

¿Para qué el Ego Trascendental?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina

El intento de esta breve nota es mostrar que en una filosofía de corte materialista, el Ego Trascendental es un filosofema, al menos, ocioso.

Y la brevedad de la exposición se justifica porque, siendo tantas las cuestiones que con tal afirmación quedan envueltas, se necesitaría todo un libro (que por otra parte está en elaboración: “De la fenomenología material al materialismo fenomenológico”) para explorar tales extremos.

Es evidente que hablamos de filosofía materialista cuando se procede a un descentramiento de la realidad y, a partir del mundo adspectable somos conducidos, no a un más allá nouménico que sigue siendo la sombra del Ser, sino a la materia en tanto que pluralidad radical.

Este descentramiento supone así una inversión entre las ideas de Ser y Materia, y el paso del monismo de la metafísica al pluralismo radical. Pero resulta que se manifiesta entonces una *connivencia* entre el centramiento monista y un centramiento “espiritualista” que reduciría el ego trascendental (E) (el ejercicio mismo del análisis regresivo) a una subjetividad mundana, una subjetividad “encerrada” (E₂).¹

El materialismo supone, pues, un descentramiento doble: del Ser y del Sujeto.

Supuesto este doble descentramiento, y denunciado todo idealismo espiritualista y subjetivista, se nos presenta el Ego Trascendental (E) con una doble función, la del “ejercicio histórico-social por el que el Mundo se constituye como tal”, y la del ejercicio crítico por el que accedemos a la idea de Materia.

¹ Llamaremos E al Ego Trascendental, E₁ al ego en el nivel de la subjetividad correspondiente al cuerpo interno (*Leib*), y E₂ al ego en el nivel de la subjetividad correspondiente al cuerpo externo (*Leibkörper*). Y diremos subjetividad encerrada al ego que, incapaz de desbloquear el cierre impuesto por la temporalidad continua (temporalidad en presente y no en fase), impone un *subjetivismo* en tanto reduccionismo de la subjetividad.

Así, desde lo dado en tanto constituido, por regresión crítica o anabasis, suspendido el nivel manifiesto, la Materia no se abre de golpe como se abriría el cielo (o más bien el infierno, puesto que el cielo lo reservaríamos para el Ser), sino al término de una escala de registros gnoseológicos que, concomitantemente, son también niveles de realidad. Precisamente porque el término no es el Ser (ni siquiera el Noumeno, que sigue siendo ausencia de Ser), resulta que la arquitectónica de la escala no tiene estructura eidética alguna. Hay entonces un hiato o salto entre registros, sin posibilidad de deducción ni, como creía Husserl, de *Urstiftung* o explicación de un primer elemento de un registro desde la estructura del nivel anterior (el lenguaje no aparece, por ejemplo, palabra por palabra).

¿Qué consecuencias se podrían derivar de esto para el tema que nos ocupa?. Me atrevería a avanzar de modo abrupto la tesis siguiente: el Ego Trascendental en cuanto instancia crítica, suma e inicio de todo proceso de constitución, no es sino la totalización imposible de una pluralidad originaria de egos singulares (E_1) en interfacticidad, y no en interfactualidad (intersubjetividad factual), como lo están los sujetos operatorios (E_2).

Fijémonos ahora en tres propiedades características de los registros gnoseológicos de la escala arquitectónica: disociación, inercia y transpasibilidad (Maldiney).

Por el principio de disociación entendemos que dos nociones que en un registro están confundidas, si ascendemos de registro por anabasis, se disocian.

Recordemos algunos ejemplos conocidos.

La cardinalidad y la ordinalidad de los números según Cantor.

En los números finitos, lo cardinal (potencia) y lo ordinal (buen orden), se confunden. En los números transfinitos se disocian. En sus *Fundamentos para una teoría general de conjuntos* de 1883 Cantor se expresa así, con hermosa ingenuidad: “Cuando considero el infinito... encuentro un verdadero placer al que me entrego lleno de agradecimiento viendo cómo el concepto de número entero que en lo finito tiene sólo el trasfondo de la enumeración, al ascender a lo infinito se desdobra en cierto modo en

dos conceptos, el de potencia, que es independiente de la ordenación que se dé al conjunto, y el de enumeración que está necesariamente ligado a una ordenación reglada del conjunto, en virtud de la cual se convierte en un conjunto bien ordenado. Y cuando desciendo de nuevo de lo infinito a lo finito, veo con igual claridad y belleza cómo ambos conceptos de nuevo se hacen uno y confluyen en el concepto de número entero finito”².

Hay que recordar que Cantor también llegó a la noción de materia desde la perspectiva de una “pluralidad inconsistente” al considerar el sistema de todos los alefs transfinitos.

El segundo ejemplo lo tomamos de Gödel. Como Cantor con los números finitos, Gödel señaló un nivel, el del formalismo de Hilbert, en el que demostración y verdad se confunden: “esa curiosa cosa hermafrodita que representa el formalismo de Hilbert, que trató de hacer justicia tanto al *Zeitgeist* como a la naturaleza de las matemáticas”³. Pero, cambiando de registro, verdad y demostrabilidad se disocian, y Gödel construye una fórmula verdadera pero demostrablemente indemostrable.

La mente de Gödel era verdaderamente disociadora, anabásica, y, de su amistad con Einstein salió el intento de disociar relatividad y tiempo real. Gödel descubre un universo que es posible relativísticamente, pero en el que hay curvas temporales que cierran sobre sí mismas: el tiempo no “pasa”. Es decir, en un “universo de Gödel” no se da nuestro tiempo intuitivo (temporalidad uniforme y continua)⁴.

