasta su Crítica de la Razón Dialéctica, porque es justamente el objeto de la crítica estructuralista de los años 60, cuando se produce el diagnóstico de Michel Foucault, que mencionamos arriba contra el que reacciona Gustavo Bueno. Y es que la expresión «muerte del hombre» es traída a colación a propósito del pensamiento de Marx, de Freud y de Nietzsche, los filósofos de la sospecha. Y es que, según Foucault, este sujeto absoluto de la Ilustración había comenzado a desaparecer ya a mediados del siglo XIX, debido a que en lugar de un único sujeto universal y libre, empiezan a descubrirse varios sujetos relativos, ligados a contextos históricos y culturales. Al distinguir entre burgueses y proletarios en le «modo de producción capitalista», el marxismo rompe con la unidad de la especie hombre; pero la situación no es coyuntural, siempre han habido «clases sociales» en la historia de la humanidad. En realidad, dice Marx, «el hombre no es un ser abstracto acurrucado fuera del mundo... el Hombre es el mundo del hombre, es el estado, es la sociedad». Criticando precisamente la Filosofía del derecho de Hegel, anticipa Marx el argumento que todavía hoy se esgrime contra los teóricos del consenso democrático y el Estado de derecho como Habermas, y es que cuando el conflicto se genera entre dos partes civiles, una de ellas impone su lenguaje, sus condiciones y sus instituciones (incluida la policía) a la otra parte. En la polémica de Gustavo Bueno con el estructuralismo de los años 60, trasparece el Marxismo como convidado de piedra que en un momento dado, sin embargo, accede a la presidencia del convite. Reproduzco la valoración que hace Gustavo Bueno del estructuralismo en el eje epistemológico:

«Nuestro objetivo es determinar si lo que llamamos estructuralismo tiene una incidencia tal sobre este eje que sea característico: ¿Tiene una epistemología apoyada o acoplada a él? Necesariamente ha de tenerla. La dificultad consiste en determinar su naturaleza. Hay dos soluciones utilizadas principalmente. La primera es la que supone que el estructuralismo es un kantismo o neo-kantismo del tipo de Marburgo, en la medida en que se ha acogido a los fines que persigue y en la medida en que los temas se acoplan a la realidad. Así Paul Ricoeur dice que han resucitado la crítica kantiana pero sin sujeto trascendental». (SE, p. 11-12) Por supuesto, esta reproducción telegráfica de los apuntes omite la argumentación, pero está claro que la mutilación del Ego trascendental en el sistema kantiano, desautoriza por si mismo el argumento de Ricoeur.

«La segunda respuesta es utilizada por muchos estructuralista: su epistemología se basaría en una crítica a la conciencia análoga a la que el psicoanálisis hizo con el subconsciente. Así lo probaría el hecho de que Lacan haya cultivado el psicoanálisis del lenguaje. También la apelación a los procesos inconscientes del lenguaje en Saussure y Trubetzkoi». Pero tampoco esta solución parece convencer a Gustavo Bueno, pese a gozar del amparo de sus autores, de modo que, ni corto ni perezoso, arriesga su propia interpretación sintética que, a quienes seguíamos voluntariamente este Seminario en 1968, no nos extrañó en absoluto.

«Mi solución es que la epistemología característica del estructuralismo no es la de Kant, ni la de Freud. Está en el medio: parte de Kant y no llega a Freud. Es típicamente la epistemología marxista. Con ello incorpora la crítica a la conciencia de Marx, que, a su vez, es un desarrollo de la Crítica de la Razón Pura, pero con la temática de la enajenación de una conciencia racional, que tiene lugar en la dialéctica entre la apariencia y la verdad». Y a continuación justifica esta interpretación en los siguientes términos: «Mientras en Kant y Freud el fenómeno encubre al noumeno y a la enfermedad (conexión vía Schopenhauer), sin embargo, en Marx lo oculto detrás de los fenómenos es algo racional, como también ocurre en Platón. Así la revolución epistemológica del marxismo resulta ser la dialéctica de Platón, pero en un plano antropológico y no metafísico. Por ejemplo, detrás de la apariencia de la mercancía está la estructura de la plusvalía, que es racional. Así pues, el estructuralismo incorpora básicamente la epistemología marxista apelando al inconsciente

en cuanto conciencia enajenada individual. Su mérito consiste en hacer una crítica a la conciencia hasta el punto de llegar a un nihilismo de la conciencia y a un total relativismo, especialmente en el arqueo-análisis de Foucault como descubrimiento o develamiento de estructuras subyacentes en la conciencia aparente » (S.E, pp. 12-13)

