

Álvaro Zamora

Avatares del ego

*Tu también estás hecho de inconstantes
ayeres y mañanas*

J. L. Borges

Abstract. *This essay considers, according to ontological aspects, some determinations of the concept of Ego in Western thinking, its condition of possibility and its implications in the fields of epistemology, psychology and ethics.*

Resumen. *Este ensayo considera, ontológicamente, algunas determinaciones de la noción de ego en el pensamiento occidental, su condición de posibilidad, sus implicaciones en la epistemología, la psicología y la ética.*

I. Testigo de las cosas

Visitar un territorio no implica, necesariamente, dar cuenta de su topografía, reconocer fluctuaciones en su clima, advertir su historia, sus leyes y constitución. Acaso los pobladores del ruinoso mapa que Borges evoca en “Del rigor en la ciencia”¹, jamás percibieron simulacro en aquel hábitat. Análoga suerte padecen algunos temas filosóficos: se hallan a la mano o se los habita, pero apenas se reflexiona sobre ellos, hasta que cierto amanecer valora su riqueza y algún pensador los ilumina, trata de articularlos en la ceremonia contemporánea de preguntas y respuestas, de iniciar nuevos cultos. Así el tema del *ego*², que discurre, principalmente, en vertientes del pensamiento moderno, aunque ya humedecía meandros de la filosofía antigua, atendido de soslayo, apenas. El escéptico Pirrón de Elis

topó con él, cuando propuso suspender todo juicio sobre lo real (*epojé*³) e instalar epistemología en terrenos éticos: sabio sería lograr imperturbabilidad (*ataraxia*), pensaba; sin embargo –para él y sus acólitos– el *ser* que posibilitaba tal colonia permaneció oculto, refractario a la reflexión.

Suerte análoga se advierte en la máxima protagórica⁴ y en un célebre llamado al cuidado personal: *conócete a ti mismo* –atribuido por algunos al espartano Quilón y por otros al milesio Tales⁵– trocado por Sócrates en pepló filosófico, misterio e imperativo que, en opinión de Foucault, atraviesa el historial de Occidente en forma “más bien oscura y desdibujada”⁶. Justo parece afirmar –también con dicho autor– que entre estoicos y epicúreos toda visita al tema del *ego* constituye un reconocimiento ético, más que un discurrir gnoseológico: “se trata de lo que uno ha hecho y de lo que debería haber hecho”⁷. Tal juicio vale, seguramente, a propósito del cristianismo medieval; pero resulta anacrónico equiparar –ontológica, gnoseológica y éticamente– concepciones como la de Agustín de Ipona (*Confesiones*) con el legado filosófico del existencialismo contemporáneo.

El *ego* fue descubierto propiamente, como campo para la investigación filosófica, en la modernidad. Hay antecedentes: Occam, el mismo Agustín, pero dicho tema –matizado, además, por efluvios de la ciencia moderna– cobró relevancia cuando Descartes erigió el *cogito* en bastión de su sistema.⁸

En cierto modo, ese autor mantuvo el antiguo interés (metafísico) en el ser de los entes⁹, pero su enfoque fue radicalmente distinto: abrió ámbitos gnoseológicos y propuso un método general para acceder a ellos, también advirtió la necesidad de enfrentar, allende la psicología empírica, el tema de la propia existencia.

Recurrente desde entonces, huidiza o necesaria, la noción de *ego* se ha extendido, filosóficamente¹⁰, en cuatro sentidos: a) *ontológico*: como substancia o como conciencia, b) *lógico-epistemológico*: en tanto posibilidad de conocer y pensar, c) *psicofísico*: como unidad personalizada de los actos individuales, d) *metafísico*: como pura idea e, incluso, como *irrealidad*.

II. Entre el ser y el conocer

De visita por la ontología, la noción de *ego* se ofrece con significados diversos: unidad o fundamento sustancial donde se unifican o cobran sentido los actos, entidad mental, individuación empírica de la conducta, las vivencias y, en general, de todo fenómeno mental, instancia reguladora del psiquismo, imagen o ficción especular de la individualidad, unidad psicofísica, dominio o ente depositario de la conciencia (psicológica, moral, ideológica, astral), condición (trascendental) de posibilidad epistemológica o existencial, *momento* personalizado de la *praxis*. La lista puede extenderse, porque la constelación semántica se amplía con cada autor u orientación teórica. Ferrater Mora indica, además, que no es fácil diferenciar los sentidos del concepto de *yo*, e inclusive sus denominaciones, pues los filósofos suelen pasar “deliberadamente o no, de uno a otro”¹¹.

Podría afirmarse, sin embargo, que el interés *paradigmático* en la *instancia yoica* se origina, como se ha indicado, en un giro filosófico dado por Descartes y consumado luego por Kant.

