

«Egos trascendentales» y «caballos de Troya».
Primera Parte.
Apunte sobre lo «trascendental» en el materialismo.

Alberto Hidalgo
Universidad de Oviedo

En los párrafos que siguen quiero plantearle a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina¹ dos problemas que me suscita su propuesta de supresión del Ego trascendental para lograr que entren en contacto directamente las experiencias empíricas de los sujetos con la materia misma. Ambos afectan al uso de dos términos característicos del argot filosófico: «trascendental» y «gnoseológico». Pero el asunto mayor, la supresión del Ego trascendental por motivos gnoseológicos, tiene implicaciones tanto ontológicas como socio-antropológicas. En efecto, en su propuesta inicial Urbina evita el término «trascendental», pero abusa de «gnoseológico», lo que suscitó lógicas suspicacias socio-antropológicas en Silverio Sánchez Corredera, de las que me ocuparé en un segundo momento. Al objeto de observar mejor las diferencias entre el *materialismo filosófico* de Gustavo Bueno, tal como aparece formulado en sus textos canónicos, y el *materialismo fenomenológico*, que propone Urbina, uso como *filtro crítico* un tercer materialismo, el de Gilles Deleuze, sobre cuya filosofía nómada no puedo hacer, sin embargo, más que unos apuntes esquemáticos, a sabiendas de que estaba destinada, como decía M. Foucault, a «desilusionar» a los *fantasmas* de la razón. La referencia a Deleuze en el debate sobre las consecuencias ontológicas que trae el planteamiento de Urbina es obligada, no sólo por las prevenciones que manifiesta Urbina en su texto «a causa de su radicalidad», sino sobre todo, porque sus propuestas estaban ya presentes (como referencia implícita) en las propias formulaciones iniciales del materialismo filosófico. En ese sentido se justifica también que no tome en cuenta *otras referencias materialistas actuales* que ponen al cuerpo en el centro de sus reflexiones y que un

¹.- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo: ¿Para qué el Ego Trascendental?.

<http://www.revistadefilosofia.org/18-02.pdf>

Existe también unas objeciones de Silverio Sánchez Corredera y la repuesta de Ortiz de Urbina en el número 19

debate más amplio debiera tener en cuenta, además de la tradición fenomenológica a la que se acoge Urbina².

Si por «trascendental» entendemos simplemente la reflexión sobre el «hacer gnoseológico», es decir, sobre la praxis de la conciencia en el proceso de *su* constitución y de *la* constitución del mundo [M] o [M_i] es obvio que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina dinamitaría su propia escritura en el momento en que negase tal dimensión. Pueden pedírsele explicaciones entonces sobre el *no-uso* del término en su primer artículo, salvo en las dos expresiones en que aparece explícito: «ego trascendental» e «ilusión trascendental». Interesa la segunda, porque remite de entrada a ciertos elementos críticos constantes en la percepción de Urbina. En efecto, la cancelación de la interfacticidad de la pluralidad de singulares E_i absolutos y anónimos, sea mediante el recurso a un posible imaginario o mediante la totalización de E_i en un E₂ «funcional» se considera una «surrección en la forma de una ilusión trascendental» (p. 70)³ y de ese planteamiento no parece apearse Ricardo en su respuesta a Silverio Sánchez Corredera. ¿Es, entonces, la “totalización” (toda totalización filosófica) un *engaño* o la insidia consiste en el uso de “funciones”, que provocan la evacuación de lo singular en moldes vacíos?

Lo que sí resulta sintomático en tal respuesta es el recurso a «la posición extrema» de Deleuze para quien también «la representación es el lugar de la ilusión trascendental». Y es cierto que el materialismo como filosofía de la *repetición* o de la multiplicación distributivista (lógica) de lo idéntico abomina del principio de la analogía como *ratio essendi*. Arguye Deleuze que «para la representación es preciso que *toda individualidad sea personal* (Yo), y *toda singularidad, individual* (Sí Mismo).... Resulta forzoso a partir de entonces, que lo sin-fondo sea representado desprovisto de toda diferencia, puesto que está desprovisto tanto de individualidad como de singularidad... Sin embargo, el Yo, como yo pasivo, no es más que un acontecimiento que ocurre en campos de individuación previos: contrae y contempla los factores individuantes de dicho campo, y se constituye en punto de resonancia de sus series. Igualmente, el Yo como Yo fallido deja pasar todas las Ideas

² Me refiero naturalmente a la tradición pragmatista americana y, en particular, a la obra de George Lakoff y Mark Johnson (1999) *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenges to Western Thought*, (Basic Books, New York), pese a que la llamada *Embodied Philosophy* (filosofía corpórea o encarnada), esté demasiado impactada por el pregnante carácter metafórico del lenguaje. De ella pueden encontrarse abundantes referencias en Internet (wikipedia.org/wiki/Embodied_philosophy, el artículo “Embodied Cognition” en <http://www.iep.utm.edu/e/embodcog.htm>, etc.)