Al Gustavo Bueno materialista del año 68, así pues, en los momentos previos a la cristalización de una parte sustancial de su sistema, el Ego trascendental no le parece una estructura relevante ni ontológica, ni lógica, ni epistemológicamente. Más aún, parece dar por bueno e incluso meritorio, la crítica foucaultiana de la muerte del hombre, al reconocer su filiación marxista, como desvelamiento de estructuras verdaderas subyacentes por debajo de las apariencias fenoménicas a las que accede la conciencia. Sin embargo, como se sabe, la epistemología marxista, al menos históricamente, no parece haber renunciado a un sujeto unitario, atributivo en la historia. En efecto, en el marxismo de la época (incluso en la versión del socialismo real) el hombre nuevo, el auténtico hombre, es todavía un absoluto universal que se propone mediante la superación de la sociedad de clases en el comunismo. Gustavo Bueno, sin embargo, ni lo menciona, ni alude a su imagen bajo la denominación de Ego trascendental, pese a la continuidad señalada entre la crítica de la conciencia y la Crítica de la Razón Pura. A Marx ciertamente, no le bastaba la mera negación de la «injusticia» capitalista mediante el argumento de que «la fuerza de trabajo no es una mercancía, porque es la única fuerza capaz de producir todas las mercancías». Era preciso regresar más allá, superar el capitalismo mediante la revolución. ¿Y quién era el sujeto de esa emancipación de esa libertad en Alemania? Marx respondía: «En la formación de una clase cargada de cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil, de una parte que es la disolución de todas las partes, de una esfera que posee un carácter universal en razón de sus sufrimientos universales y que no reivindica ningún derecho particular, porque no sufre una injusticia particular, sino una injusticia absoluta...»

Ahora bien ¿qué ocurrirá cuando en los años 70 del pasado siglo XX se desacredite la revolución como resultado del descubrimiento de que las sociedades construidas por las utopías comunistas de la sociedad sin Mal terminan por convertirse en las manifestaciones más patentes de ese mal, de esa violación de los derechos de los disidentes mediante purgas, campos de concentración o masacres? ¿Los revolucionarios no habrían utilizado para

imponer sus valores relativos los mismos mecanismos que los sacerdotes católicos contra los infieles, o que los nacional-socialistas contra los judíos? Después de las catástrofes totalitarias no queda indemne el argumento relativista que pide la tolerancia universal contra todos los diferentes o los disidentes? La apelación al Ego trascendental como preservativo contra el nihilismo y el relativismo que tan alegremente se valora en estos años, no deja de ofrecerse como un mero mecanismo de regulación para evitar que las estructuras mismas se descontrolen en sus automatismos. En todo caso, es un componente que carece de la necesidad intrínseca del que requieren dotar Silverio Sánchez y Javier Pérez en sus artículos.

B,- Que el *Ego transcendental* no haya sido contemplado como elemento necesario en la génesis del materialismo filosófico, no implica, sin embargo, que sea prescindible, ni que no cumpla funciones específicas en la *filosofía de la praxis*. El hecho de que tampoco aparezca como instancia diferenciada en el «eje circular» del «espacio antropológico» y que en el sistema de Gustavo Bueno forme parte, más bien, de la denostada *Antropología predicativa* tampoco significa que no le quede papel alguno que desempeñar. Del punto anterior, sólo se sigue que no hay una discrepancia radical entre el *materialismo filosófico* de Gustavo Bueno y el *materialismo fenomenológico* de Urbina, al menos en los procesos respectivos de su génesis, en los que puede señalarse estirpes comunes. Otra cosa es que no se produzcan discrepancias o desavenencias en su desarrollo futuro, pero esto está por ver.

La *segunda veta* de reflexión que se abre ahora, es la que invita a sugerir una respuesta a Silverio sobre el papel y el lugar del *Ego transcendental* en el *materialismo fenomenológico* de Ricardo Sánchez. Aunque es a él, a quien corresponde darla, a mi me parece que no hay un Ego transcendental, universal y válido para todas las culturas y civilizaciones, salvo el Ego transcendental de la filosofía occidental que se auto-representa como tal. Como quiera que la filosofía misma es una producción cultural tardía (todavía no tiene ni 3.000 años) no puede *representarse a si misma*, salvo impostura o simulacro, como el fundamento mismo de las instituciones sociales y culturales, ni siquiera como entidad ontológica y antrópica imprescindible. No por ello deja la filosofía de postularse como comienzo absoluto de su pensar, remedando, no obstante, los comienzos de la actitud natural.