El legado cartesiano se halla marcado por la necesidad o deseo de precisar el ser del *ego* que se evidencia en el *cogito*. Problemática ontológica, que se entrelaza con asuntos epistemológicos y presta fundamental servicio a la psicología y a la ética¹². En general, las propuestas existenciales también se encuentran implicadas por dicha preocupación.

Cierto que Descartes investigó solo algunas determinaciones del *cogitare* y dejó sin dilucidar el *sum* del *cogito*. Heidegger ha mostrado que, pese a su esfuerzo renovador, conservó parte de la actitud naturalista que pretendía superar: el *ego* revelado por el *cogito* cartesiano es *subjectum*, en tanto *ser entre los seres*, entidad personal dadora de sentido o fuente del pensamiento¹³; equivale a *ser cosa* y se apoya en una idea de *substancia* desarrollada durante el medioevo¹⁴: “permanente presencia, y, por ello, puede servir de nombre al ser”¹⁵.

Pese a ello, el planteamiento racionalista demarca una idea que muerde en el porvenir: el *yo* subyacente en todos los actos¹⁶, desplaza al sujeto *testigo* de la gnoseología ingenua. Allí se funda la tradición filosófica de la subjetividad.

Ontología y epistemología articulan regulaciones: el *ego* se presenta como condición de posibilidad del conocer y se revela en los *cogitata*, es decir, en “las cosas a que se refieren las *cogitaciones*: astro, mineral, planta, hombre, Dios [...] el yo es, por tanto, lo único que posee ser en sí; el ser de las *cogitaciones* y el de los *cogitata* es, en cambio, un ser en otro: en el yo”¹⁷. El *mundo* es relativo a tal *entidad*, y precisamente dicha relación¹⁸ es la que permite plantear una *duda metódica*. Sin embargo, esta oferta filosófica conduce al solipsismo y yerra, al considerar que es posible entender “la totalidad del ser por la mera explicación y por el simple despliegue de las ideas innatas, sin recurrir a la experiencia como tal”¹⁹. Más aún, se inhibe de alcanzar una meta primordial: dar cuenta del modo particular del ser del *ego*. Prefiere entenderlo con categorías que semejan a la vieja metafísica (*res cogitans*). De ahí la confrontación empirista.

Según Locke, “la sustancia del espíritu nos es desconocida, e igualmente, la sustancia del cuerpo”²⁰. Él y otros empiristas *veían* las ideas simples que aporta la sensación como la frontera de nuestros pensamientos: “más allá de eso, la mente, por muchos esfuerzos que haga, no es capaz de avanzar un ápice”²¹. Crítica demoledora, que atraviesa, cortante, los planteamientos de grandes cartesianos e, incluso, la defensa leibniziana de las ideas innatas²².

Para Locke, la fórmula racionalista del *ego* apunta hacia una *x* (equis) incognoscible, y considera de mayor provecho analizar el *modo empírico de ser del ego*. Por eso, quizá, su *Ensayo* no corresponde a una filosofía primera, sino que deambula en parajes de la psicología. Vocación análoga se refleja en los análisis de Hume sobre la identidad personal²³. Sus argumentos parecen irrefutables: un *yo sustancial* parece inconsistente.

La doctrina berkeleyana del *esse est percipi* interesa, por su resolución de aferrarse a la subjetividad y de negar “una subsistencia distinta del ser percibido”²⁴. Cuando Berkeley caracteriza el modo de ser del sujeto recurre, de nuevo, “al modelo ontológico válido solo para las cosas”²⁵. Posición endeble, inclusive si apuntalara el *esse est percipi* con una idea no objetivizada de subjetividad²⁶. La inconsistencia es doble: por una parte, la sustancialidad anímica no encaja, consistentemente, en su gnoseología; por otra, confunde —al igual que sus antecesores— lo *empírico* con lo *esencial*²⁷.

Frente a la sustancialización y la *cosificación egótica*, Kant propone un discernimiento trascendental del yo: adentrarse en las determinaciones específicas de la constitución de *lo subjetivo en sí mismo*, independientemente de las cosas. En “Los paralogismos de la razón pura”²⁸ procede críticamente contra la psicología racional, cuya raíz conceptual se asienta en las escuelas de orientación cartesiana.

Según Kant, el *ego* que se revela en el *cogito* racionalista es ya objeto para un sujeto posible. Preciso le pareció, pues, enfrentar la tarea —crítica— de eliminar en él todo residuo empírico; dejar de concebirlo como *un ser-para*, en tanto representación para un *yo-sujeto* (como en la psicología,). La filosofía del *ego puro* que se anuncia en el descubrimiento cartesiano ha de ser trascendental, no empírica, pues —en criterio de Kant— el yo es condición de posibilidad de todos los objetos.