Pero, si bien la propensión disociadora de Gödel es evidente, no funciona en él lo que consideramos tercera propiedad de la escala de registros, la transpasibilidad (unida en general a la inercia), y consideró que si en un universo radical, pero posible, el tiempo “intuitivo” no existe, tampoco debería existir en el nuestro, en el nivel de partida de la *epojé*.

² En G. Cantor, *Fundamentos para una teoría general de conjuntos*, (ed.Ferreirós), Crítica, Barcelona 2006, p.105.

³ En S. Feferman *et al.* (eds.), *K.Gödel: Collected Works*, vol III, 1995, p. 379. Cit.en P. Y ourgrau, *Un mundo sin tiempo*, Tusquets, 2007

⁴ K. Gödel, *Un ejemplo de un nuevo tipo de soluciones cosmológicas a las ecuaciones einstenianas del campo gravitatorio*, y *Una observación sobre la relación entre la teoría de la relatividad y la filosofía idealista* de 1949, en *Obras Completas*, ed. Mosterin, 2006.

Al final de su vida, ya muerto Einstein, Gödel se puso a leer a Husserl como un loco. Cuenta Yourgrau., su biógrafo⁵: “A diferencia de otros platónicos matemáticos, como Frege y Church, comprendió la necesidad de proporcionar a su ontología matemática una epistemología consistente. Para ello solicitó ayuda al filósofo Edmund Husserl, contemporáneo de Frege. Se convirtió en un estudiante profundo (y seguramente desdichado) de los textos recalcitrantes de Husserl, un proyecto que consumía cada vez mayores cantidades de su tiempo y energía. Aconsejó a sus asombrados colegas hacer lo mismo con el éxito que cabe imaginar”. Seguramente su estilo seco y escueto se sentía incómodo ante la verborrea incontinente del filósofo alemán. Pero también disfrutaría -era su genio- con la finura analítica capaz de disociar, por ejemplo entre *Sachlichkeit* y *Realität*, o de asignar la exterioridad radical del espacio a un determinado registro gnoseológico, y no a otro.

El tercer ejemplo de disociación lo podemos tomar de Galois cuando, a propósito de la cuestión del álgebra clásica sobre la resolución por radicales de las ecuaciones a partir del quinto grado, desatasca los intentos de Lagrange y Cauchy y, disociando la noción de operación como cálculo lineal, de la noción de operación como base de estructuras, dio lugar a los desarrollos del álgebra moderna⁶.

Veamos ahora conjuntamente las propiedades de inercia y de transpasibilidad.

Por inercia entendemos que en una instalación gnoseológica “natural”, funcionamos siempre en el registro gnoseológico inferior. Lo cual no significa que queda bloqueada la posibilidad de acceso o resonancia a los registros superiores por transpasibilidad, sino sólo “olvidada”.

Cuando la inercia natural se convierte en bloqueo de la transpasibilidad, entonces ese *subjetivismo* imposibilita toda capacidad de disociación. Todo relieve se abate sobre una realidad plana. El “amarillo Bergotte” no pasa de ser entonces más que una “cualidad sensible”. Ni siquiera la imaginación sirve para sacarnos de ese plano inercial. No saldríamos de las apariencias, y hay que llegar a las apariencias. Por eso en

⁵ En el libro citado en nota 3.

⁶ Ver en el último libro de A. Badiou, *Logiques de mondes*, Seuil, 2006, un análisis detallado de esta cuestión.

el arte la imaginación no cuenta para nada, sino la “fantasía perceptiva” por la que accedemos a la *Sachlichkeit* (nivel de “realidad”, distinta de la realidad “natural”).

La escala arquitectónica puede quedar anulada en dos supuestos: metafísico y positivista, desde la absorción o desde la reducción. Volvamos a Gödel para aclarar esta cuestión.

El físico John Wheeler sabía que Gödel había trabajado intensamente, como he comentado antes, a partir de su amistad con Einstein, en cuestiones de cosmología y física cuántica, y que en el septuagésimo aniversario de Einstein había publicado en el volumen conmemorativo un sorprendente artículo (*Una observación sobre la relación entre la teoría de la relatividad y la filosofía idealista*), enjuto como todo lo suyo (siete páginas con trece notas). Un día, sus colegas Thorne y Misner, pensaron visitarle en su casita de Princeton para plantearle una cuestión entre curiosa y malévola: “¿cuál es la relación entre el teorema de incompletud y el principio de incertidumbre de Heisenberg?”.

La cuestión no fue de recibo para Gödel. Era incluso un asunto de mal gusto. La física cuántica, en la interpretación de Copenhague, que es lo que sugería la pregunta, se alineaba con el positivismo y el formalismo que Gödel había combatido precisamente con su teorema. La demostrabilidad *reducía* la verdad, al igual que la interpretación de Bohr reducía la física a una tecnología oportunista de predicción. En ambos casos se negaba la verdad como *síntesis material*. Se renunciaba a la realidad, aunque se tratase en la microfísica de una “realidad” extraña, con *carencias*, como dice el título del libro del físico Lapiedra⁷. Escribió Gödel: “Al contentarnos con predecir resultados de observaciones, se rechaza el conocimiento, y ese es el fin de toda ciencia teórica en el sentido usual”⁸. En esa línea estaba su teorema, que reivindicaba así la estratificación de registros gnoseológicos.

Pero cabe otro riesgo de anulación de la escala, esta vez por *absorción* desde la postulación del Ser (y tal vez sí que Gödel flirteó en esta dirección). Si metafísicamente

⁷ Ramón Lapiedra, *Las carencias de la realidad*, Tusquets, 2008.