definidas por sus singularidades, previas ellas mismas a los campos de individuación»⁴. La crítica a la representación como *ilusión exterior límite* (trascendental, por tanto) es lo que abre paso, según Deleuze, al *simulacro* y a su sistema de categorías que Urbina tanto denuesta por ser la noche blanca de los gatos pardos⁵. Ahora bien «el sistema del simulacro afirma la divergencia y el *descentramiento*» para Deleuze, mientras para Urbina lo que caracteriza al espiritualismo es justamente «el *centramiento* en el ser que es correlativo del *centramiento* en el sujeto». Exige Urbina a los registros gnoseológicos que analiza las propiedades de «disociación, inercia y traspasibilidad» mientras Deleuze usa, entre otros, los categoremas de «series disparejas» (2º), de «puros dinamismos espacio-temporales» (5º) y «centros de envolvimiento que dan fe de la persistencia (tanto de las cualidades como de las extensiones)» (7º), lo que, sin duda, enriquece el propio concepto de *inercia*, y finalmente las «resonancias internas» (4º) asimilables con ciertas formas de traspasibilidad por acoplamiento.

El paralelismo entre ambos materialismos hace tanto más sospechosa la celeridad con la que en su respuesta a Silverio Sánchez, (quien, por cierto, tilda a Deleuze de positivista por su recurso a las «máquinas deseantes» y lo asimila a Hume, de forma harto discutible), se desmarca Urbina del francés, cuya «filosofía del Afuera» define «por oposición a la fenomenología y al idealismo trascendental». No diré nada aquí del dudoso diagnóstico de Waldenfels, que sitúa a Deleuze en los antípodas de la fenomenología⁶, pero no puedo pasar por alto que el materialismo de la diferencia sea tildado de *solución radical* en la que no hay «ni trascendentalidad, ni subjetividad», porque al quedar reducida «la subjetividad» al subproducto de un mero «*pliegue del ser*», no sólo se niega función alguna al Ego trascendental, sino que «nos retrotrae a posiciones prekantianas». Dejando de lado que la descalificación genérica de *ser prekantiano* afecta, según muchos, a la propia doctrina de los tres géneros de materialidad de Gustavo Bueno (porque bebe de Wolf), lo que no me parece consistente es que Urbina pretenda zafarse del materialismo «nómada»

³ Cito por el texto que aparece en papel en el *BOLETÍN* nº 8 de la SAF

⁴ Gilles Deleuze (1968), *Diferencia y repetición*, Júcar, Gijón, 1988; pp. 437-8, traducción de A. Cardín

⁵ No obstante, ese mundo del «se» o del «ellos» es justamente lo que trata de superar la filosofía de la diferencia: «Que lo sin-fondo carezca de diferencia, a pesar de su hormigueo interno, es la ilusión límite, la ilusión exterior de la representación, que resulta de todas las ilusiones internas. ¿Y qué son las Ideas, con su multiplicidad constitutiva, sino esas hormigas que entran y salen por la falla del Yo?» *Ibid.*, p.438

⁶ B. Waldenfels (1997), *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Paidós. Barcelona. Las relaciones de Deleuze con la fenomenología son objeto del minucioso e insuperable rastreo de Alain Beaulieu. *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, Sils Marie, Bélgica, 2004

(recuérdese que el movimiento viene de *nomos*, por oposición al *logos* sedentario de la representación) conservando la «subjektividad» para preservar las funciones de lo «trascendental». Tal maniobra, en efecto, no resuelve la cuestión de fondo que le permitiría mantenerse en el «filo del materialismo» sin «retroceder» a la pura exterioridad del fluir repetitivo de la diferencia. ¿Acaso no hay registros específicamente trascendentales, que no se correspondan con un Ego? Si el objetivo que persigue Urbina es exclusivamente despojar al Ego trascendental de su lugar privilegiado en el materialismo filosófico, en tanto que mediador universal entre la Materia y el Mundo, ¿acaso no logra ese mismo objetivo el materialismo estructuralista de la diferencia? ¿No sorprende que en todo este ejercicio no aparezca mencionada la Idea clave del materialismo filosófico, la *symploké*, que si no me equivoco es la Idea que nos permite tener acceso a la propia Idea de Materia? O preguntado de otra forma, ¿en qué consiste realmente ese «registro fenomenológico sin *Stiftung*» al que apela Ricardo como soporte real o fundamento de las funciones cognitivas antepredicativas de las experiencias que se reconocen implícitamente como humanas? ¿O es que la *symploké*, en virtud de su trasfondo técnico y su semántica cinegética es también otro engaño, otra trampa que hay que evitar?