En el enfoque kantiano, *yo* y *sujeto* se identifican²⁹. Bien ha señalado Heidegger que esto modifica, semánticamente, la denominación de *objectum*, entendido entre los medievales como *representación del ente*, no como *lo real* de la cosa, que era designado con el término *realitas*: co-

sa y objeto (realidad y objetividad) eran opuestos. En la metafísica de la subjetividad el *yo-sujeto* fundamenta todas las cosas, es decir, el ser de estas se reduce a lo representado por él. Opina Heidegger que la obra de Kant impone una muda —de propósito y método— en la pregunta medieval por el ser del ente: su interés se concentra en aprehender la *objetividad del objeto* o —con mayor precisión— en determinar sus condiciones de posibilidad. Tal vía conduce al *yo trascendental*. Pretende eludir connotaciones sustancialistas, pero no lo consigue, como se evidencia en “Los paralogismos de la razón pura” (§ B 404-405, § A 346-347³⁰), donde afirma que tenemos una representación *x* del yo, que difiere de la *representación objetiva del yo-empírico*. Pero, una representación que no representa es un contrasentido. Lo que se encuentra allí, sutilmente dispuesto, es la idea de que ese yo es *formal*. Tal identificación es positiva, por eso la “crítica de Kant se queda en el plano óntico. En el plano ontológico sigue considerando al yo como una cosa al concebirlo como sujeto, aún cuando este se especifique como sujeto trascendental”³¹.

En sus *Investigaciones lógicas*, Husserl rechazaba esa vía kantiana:

*he de confesar que no logro encontrar, de ninguna manera, ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos, que en el momento dado se han tornado para él justamente objetos de atención especial, quedando fuera y dentro muchas otras cosas que carecen de esta referencia al yo*³².

Sin embargo, en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* Husserl cede a la tentación sustancialista, pues determina positivamente al yo puro o trascendental: lo tematiza (en la reducción eidética) y provoca una oscilación yo-puro/yo-empírico que —en lenguaje de Heidegger— rechaza ónticamente la identificación de ambos, pero que ontológicamente los identifica. Toda vivencia estaría constituida *bipolarmente*: el yo (*Ichpol*) y, correlativamente, el *objeto*. Pese al acento que pone la fenomenología en la idea de *correlato* y de *intencionalidad*, el *Ichpol*, en tanto *corriente vivencial*,

traspasa la égida trascendental: sus determinaciones ya no pueden ser otras que las correspondientes a la ontología de los objetos. Una de ellas es la identidad, dado que el *Ichpol* sería lo idéntico en la corriente de las vivencias³³. Podría argumentarse que, al igual que en Kant, ese yo-puro husserliano corresponde a la función de unificar y dar forma a todos los actos; pero su articulación positiva es más que un *derecho*: tiene carácter de un *subjectum*, que acompaña todas mis representaciones³⁴: la determinación positiva del *Ichpol* aparece de nuevo, como una caída en lo que pretendía evitarse (al igual que en Kant) con la determinación negativa.

En la vía sartreana se superan tales problemas. El *ego* es, allí, un objeto del mundo.

Esa distinción ya se advierte en aposentos hegelianos: “la conciencia conoce que *su ser en sí* es esencialmente *ser para otro*”³⁵. Sartre la lleva a término, tanto óptica como ontológicamente: el “campo trascendental, purificado de toda estructura egológica, recobra su limpidez primera”³⁶.

La crítica de Dilthey al yo trascendental deambula por ese rumbo, aunque su articulación sistemática es diferente: *yo empírico* es el sujeto biográfico de la psicología y las disciplinas socio históricas. Entidad manipulable y alienable, como las cosas³⁷.

III. Cosa entre las cosas

Tarea asumida, generalmente, en tiendas filosóficas, la fundamentación ontológica del *ego* implica lo epistemológico y brinda criterios para comprender los fundamentos de las disciplinas que lo estudian como entidad personalizada³⁸.

El psicoanálisis y las diversas orientaciones de la psicología dan significados —no siempre coincidentes— a la idea de *ego*: a veces como *unidad de las vivencias*; otras, como “aquello que subyace a sus manifestaciones (esto es, a cualquier acto mental, o serie de actos mentales”³⁹); entidad (psico-física) personalizada donde se unifican las conductas; instancia reguladora (Freud), epifenómeno o fórmula especular. Lacan ha diferenciado tres instancias: real, simbólica, imaginaria.

Sin importar la precisión empírica que se le otorgue, el *ego* de la psicología (y sus implicaciones históricas, culturales, ideológicas) corresponde, ontológicamente, al *yo empírico*, que deviene objeto posible para las ciencias (sujeto *social*, sujeto *neurótico*, *triste*, *alegre*, etc.).