⁸ P. Yourgrau, op. cit. p. 180.

suponemos la realidad ya realizada en el Ser, el resto de los escalones quedan rebajados a apariencias.

También en la física cuántica hay una interpretación “metafísica” además de la positivista. Se trata de la llamada teoría de los “muchos mundos”. Los partidarios de esta versión parten del *Universo* (multiverso, *omnium*) como un *todo*, como un inmenso sistema cuántico con su función de onda, y niegan que el paso a la realidad, cuando se produce la medida por colapso de la función de onda, sea efectivo. No hay realidad, porque las posibilidades que resultan de la elección en el curso de la medida no son reales, coexisten en una gran superposición lineal cuántica de universos alternativos (“muchos mundos”).

Por absorción desde el ser o por reducción desde el dato, se anula la estratificación arquitectónica de registros que el materialismo reclama. La postura positivista bloquea la anabasis y, en el caso de la física cuántica, que se ocupa de una “realidad” con “carencias,” pero en la que se dan verdades materiales aunque sean síntesis sin identidad (¿síntesis pasivas y de ahí el interés tardío de Gödel por Husserl?), “realidad” heterogénea de la realidad de la física clásica, pero transpasible desde ésta, ese registro queda reducido empíricamente. Los de Copenhague, *et alii*, se conforman con predicciones y, al no querer saber de esa “realidad”, renuncian al conocimiento, derivando la ciencia hacia la *tecnología*, y renunciando también a los niveles *técnicos* de innovación que hay en toda ciencia (el factor que introduce Badiou en lo que llama el proceso de verdad científico). Y la postura metafísica hace lo mismo, simétricamente, por absorción.

Observemos de paso que el platonismo larvado de Gödel lo que dificulta es la catabasis. Le resulta difícil regresar al nivel de la inercia natural, y en su trabajo citado pretendía que las disociaciones encontradas en su modelo cosmológico extremado habrían de trasladarse a nuestro mundo, que sería así un “mundo sin tiempo”.

De todo esto se derivan dos consecuencias. La primera es la sorprendente coincidencia entre las posiciones metafísica y positivista. En efecto, no sólo laminan la escala arquitectónica por absorción o reducción, sino que confirman que el centramiento en el ser es correlativo del centramiento en el sujeto (espiritualismo de doble origen).

La segunda afecta directamente a nuestro asunto. En la interpretación positivista, la medida realizada por el observador es entendida *subjetivamente*. En la interpretación metafísica, el observador es consciente de la posibilidad que le ha *sobrevenido* a él en la medida. Las otras posibilidades alternativas, aunque se digan superpuestas, coexisten como posibilidades eidéticas. Por eso el observador tiene la *impresión* de que hay sólo un mundo en el que *parece* tener lugar la realidad.. Es decir, en ambos casos se da un subjetivismo entendido en tanto que imposición de un observador (un sujeto operativo). Lo que significa que la subjetividad es también plana (E_2), y que no hay una “realidad” transpasible a la realidad “aparente”. Con ello se desvanecen los registros correspondientes a lo que Husserl denomina *Sachlichkeit* o, en nuestro ejemplo, esa extraña y heterogénea “realidad” cuántica en la que, según Gödel, hay conocimientos verdaderos como síntesis materiales aunque, en la terminología de Husserl, sean síntesis pasivas sin identidad. Recordemos de paso que, cuando Husserl habla de *Sachen* en lo que luego ha pasado a ser el lema de la fenomenología (*zu den Sachen...*), no se refiere a otra realidad sino precisamente a ésta a la que estamos aludiendo, asunto éste que siempre se malinterpreta.

Igualmente ocurrirá que se ignorará el nivel de subjetividad (E_1) que corresponde a los registros de tal “realidad” (comillas fenomenológicas).

En resumen, desde posiciones antagónicas, se comprime la arquitectónica, ignorando la transposibilidad (*transposibilidad* con o, es decir, la posición que no admite la exclusividad de las posibilidades eidéticas), ignorando la subjetividad interfaccional o interfacticidad (frente a la intersubjetividad interfaccional, en la que los sujetos no tienen en común más que lo eidético), e ignorando las síntesis pasivas sin identidad: (tres dimensiones que se corresponden con los territorios de los tres géneros de materialidad).

Las consecuencias son devastadoras. La irrealidad de la “realidad” arrastra la apariencia de la realidad.

No olvidemos el objetivo que estamos persiguiendo: comprobar si también en la subjetividad se dan niveles con las características de disociación, inercia y transpasibilidad, con vistas a establecer el lugar del Ego Trascendental en el límite en

que se cruzan la instancia crítica decisiva y la constitución originaria, y pasado el cual, lenguaje y sentido se disuelven en la materia.

Para ello refirámonos en primer lugar a los dos niveles de temporalidad que aparecen si disociamos lo que en el tiempo intuitivo está unido: a) la *irreversibilidad* de la temporalidad en fase, no centrada en un presente, que se continúa en un flujo, y b) la *continuidad* temporal centrada en un presente repetido. En la temporalidad en fase, los sujetos (E_1) no son simultáneos (están desfasados), mientras que en la temporalidad en presente hay simultaneidad de los sujetos operatorios (E_2).

A continuación veamos cómo en el registro que parece privilegiado⁹, el de la *apercepción perceptiva*, siguen funcionando, pese al olvido de la subjetividad encerrada, la transpasibilidad y la disociación.

Y después, dando un gran rodeo, plantearemos cómo para dar cuenta rigurosa de la estratificación de la subjetividad, hay que ampliar las grandes coordenadas ontológicas (géneros de materialidad) y, consecuentemente, las condiciones de todo cierre, forzados precisamente por las exigencias de la arquitectónica. Así, finalmente, estaremos en disposición de examinar el enigma del lugar del Ego Trascendental.