Basta esta breve alusión a Deleuze (quien no prescinde de la trascendentalidad más de lo que lo hace Urbina) para mostrar que la polémica suscitada entre el sedicente planteamiento *gnoseológico* de éste y el más *antropológico* de Silverio Sánchez Corredra acerca del Ego trascendental sólo indirectamente tiene que ver con la realizada en noviembre de 2006 por Javier Pérez Jara acerca de la necesidad intrínseca que tendría el *materialismo* filosófico de apelar a una instancia crítica de textura claramente *idealista* (por lo que debiera exorcizarse para que no pudiera “colarse” en el sistema materialista como una suerte de *caballo de Troya* terminológico semejante entidad trascendental). Ningún materialismo estructuralista puede dejar de plantear las cuestiones de la subjetividad y del alcance de sus categorías, pues el caballo de Troya insoslayable es siempre el hecho de que *todo filósofo piensa encarnado en un Yo corpóreo*, en una conciencia corpórea. En este sentido, todos los contendientes en este debate damos por *supuesta* la naturaleza “materialista” de la escueta y airada respuesta del propio Gustavo Bueno recordando la naturaleza *relacional* (múltiple, social) y *práxica* (operatoria, semoviente) del *Ego trascendental*, en tanto que *proceso recurrente de paso al límite* de las *relaciones de identidad* (terciogenéricas) al que tienden los sujetos operatorios (segundogenéricos,

alineados en el eje pragmático: autologismos, dialogismos, normas) en tanto interactúan, a través de sus *individuos* o términos corpóreos (primogenéricos) en el proceso de constitución del Mundo». Esta respuesta canónica supone cristalizado el sistema buenista en términos tanto de la ontología de los *Ensayos* como de la gnoseología del cierre categorial. Lo que plantea Urbina en el siglo XXI, sin embargo, no concierne tanto al carácter materialista de esta instancia crítica de carácter intersticial que *funciona lógicamente* y de forma derivada cuando ya las «identidades» (también derivadas) han sido constituidas, cuanto a las consecuencias que se derivan precisamente del tajante postulado materialista de que la racionalidad misma se da a escala del cuerpo humano y supone, por tanto (al menos en el *regressus* crítico), una situación «originaria» en la que los sujetos concretos operan, en el límite de su disolución, el *descentramiento* de los términos corpóreos individuales carentes de «identidad». O dicho de otro modo, ¿cómo si el sujeto operatorio es corpóreo (finito, esférico, espacio-temporalmente ubicado) puede ser trascendental?

El Ego Trascendental (al margen de sus orígenes fenomenológicos, como veremos) funciona en el sistema materialista de Gustavo Bueno como la clave de bóveda del *mundus adspectabilis*, cuyo estatuto crítico actúa como agujero o lumbrera por el que se transita de la Idea de Materia ontológico-general a las materialidades que se condensan en el lado de la ontología especial. No es que Urbina por acudir a la fenomenología genética suponga la existencia de un origen esencial o algo por el estilo, más allá del *aparecer* que es el plano fenoménico, evasivo en el que desarrolla su discurso. Ricardo Sánchez parte de los logros gnoseológicos del materialismo filosófico desde los que critica a Husserl y a toda la filosofía moderna por haber colocado en el núcleo originario de la fenomenología la *conciencia reflexiva*, cuyas vivencias inmanentes quedan esencializadas trascendentalmente y niega a una con Deleuze que la subjetividad se funde en las representaciones. Ambos quieren regresar a los componentes materiales que se usan en la construcción de la perspectiva trascendental, donde se puede prescindir de los Egos, pero no de las “experiencias” que los constituyen. Este problema se plantea también en los *Ensayos Materialistas* en sus propios términos, que son los que definen lo que, sin exageración, podríamos denominar el *estructuralismo dialéctico* de Gustavo Bueno o el constructivismo estructural (como el mismo b bautizó en *El Papel...*, p. 258). Si el caballo de Troya del materialismo se quiere localizar en las arenas de la trascendentalidad, que se hunden en el

piélago sin fondo de la Materia, no porque desaparezca misteriosamente, sino porque es uno de los componentes de ese fondo material, será preciso analizar simultáneamente las justificaciones que los materialistas hacen de su aparición en el discurso filosófico. Pues tengo para mí que la “*deconstrucción*” (derridiana) del Ego Trascendental que Urbina propugna se parece mucho a la tarea de un deshollinador que intenta despejar la lumbrera gnoseológica de una cúpula para que “corra el aire” y se ventile el ambiente “ideológico” producido por el “descenso a la caverna”. «En mi opinión, dice al final de sus explicaciones a Silverio Sánchez, si retiramos el tapón de E, fluye con toda naturalidad la ampliación que propongo». Pero la pregunta que queda pendiente es ¿qué pasa con la bóveda del sistema? ¿Qué ocurre con su *symploké*? La ampliación del sistema materialista que propugna Urbina ¿no pone en peligro el antiguo edificio? ¿Se conservan los cimientos, las paredes maestras, el alzado las galerías? Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, descendiente de arquitectos, debiera aclarar que si además de desmontar el Ego trascendental, quiere acabar con la representación como Deleuze, porque quizá entonces haya que reconvertir el edificio, que deja de ser un *theatrum mundi*.