En la obra de Freud, el *ego* surge, se desarrolla y constituye⁴⁰ como una instancia del *aparato psíquico*⁴¹. Tópicamente, depende de otras instancias (del *ello* y del *super-yo*, entre las cuales media); desde el punto de vista *dinámico*, regula y despliega mecanismos; desde el punto de vista económico, aparece como el factor vinculante de los procesos psíquicos⁴².

El *yo psicoanalítico* articula funciones disímiles y permanece como *algo*, cuyo ser, determinaciones y mecanismos pueden ser sometidos a estudio, intervención e, incluso, procedimientos para transformarlo o destruirlo⁴³.

La posición de Jung, apoyada en doctrinas mitológicas y alquimistas, levanta banderas contra Freud⁴⁴, pero mantiene al *ego* en los términos ontológicos indicados:

*Entiendo el yo como un complejo de representaciones; me parece de una gran continuidad e identidad consigo mismo, y pienso que forma el centro de mi campo de conciencia*⁴⁵.

En el legado jungiano, la “pregunta misma de si el Yo es consciente o inconsciente podría contestarse [...] positiva y negativamente”⁴⁶, pero su existencia es decisiva y su importancia en los procesos de individuación y en la dinámica terapéutica parece fundamental.

Otros reformadores del psicoanálisis —así como los discípulos y los opositores de la obra freudiana⁴⁷— mantienen lo que, en el desarrollo de la ontología del *ego* se distingue con el adjetivo *empírico*. Las instancias simbólicas e imaginarias propuestas por Lacan no eximen de ello, pues, como indica Sartre en su ontología:

*los objetos, aunque virtuales[...] no son encarados en el vacío por lo reflexivo, sino que se dan como el en-sí concreto que lo reflexivo tiene de ser allende lo reflejo*⁴⁸.

El legado conductista también comporta cierta *egología*, con fórmulas semejantes a las

que halló, en su momento, el empirismo: el *yo* sujeto consiste, únicamente, en acontecimientos físicos, palabras, interacciones *objetivas*. Es también el caso de teorías que consideran los actos mentales como epifenómenos “de la combinación de procesos biológico-moleculares y cibernéticos”⁴⁹.

Ser entre los seres, el *ego* también es *nucleación* de *lo social*: cada manifestación *egótica* (inserta en una *formación social* determinada) participa y crea o recrea determinada red de relaciones.

Las teorías⁵⁰ le otorgan papeles diferentes en la configuración de la *praxis*. Acertada parece, sin embargo, una indicación de Sartre, que ubica al sujeto en la encrucijada dialéctica y obliga a integrar, metodológicamente, filosofía y ciencias empíricas:

*valdría llamarlo un universal singular: totalizado y, por eso, universalizado por su época, la retotaliza al reproducirse en ella como singularidad. Universal por la universalidad singular de la historia humana, y singular por la singularidad universalizante de sus proyectos, reclama ser estudiado desde los dos extremos*⁵¹.

El individuo —relativo, *yoico*— no remite solo a lo que él y los otros conocen o piensan: “es parte de una conexión en la cual él desempeña un papel objetivo, supraindividual, del que no se da cuenta necesariamente”⁵². El *ego* resulta asunto de competencia dialéctica: su conformación requiere ser comprendida como personalización-socio-histórica, interactiva y relacional, compleja, estructurada, que se manifiesta en *modos* diversos.

IV. Senderos de ética

Problemas y respuestas ocultan verdades. Pensamiento de Marx y Engels⁵³ que vale en parajes filosóficos dedicados al *ego*: oculta en planteamientos de la ontología, la epistemología, la psicología y la historia se asoma la ética. En sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes la invocaba, para fundamentar razonamientos gnoseológicos⁵⁴. Allende la epistemología, Kant vislumbró ruta parecida: la voluntad revelaría, oblicuamente, al *ego* como autoconstitución (sujeto *práctico*). Su carácter inteligible (el ser propio del *yo*

como ley de su propio ser en la determinación del *yo quiero*) se propone como *actividad*. No extraña, pues, que el *cogito* kantiano pueda acompañar todas las conciencias: vinculadas en el *yo pienso*, las representaciones *me* pertenecen y constituyen la unidad de *mi* existencia.

Paradójicamente, tras longevos avatares, el tema (onto-lógico) de *ego* lleva —como en el pensamiento antiguo— al cuidado de sí, a la ética y la comprensión del sujeto en medio de la *praxis*.

El *yo* reclama la *cura*: por una parte, en la regulación de aspectos constitutivos y, por otra, en tanto propuesta de sentido (*pro-yecto*, si se quiere) individual e histórico social.

A la existencia personal se impone, sin embargo, “un sistema de instalaciones y mecanismos”⁵⁵ (que lo codifican, condicionan y *cosifican*) de los cuales debe ocuparse, aunque, inversamente, “es ocupado por ellos”⁵⁶.