Lo que en la anabasis queda disociado, en la catabasis progresiva se reúne: el tiempo del presente continuo implica así lo que en otros niveles se disocia como la irreversibilidad o la sucesividad, siendo la primera la propiedad básica. En todo caso se distienden los niveles, a no ser que el Ser absorbente o la Conciencia reductora laminen el tiempo (subjetivo).

La inercia que se produce por el cierre o encierro en la vida intencional de la *apercepción perceptiva* (E_2), supone en especial un *olvido* de la temporalización que transcurre en la subjetividad del cuerpo interno (*Leib*, E_1), en la que no hay presente como ajuste y simultaneidad, y en la que, por lo tanto, las protenciones y retenciones no

⁹ El privilegio otorgado por Husserl al registro de la percepción junto con su obsesión temprana por centrar (idealismo) la fenomenología en la descripción de las vivencias de la conciencia y, en tercer lugar, su concepción del tiempo continuo centrado en el presente como temporalidad originaria, fueron los tres grandes obstáculos que llevaron a su fenomenología a una situación aporética, siendo así que, por otra parte, disponía de recursos poderosos para desbloquear la situación. Esos dos planos que se cruzan continuamente hacen tan difícil hacer un juicio de la fenomenología de Husserl.

dimanan de un presente, sino que se realimentan directamente entre sí (Husserl, manuscrito de Bernau, Hua. XXXIII). En consecuencia, en este último nivel subjetivo podemos decir que hay una no coincidencia del ego consigo mismo (desajuste por no identidad) y que no hay conciencia de sí (autopercepción). Y, sin embargo, pese a la heterogeneidad de sus niveles, la columna entera de la subjetividad resuena “transpasiblemente”, al igual que en la física clásica queda implicada la física cuántica, y al igual que la objetividad del artefacto supone la *Sachlichkeit* de las experiencias artísticas y estéticas.

El descierre de la *epojé* que realiza la filosofía (pero también el arte y en general lo que Badiou llama “procesos de verdad”)¹⁰, supone la superación de obstáculos en forma de hiatos que separan los registros, haciendo que, al ser saltados, se produzca una “deformación coherente” (anamorfosis). Podemos llamar a esta extraña actividad, responsable de la *epojé*, *katárgesis*, del verbo *katargeo*, en el griego tardío. Si *érgon* en Homero era el trabajo en el campo, *katárgesis* no es ociosidad (*aergos*) sino desactivación, suspensión de lo que resulta inoperante (sin *energeia*). Lo que significa una “actividad” que desde el *ergon* aparece como una “pasividad”. Actividad sin *acto* (articulación noesis-noema), y por lo tanto no dirigida. No potencia encaminada al acto, sino *transpotencia* enfocada a lo *transposable* (el “yo puedo” del E_1). Es curioso, como recuerda Agamben,¹¹ que Lutero traduzca *katargein* por *aufheben*, (de donde la *Aufhebung* hegeliana). Pero esta “actividad” en la pasividad de E_1 que interviene en las síntesis pasivas sin identidad, no se corresponde con el conservar aboliendo hegeliano, ni con el *desobramiento* que puso en circulación Kojève y siguieron otros escritores franceses (Blanchot, Nancy...). El “yo puedo” en tanto que “yo transpuedo” es el tipo de “operación” de E_1 en la temporalidad en fase, y su resultado es síntesis que no llega a la identidad, y por tanto pasiva.

¹⁰ Badiou confunde continuamente en lo que llama “procesos de verdad” el componente de identidad que hay en toda verdad como identidad sintética, con el componente de innovación sin identidad que, en el arte es lo estético (nivel B, véase luego), en la ciencia lo técnico (nivel C), en la política la igualdad de lo humano (nivel B), y en el amor la complementación de singularidades simbólicas (nivel C).

¹¹ En *Il tempo che resta*, 2000, p. 169 de la versión francesa, *Le temps qui reste*, Payot, 2004.

Veamos ahora cómo en la percepción tiene lugar la resonancia por transposibilidad de las dos temporalidades correspondientes a los dos niveles de subjetividad (E_1 y E_2)¹².

Es evidente que en la percepción, la intuición no satura la intención. Si así fuera, percibiríamos fantasmas, alucinaciones planas, sin profundidad (los fantasmas son planos como las sábanas). Hay pues un cortocircuito del exceso de intención sobre la pobreza de lo intuido, y eso se realiza en el ajuste de lo retenido que huye, con el presente que resurge continuamente por estar abierto a lo que viene... Pero lo retenido de manera *viva*, pasado un tiempo, es retención *vacía*. Vacía, pero no nula, puesto que en forma de hábitos sedimentados siguen influyendo en la percepción, remitiéndose a pretensiones también vacías. Ocurre entonces que, mientras que en la percepción, en el juego vivo de lo intuido por esquicios, tiene lugar la temporalidad continua (E_2), hay un halo en que juegan retenciones y pretensiones vacías en temporalidad de fase (no continua, sin presente). Lo que significa que lo plano o chato de la realidad percibida cobra relieve enriqueciéndose con sentidos intencionales y no intencionales (niveles C y B, como luego veremos) en sus propios registros gnoseológicos. Este ajuste forzado del desacorde que abre a esta trastienda de la “actividad” *catargética* de E_1 (transposibilidad), es lo que las pretensiones metafísica y positivista anulan, por considerar que el ajuste ya está asegurado (encierro en el subjetivismo).