Comencemos, así pues, por Gustavo Bueno, cuya esforzada dramatización ontológica ha ocupado el centro de la escena española, sin que (a diferencia de lo ocurrido con otros «artistas» españoles) hasta la fecha haya sido invitado a debutar en París, pese a su filiación polémica con el estructuralismo francés. En efecto, 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) se ejecuta en el *progressus*, según Bueno, por medio de los Tres Géneros de Materialidad en los *Ensayos*. Pero el rasgo de trascendentalidad viene arrastrado desde el *regressus* por lo que en la página 104 de *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber* se definió como Materia Trascendental (M.T., siglas que con muy mala leche los “analíticos” de nuestro país interpretaron como *Modus Tollens*), pero que en el libro en cuestión se define con toda precisión como «el límite universal» al que en cada momento histórico llega la razón crítica en su proceso de trituración de todas las partes en todos los marcos. En tanto que idea límite de la razón hay un claro contagio de la terminología kantiana, que sólo queda corregida en el materialismo por la pretensión *estructuralista* de geometrización que subtiende toda la obra de G. Bueno. De hecho, leemos en la citada página que «M.T. es algo así como el “espacio o universo

ontológico” que contiene virtualmente todas las formas, a la manera como el espacio geométrico contiene virtualmente todas las figuras»⁷.

Retengamos este concepto porque de acuerdo con él se procede a definir la Filosofía como un proceso sustantivo y contradictorio, tendente a construir una «totalización trascendental crítica», de modo que la *trascendentalidad* aparece como un rasgo vinculado a la *conciencia filosófica* y resulta superflua fuera de este contexto de autojustificación dialéctica del oficio filosófico. «Por consiguiente, concluiríamos que las autojustificaciones del oficio filosófico se mueven siempre en un plano trascendental, y cualquier otra justificación desarrollada en otro plano (“se filosofa para poder desarrollar las matemáticas, o para dirigir a los pueblos”) es siempre oblicua y parásita». Como totalización trascendental ejercida por filósofos la M.T. carece de toda capacidad causal material y funciona como un límite de la propia racionalidad. Aquí difiere Gustavo Bueno de G. Deleuze, pues al negar toda positividad metafísica a la M.T. la reduce a un «concepto puramente negativo»⁸ sin poner por detrás de la misma la afirmación de las *diferencias*. Pero este diagnóstico sólo puede ser verificado a propósito de las respectivas autoconcepciones filosóficas de ambos materialistas, no así por lo que respecta a los análisis categoriales como puede comprobarse en la crítica que se hace al corte epistemológico de Althusser en el *Ensayo sobre las categorías de la economía política*⁹. Confirmando el diagnóstico en cuanto al *regressus* filosófico a la M.T., es cierto que mientras G. Bueno se pone en línea más con Platón, Kant, Hegel y Marx, G. Deleuze quiere seguir la senda de Duns Scoto, Espinosa y Nietzsche, si bien ambos explican la ausencia de determinación de forma muy similar: «la M.T. no es la pura indiferencia (i.e. no

⁷ G. Bueno (1970). *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*, Ed. Ciencia Nueva, Madrid, p. 104

⁸ *Ibid.* p. 107

⁹ «El esquema del *cierre categorial* nos presenta, originariamente, el proceso de establecimiento de conexiones positivas que, por el hecho de estar dadas, determinan la sustantivación de un campo, en virtud de un mecanismo análogo al de la *causalidad circular*. “Omnis determinatio est negatio”. Es la realidad positiva, la positiva conexión entre las cosas, lo que genera su separación, y no al revés. Poner el *corte epistemológico* en el principio de la inteligibilidad racional es tanto como reiterar, en Gnoseología, la tesis metafísica de la *potencia de la negación*, reiterar la imagen mítica según la cual en el Principio era el Caos, el *ápeiron*, hasta que la separación de las partes –separación determinada por una escisión que puso a un lado el Cielo y al otro la Tierra– hizo posible que surgiese la luz frente a las Tinieblas (¿Acaso las clases sociales han brotado por la potencia de la negación, por la virtud de una gratuita alienación?). Más que al concepto de *apeiron* de Anaximandro, habría que mirar al concepto de *sphairos* de Empédocles para encontrar el esquema de aquello que se separa, a consecuencia de una unión previa, frente al esquema de aquello que se une, a consecuencia de una buena separación» pp. 32-3 de *Ensayo de las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia, Barcelona, 1972 (el argumento va específicamente contra Balibar, quien en 1975 vendrá a Oviedo a responder)