La cosificación del *ego-sujeto* se presenta, desde la industrialización, con depurada forma. Romper el nexo entre *fuerza de trabajo* y *medio de trabajo* no solo incidió en la transformación del *aparato* productivo⁵⁷, también condujo a la cosificación de aquella y del ser que, como manantial, la generaba y debía colocarla en el mercado, como mercancía entre mercancías.

Enajenación y fetichismo alcanzaron a la persona. El liberalismo entronizó sus arquetipos, cultos y privilegios. En opinión de Marcuse, desde entonces cada uno ha sido sistemáticamente *instrumentalizado*. En *El hombre unidimensional* abomina las consecuencias:

*Esta es la forma más pura de servidumbre: existir como instrumento, como cosa. Y este modo de existencia no se anula si la cosa es animada y elige su alimento material e intelectual, si no siente su ser cosa, si es una cosa bonita, limpia, móvil. A la inversa, conforme la reificación tiende a hacerse totalitaria gracias a su forma tecnológica, los mismos organizadores y administradores se hacen cada vez más dependientes de la maquinaria que organizan y administran*⁵⁸.

La aspiración epistemológica del *ego trascendental* ha sido trastocada, pues, en culto ego-lógico y ceremonia publicitaria. Por una parte, la cultura *massmediática* ha sabido diseminar con abolengo una fórmula nueva de enajenación:

confundir el *tener* con el *ser*. Por otra, ha constituido en valor de cambio la *individuación* y la *personalización*. Parafraseando a Sartre, cada uno elige sus valores y aspiraciones, en la misma forma que el *status quo* lo elige a él, a través de los valores y aspiraciones que le brinda para escoger. Con razón el autor de *Crítica de la razón dialéctica* procura situar el lugar del sujeto, en el contexto estructural de las formaciones sociales:

*No se puede comparar la cobardía, el valor, esos resúmenes cómodos de una actividad compleja, con la pertenencia a la clase. En el origen de esta pertenencia están las síntesis pasivas de la materialidad. Ahora bien, esas síntesis representan a la vez las condiciones generales de la actividad social y nuestra realidad objetiva más inmediata, más bruta. Existen ya, no son otras que la práctica cristalizada de las generaciones precedentes: el individuo encuentra al nacer su existencia preesbozada, se va a asignar por la clase (su) posición social y después (su) desarrollo personal. Lo que se le asigna es un género de trabajo, una condición material y un nivel de vida unidos a esta actividad*⁵⁹.

Las transformaciones éticas o morales a que llevan las terapias, los principios, fundamentos y propósitos de los códigos, la educación, el intercambio condicionan con sus propuestas (simulacros o no) la formación del individuo como manifestación de algo preconizado en las técnicas y los imperativos socialmente entronizados⁶⁰. El *porvenir* puede ser lo que Fragomeno denomina “memoria histórica del no-más”, pero también puede asentarse en una *cuadrícula de la globalización excluyente*, donde “el proceso autoconstitutivo es, a la vez, fuente de significación y señal emitida”⁶¹.

Arrastrado en la vorágine de los acontecimientos, reproductor de ideologías, el *sujeto-yo* no consistiría en la prerrogativa de una tradición metafísica, sino en aquello que Sartre denominaba *praxis individual*, momento parcial de la dialéctica, cuya acción supera alguna contradicción, y determina “una totalización presente en nombre de una totalidad futura, trabajo real y eficaz de la materia”⁶².

El *ego* no es, simplemente, producto de las determinaciones *externas*. También regula instancias, es *intencional*. Su *ser* involucra naturale-

za, representaciones, vínculos. Eclosiona responsabilidad y formas relativas de autonomía, aunque se encuentre victimizado por la manipulación, los medios o exigencias civilizatorias. La conciencia se extraña de sí misma y refleja ese *lugar* donde se personaliza: el *yo*, ente dinámico que involucra al otro y al mundo. Se trata de una paradoja existencial. Borges supo advertirla en texto especular:

*el hecho de no verte y de saberte
te agrega horror, cosa de magia que osas
multiplicar la cifra de las cosas
que somos y que abarcan nuestra suerte*⁶³.