Iniciemos ahora el rodeo anunciado para examinar cómo la estratificación de registros incita a repensar las grandes dimensiones ontológicas, los géneros de materialidad.

La ampliación, por estratificación de niveles, de la conciencia, obliga “trascendentalmente” a prolongar los grandes ejes que articulan el mundo solidario con la propia conciencia. Lo veremos, en beneficio de la brevedad, a partir de ejemplos concretos.

Comencemos por el eje de las idealidades y su núcleo, la identidad.

¹² Ha sido Marc Richir quien ha denunciado el privilegio del registro de la percepción, y realizado un análisis exhaustivo. Por ej. En *Phénoménologie en esquisses*, 2000.

Sea el ejemplo de la formación de sentidos (*Sinnbildung*, cuando los sentidos no se han institucionalizado simbólicamente: *Sinnstiftung*). Nos situamos al hacerlo en el límite mismo de la materia, donde se abre el hiato hesiódico que separa el esquematismo de la materia y la reesquematización por el lenguaje que constituye el primer esbozo de subjetividad (de sentido). Es un territorio en el que no hay nada *dado* en que apoyarse. Tendríamos que hablar de *aparencias*, y no de *aparencias*. No hay un sentido previo a la subjetividad, ni ésta es previa a aquel, sino ambos en oscilación y parpadeo, apareciendo y desapareciendo alternativamente como los dioscuros (*clignotement, Schwingung*). Lo esbozado se insinúa y empieza a conservarse como lo conseguido. El *ya* del todavía se remite al *todavía* del ya. Esbozos que amenazan con regresar a la región fuera del lenguaje fluctúan en tanto no se anuda un lazo, una síntesis entre lo pretendido y lo retenido. Es un acorde sin identificación: el sentido parpadea con el E_1 . Pues ni el sentido se hace sólo, ni el E_1 es núcleo previo a nada. No es sino el sentido a la búsqueda de sí que consigue una síntesis, pasiva, no derivada de actos u operaciones de un sujeto operatorio, sino de “operaciones”, transoperaciones en la transposibilidad, por cuanto que el sentido *in fieri* está en ósmosis con una infinidad de sentidos en gestación, concomitantes.

Reconocemos la temporalización en fase, no articulada desde un presente que fluyera en continuidad. No habrá por lo tanto *identidad*, ajuste, simultaneidad. Habrá no coincidencia, *écart*, descarte (lo contrario del encarte como identificación para procesamiento), en la confluencia de *exquartare*, del latín vulgar y de *charta*. O bien *décalage*, decalaje, descalce (sin calces que igualen lo desajustado). Pero sí habrá síntesis, aun sin ajuste de coincidencia o identificación. Síntesis pasivas, si por pasiva se entiende negativamente lo que no tiene que ver con actos de E_2 , que proceden por identificación. Pero como las síntesis, aún pasivas, no se hacen solas, son resultado del yo transpuedo de E_1 .

Así pues, parece que el género de materialidad centrado en la identidad, ha de ser prolongado para amparar el nuevo territorio de las articulaciones sintéticas, reesquematizaciones sin identidad.

Y, como quiera que ese nuevo territorio está a su vez estratificado, distinguiremos dos tramos distintos en la prolongación. En efecto, el sentido *in fieri*, en

un primer nivel, no es ni siquiera reconocible, y no puede sedimentarse (nivel B del cuerpo interno), mientras que en una segunda fase, en la que tiene lugar por ejemplo el llamado "monólogo interior", los "signos" fenomenológicos son reconocibles, aunque no identificables (no hay todavía estructura significante-significado), (nivel C). Aún así, en este segundo nivel sigue vigente la temporalidad en fase, sin presente, por lo que la "formación" de sentido continúa (*Sinnstiftung in fieri*, y no sólo *Sinnbildung*).

Pasemos al segundo gran eje ontológico, el fuero interno, la interioridad no visible, con su núcleo, la posibilidad operativa. Y pongamos el ejemplo de una experiencia estética cualquiera. Digamos el amarillo Bergotte, la "pequeña mancha amarilla" del cuadro de Vermeer *La vista de Delft* al final de la *Recherche*, o bien la pequeña frase (*aérienne et odorante*) de la sonata de Vinteuil que fascina a Swann en casa de Mme. Verdurin, también en la *Recherche*, o la representación de Ricardo III en el ejemplo de Husserl. En cualquiera de los tres casos hay una materialidad objetiva que es objeto de percepción por el sujeto operatorio (E_2). Hasta en los límites del arte conceptual tiene que darse este nivel material objetivo. Pero tal nivel debe ser superado para alcanzar lo artístico-estético. El riesgo estará en pasar del Ricardo III percibido (el actor fulano de tal en carne y hueso representando) a un Ricardo III imaginado, en cuyo caso no hay experiencia estética (la imaginación sigue siendo un registro que pertenece a E_2 y a la realidad en la modalidad de la irrealidad ficticia). Husserl dice entonces que tiene que haber una apercepción por la fantasía (*Leib* del E_1 , no imaginación), una *fantasía perceptiva*. Con lo que situamos a la experiencia artística y a la experiencia estética en los niveles gnoseológicos de la *Sachlichkeit*, de la "realidad". Percibiremos entonces directamente a Ricardo III en el medio de la fantasía del cuerpo interno (*Leiblichkeit*). Sólo si el artista lo hace mal reparo en él y me veo forzado a imaginar. Si me quedo en la percepción de la serie de sonidos, la pequeña frase de la sonata de Vinteuil, su "música", se desvanece, no habrá para Swann experiencia estética.