es la negación de la diferencia), sino el límite de la descomposición, por tanto, la negación cualificada de las estructuras negadas». Como se sabe, Gustavo Bueno se mantiene siempre en una posición crítica porque hace de la contradicción misma (no de la diferencia) el *hypokeímenon* de su filosofía, pero mantiene en los años sesenta las mismas reticencias que Deleuze hacia la trascendentalidad. Como una cuestión de hecho, el *Ego trascendental*, objeto de esta polémica sólo aparece en *El papel de la filosofía* como una de las instancias posibles de la M.T., precisamente la que Husserl denominó así. Merece la pena citar el texto completo, porque revela cómo Gustavo Bueno entiende la trascendentalidad en aquella época seminal, es decir, antes de que cristalizase el sistema desde el que se zanja la polémica sobre el caballo de Troya del idealismo en el texto citado al principio: «El tipo B₂ de totalización, al ser crítico opera con la “conciencia corpórea”, como si fuese una “hipótesis irrevocable”. Pero, entonces, ¿cómo puede ser trascendental? He aquí mi respuesta: la totalización trascendental es, sin duda, característica de la conciencia filosófica, en tanto regresa incesantemente a la M.T. (al *ápeiron* de Anaximandro, la *migma* de Anaxágoras, el *Infinito* del “Filebo”, el *Dios* de Cusa o de Kant, la *sustancia* de Spinoza – con infinitos atributos –, la *Idea* de Hegel, la *materia* de Marx, el *Ego trascendental* de Husserl... pueden interpretarse como testimonios de la M.T.) para *progresar* constantemente al “mundo de los fenómenos”, a lo que Platón llamó “el descenso a la caverna”. El hiato que se abre entre la fase regresiva y la progresiva de la totalización sólo podría cerrarse mediante el “parámetro crítico”. Sólo a su través cabe concebir el enlace entre la M.T. y las *formas* contruídas»¹⁰. No niega, así pues, Gustavo Bueno que su discurso filosófico tenga «ecos trascendentales»¹¹ que provienen de la caverna filosófica misma, pero esta palabra se halla vinculada más a la praxis operatoria de la conciencia humana que a la perspectiva metafísica de ciertas “formas a priori trascendentales”. No obstante, G. Bueno se ve obligado a separarse continuamente de esta *contaminación* kantiana. «Desde un punto de vista materialista, no podemos suponer dada la conciencia como unidad desde la que queda asegurada la homogeneidad o armonía de los objetos más heterogéneos (nouménicos), sino que precisamente suponemos que la conciencia se va configurando en ese proceso y no es previa a él. En una palabra, que la unidad producida por el “enfrentamiento” de los hérulos a la Sinfonía concertante es precisamente la unidad de la

¹⁰ Ibid. pp. 115-6

¹¹ Cfer. pp. 139-40.

conciencia: una unidad histórica, temporal, y no una unidad kantiana, en la que el tiempo está dado en la conciencia»¹².

Si reparamos en los quiasmos con que Gustavo Bueno arguye su inversión de la filosofía tradicional, quizá sus tesis efectivas no se vean tan alejadas de la inversión del platonismo que propugna Deleuze, aunque la selección que ambos hacen de la tradición sea “diferente”, según la ocasión. No obstante, por lo que al *Ego trascendental* se refiere es obvio que sólo en los *Ensayos Materialistas* alcanza un estatuto independiente de los usos categoriales que la conciencia corpórea como parámetro de la racionalidad tiene en otras construcciones. ¿Cómo y porqué se produce esa cristalización sistemática que acaba anudando los ricos y diversos usos de la trascendentalidad en *El Papel...* (como *regressus* al límite de la materia, como *pluricategoriedad* intersticial, como *praxis* de la conciencia corpórea, como “método diamérico” ejercido por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, como Noetología, etc.) en una instancia única de contornos dogmáticos, denominada *Ego Transcendental*, expresión sacada de la Fenomenología husserliana? Ciertamente eso ocurrió muy rápido entre 1971 y 1972. Sería interesante que algún testigo presencial, además de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, que era profesor encargado de Curso en la Universidad de Oviedo en esas fechas, pusiese sus recuerdos a común contribución. Por lo que a mí respecta, sigo manteniendo la hipótesis de que esa primera *Verbindung* o torsión (o si se quiere “pliegue”) de su pensamiento ocurrió por el abandono del proyecto de Noetología, como he subrayado en otras partes, y su sustitución por la gnoseología del cierre categorial, un territorio, sin duda más fértil, que la problemática *psico-lógica*, en la que se debatía Husserl a quien consideraba un maestro y todavía leía con asiduidad G. Bueno por aquellas fechas¹³.