No obstante, tomando en serio las construcciones de Silverio Sánchez Corredera, pero prescindiendo de su absolutismo evolucionista, no puede excluirse que ciertas grandes culturas o civilizaciones no hayan construido sus instituciones morales y políticas sobre la base de *ciertos modelos arquetípicos* que tengan una estructura similar a la del *Ego transcendental*. Lo que caracteriza un sistema no son las particularidades de escala o grado entre las variables descriptivas que podamos distinguir *de facto* desde una perspectiva cuantitativa (estadística), ni siquiera el juego diferenciado de sus dimensiones cualitativas, sino más bien *la red de inter-relaciones* que existen entre sus *elementos*, tómense éstos a la escala que se tomen (elementos físicos, agentes, instituciones, etc.). Cuando las estructuras que se forman en virtud de estas *redes* no están meramente yuxtapuestas, sino que alcanzan cierto nivel de *articulación*, nos topamos siempre con una *superestructura intercalar* de tipo lógico que adquiere automáticamente la función de *regular* (es decir, controlar, someter a reglas, normalizar) el conjunto con vistas a su estabilización estructural. Si a esto se llama *Ego transcendental*, bien sea en el plano político o ideológico, no pueden excluirse la existencia de una multiplicad de *Egos trascendentales* repartidos, como en un mosaico, sobre la faz de la Tierra. Si, por poner un ejemplo, la cultura china estuviese formateada en su moral y en sus instituciones por los imperativos de Lao-Tse, el mundo árabe por las normas coránicas de Mahoma, del mismo modo que el mundo occidental parece aceptar en última instancia al *Ego trascendental* de Kant, y así sucesivamente, hasta poder atribuir el mismo grado de compromiso institucional a todo actor social histórico, aunque sea de menor escala territorial, cabría hacer una caracterización sociológica de tal mosaico.

Ahora bien, en la situación actual de interculturalidad múltiple, la construcción de tal mosaico tendría interés para calibrar en qué medida tales *Egos trascendentales* son compatibles o incompatibles. En esta situación, la distinción de Urbina entre *cuerpo interno* y *cuerpo externo* podría tener un interés adicional para entender precisamente porqué la empatía natural entre seres humanos muy diferentes, se rompe precisamente en el momento en que cualquiera de los actores pone sobre el tapete sus señas de identidad étnica, racial, política, religiosa o cultural. ¿No son precisamente los *Egos trascendentales* lo que chocan y echan chispas? Ciertamente Gustavo Bueno en su polémica con el estructuralismo de los años 60 acaba neutralizando sus excesos críticos y nihilistas mediante propuestas

edificantes como las que parecen en *El Papel*..: «La significación práctico-política de la Filosofía la pondríamos, primariamente, en el punto en que ella colabora con la construcción de las mismas unidades políticas – de los sillares mismos del edificio, más que de los planos según los cuales los sillares se disponen – de las conciencias personales, en tanto que estructuras esencialmente históricas, en tanto que no son simplemente “conciencias individuales”, psicológicas, sino universales, lógicas. A través de esta *reducción lógica*, la Filosofía incorpora al campo de su consideración crítica a los propios políticos *prácticos*...» (pp. 278-9). Esa y otras observaciones referidas a la necesidad de asentar la sociedad sobre los quicios de la civilización o sus alegatos a favor de la Humanidad y de la educación del ciudadano, pueden sin duda proporcionar los cimientos para la construcción materialista de Silverio Sánchez. Pero han transcurrido casi cuarenta años desde entonces y *El papel*... concluye con esta advertencia *dinamicista y actualista*: «Filosofar es estar en el *presente lógico*, en cuanto unidad contradictoria de del pasado y del futuro, del movimiento del regreso y del movimiento del progreso, que, en verdad, no son sino un solo movimiento: el que resulta de la energía acumulada en eso que llamamos “puentes de hidrógeno”» (p. 310)

Oviedo, 1 de Noviembre de 2008