También ahora el *artefacto* (la construcción artística) es una síntesis sin identidad, no un objeto. Si recordamos el análisis anterior sobre la percepción de los objetos, podemos entender la "desobjetivación" del artefacto por el predominio de las protenciones-retenciones vacías (E_1), por imposibilidad de ajuste entre las protenciones-retenciones vivas (E_2).

En consecuencia, nos encontramos, al igual que en el caso anterior, con que la dimensión de la materialidad centrada en la posibilidad operatoria, ha de ser ampliada a una zona de una extraña “interioridad” en la que hay operaciones sin actos que dependan de una estructura intencional, en el estrato de la “realidad” que corresponde al cuerpo interno, en resonancia harmónica o transpasibilidad con la realidad en el nivel del *Leibkörper*.

Y también como en el caso anterior, vemos que tales “operaciones” en la pasividad se desdoblan en dos registros correspondientes a lo que se suele denominar lo artístico (nivel C) y lo estético (nivel B). Con lo que sí, como resulta evidente por lo anteriormente expuesto sobre la estructura de la escala, lo artístico implica lo estético, pero no al revés, por transpasibilidad, polémicas como la de Schaeffer contra Rochlitz están desenfocadas.

Veamos cómo afecta la estratificación arquitectónica a la dimensión de la ontología especial que se refiere a lo real exterior físico, factualmente dado. Aportemos el caso o ejemplo de la *interfactividad* en un nivel gnoseológico diferente de aquel en el que se da la relación de interfactualidad o intersubjetividad.

En la relación *intersubjetiva* (interfactual) hay simultaneidad y coincidencia de los egos, cada uno de los cuales ejercita reflexión (conciencia) o percepción interna, con una “subjetividad” que tiende por inercia a cerrarse sobre sí, y de manera que en tal relación se acaba compartiendo lo eidético por elisión de lo subjetivo.

En cambio, en la relación de *interfactividad* los E_1 carecen de conciencia, de percepción interna, no coinciden consigo mismos (no tienen identidad) y, al no poder *elidir* la factividad propia (porque la relación se desvanecería), la relación resultante (en un plano no eidético) se da engranando en desfase el desfase propio (avance-retroceso) de la formación de sentido (sin identidad) con el desfase (avance-retroceso) en la formación de sentido de otros E_1 .

Encontramos así, en el registro gnoseológico último, una *pluralidad de singulares* en tanto que *aquí-ahí* absolutos (sin espacio previo) y anónimos.

Ni intersubjetividad eidética por elisión de la subjetividad, ni imaginación que busca la identidad y sólo encuentra la ficción (del otro). Podemos preguntarnos ¿por qué no cabe una eidética en la interfacticidad?. Porque es imposible cancelar el coeficiente de facticidad que destruiría el E_1 . Y lo podría hacer por dos vías, desde dos extremos: o bien procedo a la elisión de la facticidad y convierto al otro en un posible imaginario, o bien totalizo los E_1 asignándoles funciones de E_2 , en los que la cancelación de la facticidad sí es posible. Pero se trataría de una surrepción en la forma de una ilusión trascendental.

Sólo hay eidética si se cancela la facticidad y contingencia, pero entonces estamos en la intersubjetividad de lo inter-factual.

En el plano de la interfacticidad no aparece el otro como posibilidad, sino como encuentro transposable efectivo de un proceso de formación de sentidos *in fieri* en desfase mutuo, sin posibilidad de totalizar por simultaneidad una pluralidad originaria de E_1 , en desfase, decalaje y sin identidad.

(En el nivel de los E_1 hay además, por otra parte, coincidencia entre el estrato subjetivo último y el del ego del filósofo que practica la *epojé*. O mejor, la *epojé* no es sino la capacidad de anabasis por la que nos descubrimos en el límite como una pluralidad originaria de singulares no totalizable)

Y si hay sólo implicación de transposables y no totalización de posibles, no hay eidética en el plano de la interfacticidad.

Se delinea así, frente a lo *factual* abocado a lo *eidético*, lo *factual* abocado a lo *esquemático* (*Wesen* y no *eidos* en la terminología introducida por Merleau-Ponty y recogida por Richir): este es el punto al que pretendíamos llegar con nuestro ejemplo.

Y aparece la difícil cuestión de la transpasibilidad de la materialidad física, mucho menos evidente que la de las dos dimensiones anteriores, y que, después, abriría el paso a la transpasibilidad del sistema entero de los tres géneros de materialidad.

Si excluimos lo eidético de lo *factual*, habrá que precisar, además, la noción de *fenómeno* que comúnmente se entiende sin más referido a la esencia.

En la parte II de su libro *La vuelta a la caverna*¹³ explica Bueno el término fenómeno en tanto mediador en la serie: factualidad-fenómeno-esencialidad, y rebate enérgicamente la idea “alemana” de fenómeno en Kant y en Husserl, puesto que Kant piensa el fenómeno sobre un fondo que no es tal: el noumeno, y Husserl confunde el fenómeno con los hechos que se aparecen a la conciencia pura.

Efectivamente, del noumeno no cabe la catabasis, pues al fin y al cabo no es sino la sombra del ser, algo de ser (no la nada de ser como la materia). Pero las vivencias de la conciencia pura del primer Husserl han sido definitivamente apeadas de la fenomenología por la “fenomenología asubjetiva” de Patocka, y ya chirriaban como un elemento extraño en el despliegue de la fenomenología genética del segundo Husserl: el E₁ no es una conciencia.