Notas

1. Borges, J.L., *Obras completas*, 4 tomos, Barcelona: Emecé Editores España S.A., 1966, vol II, pág. 225.
2. Pese a planteamientos como los de Kolakowski (cfr. Husserl y la búsqueda de la certeza, trd. A. Murguía, Madrid: Alianza Editorial S.A., 1977) y a que su articulación sistemática suele diferir de un autor a otro, en este trabajo se identifican los términos *sujeto*, *ego* y *yo*, indicando, cuando es necesario, diferencias de matiz y articulación sistemática entre uno y otro, como es el caso en Zamora, Á., “La subjetividad del mundo”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol XXX, N° 72, págs. 165-172 (trabajo que puede considerarse complementario del presente artículo).
3. Imposibilitado para alcanzar la ciencia verdadera, el sujeto debe mantenerse imperturbable ante la sensación, siempre cambiante, seductora, engañosa.
4. Incluso cuando la interpretación relativista, tan diseminada, no sea precisa, como sugiere Bernhard H. F. Taurek (*Die Sophisten zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag GmbH, 1995, p-p. 49-55).
5. De Crescenzo, L., *Historia de la filosofía griega*, 2 tomos, trd. B. Alonso, Barcelona: Editorial Seix Barral S.A., 1997, tomo I, pág. 21.
6. No como *ocuparse de uno mismo*, precepto que –según afirma Foucault– fue, en la *polis*, “uno de los principios más importantes” (Foucault, Michel, *Tecnologías del yo (y otros textos afines)*, trd. M. Allendesalazar, 2ª ed., Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1991, pág. 50), sino como *gnothi sauton* (conócete a ti mismo), cuyo

- acento epistemológico desplaza el de cuidado de sí, aunque entre griegos y romanos "la exhortación al deber de conocerse a sí mismo estaba asociada con el otro principio" (*ibid.*, pág. 51). En ese sentido habría que entender un gran proyecto platónico: "ejercitar al hombre desde niño en una ascesis capaz de hacer de él un hombre saludable y fuerte de cuerpo y alma" (Leal, Fernando, *Ensayo sobre ontología de la mente*, San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 1985, pág. 31). Ambos acentos indican, sin embargo, la existencia de un ente (personal) que da sentido y drena hacia sí la unificación de las formas en que se realiza la máxima.
7. Foucault, M., *op.cit.*, pág. 73.
 8. Del *cogito ergo sum* "se infiere la existencia, de las ideas paso a lo real, de la esencia a la existencia, del pensar al ser" (Mora, A., *Perspectivas filosóficas del hombre*, San José: EUNED, 1990, págs. 79-80). Esta concepción difiere radicalmente de visiones como el realismo aristotélico, donde el "yo en su integridad, alma y cuerpo juntos, es algo dado y no puede ser puesto en cuestión" (Ross, W.D., *Aristóteles*, trd. D. F. Pró, Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A., 1957, pág. 192.)
 9. Cfr. Wyss, D., *Zwischen Logos und Antilogos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
 10. Conviene mencionar la dimensión gramatical e *idiomática* que se entreteje con los sentidos indicados aquí. En trabajos de carácter hermenéutico podría ser de utilidad. Difiere propiamente de las dimensiones a las que este artículo hace referencia, pero remite a sus implicaciones. José Ferrater Mora advierte que es "distinto del concepto-sujeto, porque es la expresión, pero no el concepto-sujeto mismo, el cual es exclusivamente lógico y no gramatical, ontológico, gnoseológico u ontológico" (*Diccionario de Filosofía*, 4 tomos, ed. rev. por J-M. Terricabras, Barcelona: Editorial Ariel S.A., 1999, vol. IV, pág. 3416).
 11. Ferrater Mora, J., *ibid.*
 12. Las llamadas *filosofías orientales* también se han ocupado del yo, aunque sus enfoques e ideas estarían más cerca del misticismo (con respectivas consecuencias psicológicas, éticas, políticas) que de aquello que en occidente se considera, propiamente, filosofía. En el budismo, por ejemplo, se niega su existencia y la de conciencia: "Lo que llamamos 'Yo' -la individualidad- es según los budistas, un engaño: resulta de una inadmisble identificación de una realidad con el individuo" (Ferrater Mora, *op. cit.*, pág. 3793)
 13. Cfr. Merleau-Ponty, M., *Die Struktur des Verhaltens*, Hrg. Graumann u. Métraux, Übersetzung und Vorwort von B. Waldenfels, Berlin: Walter de Gruyter, 1976.
 14. Heidegger advierte que *sustancia* es una traducción de ουσία, pero que se trata de términos morfológicamente disímiles y que la verdadera equivalencia latina del término griego es *essentia*. En griego, *sustancia* es υποκειμενον, que al latín puede pasar por *subjectum*; pero, como ontológicamente υποκειμενον puede ser uno de los nombres de ουσία, se tradujo el uso griego de _____ por *sustancia*, sin considerar la morfología de las palabras (cfr. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1979).
 15. Cruz Vélez, D., *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A., 1970, pág. 127.
 16. No importa la índole de tales actos, imagen, reflexión, memoria, etc. (cfr. Descartes, *Obras escogidas*, trd. E. Olaso y T. Zwanck, Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A., 1967, pág. 277).
 17. Cruz Vélez, Danilo, *op. cit.*, pág. 131-132.
 18. Que, con precisión aunque sin elegancia, podemos denominar: relación-de-relatividad.
 19. Funke, G., *Investigaciones fenomenológico trascendentales*, Lima: Editorial San Marcos, 1957, pág. 104.
 20. Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires: Editorial Aguilar S.A., 1967, pág. 113.
 21. *Ibidem*.
 22. Cfr. Leibniz, G-W., *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, 3 tomos, trd. E. Ovejero, Buenos Aires: Aguilar S.A., 1970, tomo I ("Sobre las ideas innatas").
 23. Véase, principalmente, la Sección VI, Parte IV, de su *Tratado sobre la naturaleza humana*, 3 tomos, trd. F. Duque, Madrid: Ediciones Orbis S.A., 1984.
 24. Berkeley, G., *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*, trd. V. Viqueira, Buenos Aires: Espasa Calpe S.A., 1952, págs. 144-145.
 25. Cruz Vélez, Danilo, *op. cit.*, pág. 69.
 26. Cfr. Sartre, J-P., *El ser y la nada*, trd. J. Valmar, 4ª ed., Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1966, pág. 27 y sgts.
 27. En palabras de Sartre: si el *ser percibido* de Berkeley pudiera fundarse mediante fórmulas no objetivas, subsistiría la exigencia (onto-lógica) de tomar la conciencia como pura espontaneidad, no como *sustancia*, pero en dicha concepción eso