Según mi hipótesis, así pues, el “caso” del Ego trascendental (en sentido jurídico, procesal) es una mera secuela de esta cristalización onto-gnoseológica del año 1972, que, por cierto, hace que muchos seguidores de Bueno que recibieron el sistema ya construido tiendan a *simetrizar* la ontología con la gnoseología (por ejemplo, los tres

¹² *Ibid.* pp142-3

¹³ Cfer. A.Hidalgo (2005) «De la Noetología a la Gnoseología. Abandono y recuperación de la teoría del conocimiento» en Patricio Peñalver, Francisco Jiménez, Enrique Ujaldón (Editores) *Filosofía y cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertarias, Madrid, pp. 35-66. El ajuste de cuentas con Husserl concierne también a la herencia del *Ego trascendental* que sigue operando en el materialismo filosófico, pese a su autor.

géneros con los tres ejes, etc.), de manera que se da pie a una síntesis por *identificación* del sujeto gnoseológico (que en las ciencias naturales, alfa-operatorias, por ejemplo, debe ser neutralizado, suprimido) con el Ego trascendental, como instancia onto-lógica insuprimible. No estoy diciendo que Urbina ignore que para Bueno la fuente la trascendentalidad del Ego gnoseológico es la pluricategoricidad, mientras la del Ego Transcendental es el *regressus* a M.T., pues por eso insiste tanto en el carácter gnoseológico de su planteamiento. Pero lo que no está claro es que ambos estén entendiendo lo mismo bajo esta rúbrica, no sólo en el *progressus*, sino también en el *regressus*. Gustavo Bueno prometió en *El Papel...* que «la Noetología, partiendo de una conciencia lógico material ya constituida –por tanto, cristalizada en condiciones históricas analizables– establecerá ciertos axiomas – que pueden ser tan obvios y sencillos en sí mismos como lo son los de la Mecánica– a partir de los cuales estará dispuesta a emprender el análisis de la conducta empírica de la conciencia racional» (p. 166). El cumplimiento de esta promesa requiere retrotraer el conocimiento a una perspectiva constituyente, incluso biológica, reconoce G. Bueno, que señala a la noción biológica de Homeóstasis y al análisis gestaltista del silogismo como precedentes de su proyecto y al functor de incompatibilidad Scheffer como más originario que el de la mera negación (pp. 170 y 184). Pues bien, al quedar incumplida esta promesa de mediación entre la psicología y la lógica (en la que se reconoce todavía el planteamiento fenomenológico que Urbina estaba investigando) y al priorizar una Gnoseología General que obligaba a dar cuenta de la «totalidad de las ciencias», el *Ego trascendental* que en Ontología servía de puente para salvar el hiato entre *regressus* y *progressus*, pasó a convertirse en el *unificador lógico-general de los procesos de conocimiento* sin reparar en que su naturaleza *lógica* (nada arregla interpretar la teoría de la ciencia como *lógica material*) le impedía dar cuenta de los procesos perceptivos, orgánicos, cinestésicos e historico-culturales que estaban a la base de la conducta empírica de la conciencia racional.

Y es en este punto, en el que la recuperación del cuerpo obliga a volver a Husserl, de quien *El Papel...* es todavía deudor. Ciertamente que la vindicación que se hace allí de la Idea de *Humanitas* se adscribe más a la «perspectiva cósmico-dialéctica del estoicismo» que a las fórmulas de Husserl en *La Crisis...*, pero, al hacerla solidaria de la sabiduría filosófica, sus argumentos de fondo se identifican, (aunque no quiero

susitar aquí la cuestión del humanismo y de los derechos humanos que es la víctima incruenta de la caída de la URSS). Lo único que me interesa argumentar aquí a propósito del *Ego transcendental* (en tanto que posible totalización distributiva de los E en la Idea de *Humanitas*) es que ese residuo husserliano, que ahora tilda Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina de «ilusión trascendental», marca justamente el sesgo particular y fenomenológico que el *constructivismo estructural* de Bueno tiene respecto al *estructuralismo francés* con el que polemiza intensamente aquellos años. Por más que sea cierta la tesis de Foucault sobre la invención de la Idea de *Humanitas*, «es una línea divisoria de la conciencia filosófica frente a otras formas de conciencia, en el sentido de que quien prescinde de esta Idea – y prescindir de ella, por ejemplo, para contemplar metodológicamente a los hombres como hormigas es la condición para cosechar abundantes conocimientos – no podrá considerarse como defensor de una “Filosofía desarrollada al margen de la Idea de *Humanitas*, de una *filosofía mecanicista*”, por ejemplo, sino simplemente deberá ser considerado, según la hipótesis, como prófugo de la misma sabiduría filosófica», se arguye contra Lévi-Strauss en defensa subliminal de J.P. Sartre¹⁴. Y es que, como Sartre, por aquellas fechas Gustavo Bueno se esforzaba también por vincular la Filosofía al Socialismo (o al comunismo) como único horizonte racional para la humanidad.