En el territorio de la “realidad” no posicional no hay factualidad (sino facticidad precisamente) ni sobre el fenómeno se conforma una esencia (porque no cabe lo eidético). Hemos visto que en la interfacticidad no hay una estructura eidética posible so pena de destrucción: si cada E₁ fáctico tuviese su sistema de posibilidades que diese lugar a una eidética, yo no podría saber que mi sistema E₁ se pudiera integrar con el de otro E₁ (lo impide la facticidad no cancelable). Las “operaciones” que intervienen en las síntesis pasivas no son segregables.

Los “fenómenos” aparecen efectivamente ahora sobre un fondo, que no es un noumeno, sino el fondo, no dado, de la materia. Pero no aparecen a una conciencia, que sería E₂ (metábasis a otro registro), y el E₁ en tanto que nivel último de “interioridad” material carece de reflexión y autopercepción. El fenómeno “aparece” así no como *aparecencia*, sino como *aparencia*.

Procedemos pues a una ampliación en la dimensión de la materialidad física en la que, modificada la condición del fenómeno, no hay factualidad encaminada a la esencia, sino facticidad abierta a lo que Merleau-Ponty, siguiendo a Fink, empezó a pensar oscuramente como *Wesen sauvage*, la realidad en cuanto *esquematismo*.

¹³ G.Bueno, *La vuelta a la caverna*, Biblos, 2995, p.216.

La materialidad factual es transpasible a la materialidad fáctica. Tan materia es la realidad en el nivel perceptivo como en el nivel en el que se le suponen “carencias”. De todos modos hablar de carencias es introducir inconvenientemente criterios subjetivistas. En la materialidad “objetiva” resuenan harmónicamente por transpasibilidad todos los niveles de realidad: la columna anabásica entera. Lo contrario es empirismo compensado inevitablemente con subjetivismo en su versión metafísica o positivista. En el amarillo material (los colores son también materialidades del primer género) de las banderas española o colombiana está “implicado” el amarillo “Bergotte”, aunque Proust sólo tuvo experiencia de él en el cuadro de Vermeer.

Finalmente, también ahora, como en los dos casos anteriores, aparecen los dos niveles, B y C, que se corresponderían con la *facticidad* relativa al registro del E₁ en tanto que aquí absoluto anónimo, y .al E₁ en tanto que singularidad simbólica con ipseidad (sin identidad).

Resumiendo todo lo anterior. El materialismo fenomenológico desaloja las perspectivas metafísica y positivista que conspiran contra una arquitectónica de niveles gnoseológicos y de realidad. De donde resulta: A) la ociosidad de nada que pudiera funcionar como una ontología general. B) la ampliación de lo real por un plano (Sachlichkeit) en el que se dan verdaderas síntesis que, aunque pasivas y sin identidad, permiten, como pedía Gödel, verdadero conocimiento. C) la articulación de tal “realidad” por el sistema ampliado de los tres géneros de materialidad, en transpasibilidad.

Es hora pues de ver con más precisión en qué consisten los niveles de la escala arquitectónica, para estar en disposición de responder a la pregunta titular..

Veámoslo en esbozo, a guisa de telegrama:

- Llamaremos A al nivel de la materialidad trascendental, o pluralismo inconsistente (Cantor), o realidad imposible (Lacan), o como quiera que se lo aborde desde perspectivas diferentes, en tanto que horizonte de regresión fuera del lenguaje y el sentido, en el proceso de anabasis.

- La diferenciación y articulación de los diferentes niveles no lo es por razones eidéticas, sino de simple estructura.
- La eidética es ella misma un registro, transversal, en tanto puede ser reaplicada a todos los niveles, con excepción del nivel B
- El registro B es puramente “fenomenológico”, sin *Stiftung* o institución simbólica. No es sino una reesquemmatización en lenguaje del esquematismo básico.
- Se pasa de un nivel a otro por transposición, que implica el salto de un hiato o corte, lo que supone una deformación coherente (anamorfosis). No hay transposición de un primer elemento, que implicaría una *Urstiftung* inexplicable.
- El hiato A/B es la transposición materia/sentido. El hiato B/C es el salto fenomenológico/simbólico. El hiato C/D es el salto cuerpo interno/cuerpo externo, (o también, no posicional (sin identidad)/posicional). El hiato D/E es el salto irrealidad ficticia/realidad efectiva (o de lo meramente objetivo a lo actual), (Mientras que la imaginación es i-realidad, la fantasía es lo heterogéneo a la realidad)
- Los hiatos cruzan dos niveles justamente en aquello que los dos tienen en común. El hiato que separa A de B, lo hace sobre eso que les es común: el esquematismo. El hiato que cruza B y C separa lo común; el sentido (intencional y no intencional). El hiato que cruza C y D separa dos formas de intencionalidad: no objetiva y objetiva. El hiato que cruza entre D y E separa dos formas de objetividad: imaginaria y efectiva.
- Hay así un encadenamiento AB-BC-CD-DE, con la eidética en función transversal por reaplicación. Las dificultades de la anabasis se concentran en los hiatos. En especial en el desbloqueo de la subjetividad encerrada (hiato C-D): empirismo y subjetivismo más o menos filosóficos de la instalación natural.

Hemos llegado así al plano donde la pregunta por el Ego Trascendental (E), tiene sentido: la estratificación de los egos: E₁, E₂ y Ego responsable de la *epojé*.

En principio el Ego Trascendental se presenta bajo dos caras. Una es la de constituyente. “El ego trascendental...es la misma práctica o ejercicio... en la cual el Mundo se constituye como objeto”¹⁴. La otra cara es la de la *epojé*, la crítica, la trituración. “...un Ego (E) definido precisamente como el proceso o ejercicio mismo de la regresión (ejercicio que comporta la práctica social misma de la abstracción de las “cosas del mundo...)”¹⁵. Está claro que el mismo Ego Trascendental subtiende las dos caras, la constituyente y la crítica.