- implica "dar ser a una nada trascendente conservándole su nada de ser: [lo cual es un] total absurdo" (Sartre, J-P., *op. cit.*, pág. 27).
28. Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Prólogo, trd., notas de P. Rivas, 3ª ed., Madrid: Alfaguara, 1984.
 29. Lo cual no invoca, necesariamente, la denotación de sustancia. El idealismo alemán y la fenomenología husserliana asumen dicha identificación.
 30. Kant, I., *op. cit.*, págs. 330-331.
 31. Cruz Vélez, D., *op. cit.*, pág. 137.
 32. Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*, 2 vol, trd. M.G. Morente y J. Gaos, Madrid: Alianza Editorial S.A., 1999, tomo 2, L Iº, § 8, pág. 485.
 33. "Die Subjektivität ist als menschliche zwar ein Objekt, ein An-sich, als ein Identisches erfahrer für jedermann, für das die Bedingungen möglicher *Einfühlung* erfüllt sind. Aber die menschliche Subjektivität ist eben auch Subjektivität in und für sich, und darin liegt, sie ist auch für sich selbst" (Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Text aus dem Nachlass)*, 2. Teil, Hrg. I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, I Teil, pág. 479).
 34. Según Sartre, llevaba razón Blanchot: "nombrar un objeto es matarlo como objeto y transformarlo en esencia" (Sartre, J-P., *Verdad y existencia*, trd. A. Puleo, Barcelona: Editorial Paidós, 1996, pág.96).
 35. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trd., W. Roces y R. Guerra, 3ª reimp., México: Fondo de Cultura Económica, 1978, pág.343.
 36. Sartre, J-P., *La trascendencia del ego*, trd. O. Masetta, Buenos Aires: Ediciones Calden S.R.L., 1968.
 37. El abordaje del yo, en enfoques tan disímiles como el marxismo y el positivismo, se encuentra en esta tesitura.
 38. Inversamente, en este y otros temas, los proyectos teóricos de dichas disciplinas pondrían a prueba la *operacionalidad* de los criterios y logros filosóficos (cfr. Sartre, J-P., *Crítica de la razón dialéctica (precedida de "Cuestiones de método")*, 2 tomos, trd. M. Lamana, 3ª ed., Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1963
 39. Ferrater Mora, J., *op. cit.*, pág. 3791.
 40. "La teoría psicoanalítica intenta explicar la génesis del yo dentro de dos registros relativamente heterogéneos, ya sea considerándolo como un aparato adaptativo diferenciado a partir del ello en virtud del contacto con la realidad exterior, ya sea definiéndolo como resultado de identificaciones que conducen a la formación, dentro de la persona, de un objeto de amor caracterizado por el ello" (Laplanche, J. y Pontalis J-B., *Diccionario de psicoanálisis*, trd. F. Gimeno, 2ª ed., Barcelona: Editorial Labor S.A., 1993, pág. 456). Lacan considera que Freud distingue bien el nivel de realidad del *Ich* (yo) "subrayando a la vez que se presenta como campo organizado, lo cual es un signo narcisista, y que justamente por ello está adecuadamente articulado con el campo real. En lo real [Freud] distingue y privilegia lo que se refleja en su campo, por un efecto de *Lust*, como retorno a la homeostasis (Lacan, J., *El seminario: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1991, pág. 253.)
 41. Esa idea freudiana sufre transformaciones. En su *Proyecto para una psicología para neurólogos*, escribe: "El yo debe ser definido, pues, como la totalidad de las catexias ψ existentes en un momento dado" (Freud, S., *Obras completas*, 3 tomos, trd. L. López Ballesteros y Torres, 3ª ed., Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1973, Vol. I, pág. 233.), pero, en *El yo y el ello* dice: "El yo es, ante todo, un ser corpóreo, y no solo un ser superficial, sino incluso una proyección de una superficie" (*Ibid.*, Vol. III, pág. 2709), y, más adelante, poéticamente, "El yo es la verdadera residencia de la angustia" (*ibid.*, pág. 2727).
 42. Cfr. Laplanche y Pontalis, *op.cit.* pág. 457.
 43. Un terapapeuta cuenta con técnicas que le permiten *conocer* a su paciente, en algunos aspectos, *mejor* de lo que dicho paciente se conoce a sí mismo. *La totalización dialéctica* que del sujeto puede hacerse trasciende ambos niveles de conocimiento.
 44. Fundamentalmente, la oposición entre Freud y Jung se encuentra en la interpretación del símbolo. Wyss muestra cómo Freud deriva su interpretación sexológica de lo simbólico a partir de la confusión de concepto y símbolo (cfr. Wyss, D., *Las escuelas de psicología profunda (desde sus principios hasta la actualidad)*, 2ª ed., trd. M. Marín, Madrid: Editorial Gredos S.A., 1975). Jung, por su parte, reconoce carácter simbólico en toda existencia. Tema interesante y complejo, que no puede ser profundizado aquí.
 45. Jung, C. G., *Psychologische Typen*, Zurich, 1949, pág. 629
 46. Wyss, D., *Op.cit.*, pág. 302.
 47. Desde Freud, los caminos del psicoanálisis y de la psicología profunda son variados (a veces contrarios entre sí, complementarios o irreconciliables) como los de Abraham, Reich, Ferencsi, Adler, Jung, Klein, Anna Freud, Rank, Horney, Fromm,

- Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, 5ª reimp., trd. A. Sánchez, México: Editorial Grijalbo S.A., 1979.
- Lacan, Jacques, *El seminario: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1991.
- Leal, Fernando, *Ensayo sobre ontología de la mente*, San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 1985.
- Laplanche, Jean y Pontalis Jean-Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, trd. F. Gimeno, 2ª ed., Barcelona: Editorial Labor S.A., 1993.
- Leibniz, Gottfried-Wilhelm, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, 3 tomos, trd. E. Ovejero, Buenos Aires: Aguilar S.A., 1970.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires: Aguilar S.A., 1967.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, trd. A. Elorza, 9ª ed., Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A., 1968.
- Marx. K. y Engels, F. *La ideología alemana*, Montevideo: Pueblos Unidos, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Die Struktur des Verhältnens*, Walter de Gryter & Co., 1976.
- Ministerio de Educación Pública (Despacho del Ministro), *Políticas Educativas hacia el S. XXI*, San José: MEP, 1994.
- Mora, Arnoldo, *Perspectivas filosóficas del hombre*, San José: EUNED, 1990.
- Mora, Francisco (ed.), *El problema cerebro-mente*, Madrid: Alianza Editorial S.A., 1995.
- Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*, trd. A. de Acevedo, 4ª ed., Madrid: Alianza Editorial S.A., 1982.
- Röd, Wolfgang, *La filosofía dialéctica moderna*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1977.
- Ross, W. D., *Aristóteles*, trd. D. F. Pró, Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A., 1957.
- Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica (precedida de "Cuestiones de método")*, 2 tomos, trd. M- Lamana, 3ª ed., Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1963.
- Sartre, Jean Paul, *El idiota de la familia*, 3 tomos, trd. P. Canto, Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo S.A., 1975.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, trd. J. Valmar, 4ª ed., Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1966.
- Sartre, Jean-Paul, *La trascendencia del ego*, trd. O. Masotta, Buenos Aires: Ediciones Calden S.R.L., 1968.
- Sartre, Jean Paul, *Verdad y existencia*, trd. A. Puleo, Barcelona: Editorial Paidós, 1996.
- Wyss, Dieter, *Las escuelas de psicología profunda (desde sus principios hasta la actualidad)*, 2ª ed., trd. M. Marín, Madrid: Editorial Gredos S.A., 1975.
- Wyss, Dieter, *Zwischen Logos und Antilogos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- Zamora, Álvaro y Alfaro, Mario (comps.), *Dédalo y su estirpe (historia-tecnología-filosofía)*, 2ª reimp., Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 1998.
- Zamora, Álvaro, "La subjetividad del mundo", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XXX, N° 72, 1992, págs. 165-172.

Álvaro Zamora
azamora@itcr.ac.cr