Baste esta somera contextualización para explicar cómo entiendo yo el sentido en que plantea Urbina su tesis de la superfluidad del Ego Trascendental, pues lo que no aclara es precisamente qué alcance da a la gnoseología en su materialismo fenomenológico. Porque una cosa es que Urbina se haya servido de la filosofía de la ciencia de Gustavo Bueno para señalar las insuficiencias del análisis de Husserl respecto al estrato operatorio externo institucionalizado de los sujetos de conocimiento y otra muy distinta que se puedan seguir utilizando los registros gnoseológicos de las ciencias empíricas constituidas para regresar a la perspectiva constituyente del conocimiento en general. Este último uso que implica desbloquear fragmentos de conocimiento categorial como si fueran objetos flotantes absolutos se adscribiría más a un proyecto noetológico que al gnoseológico desarrollado académicamente por Gustavo Bueno. Es cierto que Urbina ha hablado de cierres tecnológicos, pero eso, más allá de las analogías verbales, suscita nuevos problemas. Sería interesante a este respecto clasificar o

¹⁴ Cfer. El Papel.... p. 304

traducir, si fuera posible, las propias categorías “ontológicas” que utiliza Richir y usa Ricardo sin explicar en los términos del materialismo filosófico, más allá de la mera mención de que la «codeterminación» y la «pluralidad» de la materia de Bueno se corresponde con *determinabilité* y *quantitabilité* del francés como dimensiones activa y pasiva que ambos extrapolan de la actividad técnica.¹⁵ Dice Urbina que el Ego Trascendental no desaparece cuando se le “retira”. Queda en la reserva para impedir el retorno a posiciones prekantianas, pero ¿no basta para ello el Ego trascendental de Kant? Su *aufgehoben* hegeliana no impide en absoluto su negación real por sustitución o por “transpasibilidad”.

Sin que sirva de sucedáneo para esa tarea ni de enjuiciamiento alguno de los planteamientos de Richir, lo que yo saco de los escritos de Urbina es una diferencia importante respecto al materialismo canónico de Gustavo Bueno, que concierne a la trascendentalidad. Dicho en *román paladino*, a mi me parece que mientras para Bueno el plano de regresión a la que accede la conciencia corpórea como límite es la Materia trascendental (la muy manoseada M.T. que más tarde en los *Ensayos* aparecerá como Materia ontológico-general) y por eso necesita corporeizarse mundanamente para no disolverse críticamente en la pluralidad nihilista, el materialismo fenomenológico de Urbina exige regresar al plano fenoménico, que no es el de las apariencias, pero tampoco el de las esencias, sin que deba confundirse por ello con la simple presencia o patencia de las cosas porque está siempre transido de operatoriedad. Urbina toma de Bueno la dinámica de la operatoriedad y de Husserl el rigor de la distinción de los planos fenoménicos espacio-temporales. Por eso necesita el hermoso concepto de *aparencia*, que es lo que aparece, lo apareciente, detrás de lo cual se oculta el fenómeno. «La “*aparencia*” no es contenido sensible, ni es subjetiva, ni absoluta, pero es la única posibilidad que tenemos de inscribirnos en el mundo. Y no se ofrece a una conciencia descarnada, sino a un operador incorporado. La plenitud del conocer conduce al ser, la originariedad del aparecer remite a la materia»¹⁶ Pero en este *regressus al plano fenoménico originario* lo único «necesario» que remeda cierta trascendentalidad es el hecho de que en el aparecer la materia en tanto que mundo hace referencia a un polo subjetivo, que sin embargo, no es subjetivo porque carece de

¹⁵ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, «Cuerpo y Materia», en (2003) *Filosofía y Cuerpo*, op. cit. p. 34

¹⁶ OP. CIT. P 24

interioridad independiente, sino mero cuerpo interno, sede de síntesis pasivas. Esta problemática husserliana permite a Urbina ciertamente instalarse en el esquivo campo fenoménico e interpretar a la conciencia como un parpadeo en la expansión de una materia en estado de “pulsación permanente”, pero se trata de un escenario en el que se esfuma la trascendentalidad, del mismo modo que, o al menos no en menor medida, que se le esfuma a Deleuze. Lo único que separa a Urbina de Deleuze es la jerarquía arquitectónica en el que el primero escalona los registros gnoseológicos, pero por lo que hace a la materia, en el registro gnoseológico último, ambos afirman lo mismo: que sólo existe una pluralidad de singulares en tanto que aquí-ahí absolutos (sin espacio previo) y anónimos o nómadas, es decir, en tránsito.