Es el mismo problema que planteaba Fink en la *Sexta meditación cartesiana*, con los nombres de ego constituyente y yo fenomenologizante. Resulta curioso que Fink, seguramente bajo la presión heideggeriana, se resistiese a hacerlos coincidir. Es decir, no lleva la constitución y la *epojé* lo suficientemente lejos en la arquitectónica. Y resulta no menos sorprendente que Husserl, en una anotación al texto de Fink (que por cierto le sirvió a éste de tesis de habilitación bajo los auspicios de Heiss y de Heidegger) le saliese al paso, declarando su coincidencia.¹⁶ . (Recordemos que en estos años de 1932-34, Husserl, jubilado en 1928, ha descubierto ya desde antes de los años 20 el horizonte de la fenomenología genética y superado la fenomenología de la conciencia. Está en plena madurez intelectual, pero le fallan las fuerzas y confía en Fink).

El Ego Trascendental, pues, tiene su lugar en la confluencia de la constitución y la regresión, cuando se funden las dimensiones crítica y constituyente: nuestro nivel B.

Habrá que comenzar pues con el descierre, o descerrajamiento de la subjetividad encerrada, que no supera los límites de la intersubjetividad (y su conformación eidética). En ese tramo aparecerán las trampas de la irrealidad, cuando el contrapunto necesario de la imaginación para la configuración de la realidad efectiva, se deforma en *escisión* fija o reversible, con la formación de una subjetividad imaginaria (neurótica en la medida de la irreversibilidad de la escisión).

Si nos adentramos en la interfacticidad, el territorio de las “operaciones” no elidibles, veremos que el ego se desdobra en dos niveles: el nivel C del ego en tanto que singularidad simbólica (ipseidad sin identidad), y el nivel B del ego en parpadeo con el

¹⁴ G. Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, 1972, p.65.

¹⁵ *Ibid.* P. 67.

sentido, anónimo, como singularidad fenomenológica. Se puede apreciar mejor la distinción de niveles (el hiato que divide el cuerpo interno) si reparamos en que el más alejado, el del mero aquí absoluto frente a un ahí absoluto, sin un espacio previo, el ego anónimo como pura singularidad fenomenológica, no es sino el de la pluralidad originaria de singulares en concomitancia con la pluralidad originaria de formaciones de sentido. Estamos ahí en el horizonte mismo de *lo humano* con su rasgo fundamental: la igualdad (base, para Rancière de toda eutaxia política). Mientras que el otro nivel, el más próximo, es el del singular simbólico, con su carga privada derivada de su “aterrizaje” en las estructuras simbólicas, todavía no “objetivas” (origen del inconsciente simbólico frente al anterior inconsciente fenomenológico). Es este, frente a la igualdad del nivel anterior, el horizonte de la *partición* primera de lo humano, por la que se dan círculos de conformación simbólica, excluyentes precisamente por la peculiar configuración simbólica. Pero en tal partición no interviene para nada la identidad, que no existe en este nivel, por lo que la famosa identidad, tan reivindicada por los suplicantes de la partición de lo humano, no deja de ser sino una identidad sobrevenida, reaplicada, y tantas veces, postiza.

Finalmente, si el lugar del Ego Trascendental está en el límite de la confluencia de la crítica y la constitución, resultará que el Ego Trascendental 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 Trascendental ampara y orienta eidéticamente, como ilusión trascendental, lo que no es sino facticidad insobornable.

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

¹⁶ Véase el apéndice X III de la *Sexta meditación cartesiana*.

Parece más bien una *surrepción* (de *surripere*, deslizarse por debajo, subrepticamente), que acaba en una *substrucción* (de *substruere*, construir un cimiento bajo tierra). En este caso *fundamentum substruere*, poner un cimiento innecesario.¹⁷

Guadarrama, 4 de abril de 2008

¹⁷ Quedaría por investigar el por qué de esa pervivencia del ego trascendental en diversas filosofías (en Husserl como subjetividad trascendental). En mi opinión el lugar de la indagación es el nivel gnoseológico C, donde se constituye la filosofía como institución simbólica que instaura la realidad frente a las instituciones simbólicas míticas y mitológicas, primero como realidad anclada en el ser y, últimamente en la materia. El que la filosofía esté en un lugar de la serie y al mismo tiempo tenga que dar cuenta de ella, es fuente de malentendidos. Al igual que el arte (que también, como síntesis pasiva de artefactos tiene su lugar de constitución en el mismo nivel), la filosofía tiene que luchar también contra sí misma. El aparato académico que le es necesario es también un obstáculo.

Duchamp tuvo clara conciencia de este problema cuando presentó un objeto (sin añadido artístico alguno aparte de una firma y un cambio de posición) en la confianza de que así se produciría más limpiamente una experiencia estética. Análogamente Husserl presentó las cosas mismas (sin añadidos) en la confianza de que así la filosofía de desplegaría más ligera. Otra cosa es que cumpliera su programa, cosa que no hizo, como lo demuestra p.e. su extraña propuesta final nada menos que de una monadología, lejanamente inspirada en Leibniz, para salir del atolladero, a pesar de disponer de las herramientas, por él descubiertas, para poder hacerlo.

Ese ligero equipaje artístico o filosófico es lo que evitaría patologías autoinmunes que proliferan en los andamiajes excesivos con la consiguiente rigidez eidética.

La filosofía debe aceptar humildemente su situación en la escala arquitectónica y, si bien debe conocer la arquitectónica, no debe pretender articularla eidéticamente, dando la razón a la serie y dando la razón de la serie. Porque la serie no “tiene” razón.