No es que Gustavo Bueno ignore el campo fenoménico al que alude Urbina, pero para el materialismo filosófico aparece como la instancia que se produce al categorizar la materia como mundo en el *progressus*. He señalado ya en otro momento el posible cambio de perspectiva que en su libro *Apariencia y realidad sobre la Televisión* parece insinuar. En todo caso es indudable que el materialismo filosófico se desentiende en este punto de la problemática a la que se retrotraen los exegetas de Edmund Husserl a propósito de las discusiones suscitadas por Merleau-Ponty en relación con la celebre *VI Meditación* sobre la distinción entre el yo fenoménico, el yo natural y el yo trascendental como simple cháchara metafísica. En cambio para el materialismo fenomenológico la cuestión es central y es una prueba notable de ello que el propio Urbina recuerde al final de su primer artículo que la construcción efectuada por Gustavo Bueno en las páginas 65-67 de *Ensayos Materialistas*, donde el Ego trascendental aparece como un Jano bifronte de dos caras, subtendiendo una praxis aparentemente contradictoria, por un lado la praxis *constitutiva* del mundo (de su sentido) y por otra la *crítica destructiva*, la trituración gnoseológica, una praxis identificada con la *epojé* fenomenológica por él mismo, es la que distingue Eugen Fink con los nombres de “Ego constituyente” y “yo fenomenológico”... Diagnostica Ricardo que en este nivel, que designa como B, Gustavo Bueno y Edmund Husserl se alinean frente a Heidegger, Fink y Heiss que se niegan a identificar ambas instancias. Es preciso volver a leer con atención estos textos, porque las interpretaciones no son unívocas en este delicado punto, donde aparece la importante palabra *Urstiftung*, la fundación originaria del conocimiento, la génesis del mismo a partir de esquemas de implicaciones que no se apoyan en ningún yo, sino más bien sirven de soportes o andamios

a los yoes en los procesos del “aprender a conocer originario” (*ursprüngliches Kennenlernen*), ya que Urbina, negándolos, pretende, sin embargo, atenerse a planteamientos exclusivamente gnoseológicos, apelando a la *anamórfosis* como una “deformación coherente”, que permite el paso o salto del nivel fenomenológico al simbólico.

Parecería, así pues, que esta es la razón por la que Ricardo denomina su interpretación del problema como «materialismo fenomenológico» por contraposición al materialismo filosófico de Gustavo Bueno o al materialismo nómada o rizomático de Deleuze. La fenomenología de un golpe se sitúa en el meollo del asunto, quiere ir a las cosas mismas (no a la *Realität*, ¡ojo!, sino *zu den Sachen*), se ubica en el corazón de las tinieblas y desde allí se resiste tanto a las tentaciones trascendentales del Ser que trata de absorberlo todo en la univocidad irredenta del Ser-Uno como de los navajazos empiristas del positivismo que cortan toda posibilidad de descentramiento, toda escisión, toda mitosis, toda elevación, cualquier anábasis, haciendo peligrar incluso el paso al límite requerido por los cierres categoriales. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina describe, en efecto, la apertura categorial de la filosofía como un descierre de la *epojé* para separarse de Husserl (a quien cataloga de idealista sin remedio), pero al mismo tiempo sobrepasa a Gustavo Bueno explicando que la anamórfosis se produce por *katárgesis*, neologismo con el que designa la actividad catargética que es, en realidad, producción pasiva de síntesis sin identidad, de modo que todo el constructo estructural acaba referido en última instancia a la traspasibilidad de Maldiney, es decir, otra vez el inconsciente como estructura. En suma, y regresando ahora a los planteamientos de los Ensayos Materialistas, E deja de ser Ego y se convierte en Estructura. Pero, tras este alambicado proceso ¿ha logrado Urbina desprenderse del bagaje “trascendental”?

A mi me parece que sí, porque la subjetividad que resta, la unidad del sujeto que en Gustavo Bueno es síntesis precaria y confluencia de contradicciones en ebullición, sólo puede albergar ya en sí la remisión a la muerte como lo trascendental. Y también en esto podría buscarse otro paralelismo con Deleuze para quien el *Principio Tanático* de S. Freud también era trascendental.

Por último, y antes de pasar al examen de los argumentos de Silverio Sánchez Corredera quiero dejar apuntado que la ampliación gnoseológica de Urbina goza del

máximo interés, porque pone al descubierto el trasfondo gnoseológico del materialismo filosófico de una manera mucho más rica que los simples “paralelismos” a los que acuden ciertos doctrinarios, presos en la terminología buenista. Pero ese análisis requiere un desarrollo más amplio con remisión a ejemplos concretos, que Urbina sí hace, por cierto, con ejemplos matemáticos ¡Ah, cómo sigue pesando la representación geométrica del Logos!