

CONCIENCIA SIN YO

Miguel Candel
Universidad de Barcelona

Resumen

Este trabajo comienza considerando la interpretación alejandrina de *De anima* III 4-5 de Aristóteles, donde se caracteriza el intelecto (*noûs*) y se establece la distinción entre dos intelectos (o bien, dos caras de la intelección). A continuación se presenta una reconsideración de las ideas modernas concernientes a la actividad intelectual, las cuales parecen estar excesivamente orientadas al sujeto. El autor propone una revalidación de la teoría alejandrina del intelecto productivo, que se centra en la forma inteligible como la verdadera fuente de la intelección en lugar de verla como el mero resultado o el simple objeto de esa misma intelección. De ello resulta una imagen de la actividad intelectual como surgiendo de la realidad misma, en lugar de tener a la realidad como su objetivo. *Palabras clave:* intelecto/entendimiento, material/potencial, productivo, sujeto, forma inteligible, antropocentrismo.

Abstract

This paper starts with an account of the Alexandrian interpretation of Aristotle's *De anima* III 4-5, where the intellect (*noûs*) is characterized, and where the distinction between two intellects (or, alternatively, two faces of intellection) is made. After that, it puts forward a reconsideration of the modern views concerning the intellectual activity, which appear to be too much subject-oriented. The author proposes a reappraisal of the Alexandrian theory of the productive intellect, which focuses on the intelligible form as the very source of intellection, instead of viewing it as the mere result or simple object of that same intellection. This results in a picture of the intellectual activity as one arising from the reality itself, instead of one having the reality as its target.

Keywords: Intellect, material/potencial, productive, forma inteligible, antropocentrism.

Recibido: 02/11/2010. *Aceptado:* 16/12/2010.

Al cabo de casi cuatro siglos de revolución copernicana en astronomía y dos siglos largos de lo mismo en filosofía, se diría que la cultura occidental da síntomas, ya desde hace tiempo, de un cierto hartazgo de subjetividad. Lo malo es que, en la reacción, se corre el riesgo de arrojar al niño con el agua sucia: curar la hipertrofia subjetivista con una dosis letal de nihilismo...

En efecto, a la nietzscheana muerte de Dios (el Sujeto por antonomasia) le ha sucedido, a lo largo del siglo XX, una lenta agonía del sujeto en general. Aunque, eso sí, punteada por espasmódicos reavivamientos del moribundo en diversas formas: existencialismo, personalismo, situacionismo, pragmatismo (con o sin neo-)... Es decir, la paradoja —una más de las muchas que caracterizan la cultura contemporánea— de que se pretende enterrar al sujeto... bajo toneladas de subjetivismo. Lo que en realidad ocurre es que se liquida esa dimensión del sujeto que la tradición clásica ha considerado siempre fundamental, el intelecto, para que campen a sus anchas las emociones, presuntamente coartadas por aquél durante siglos (como mínimo, desde Platón). Estamos, por tanto, ante la muerte no del sujeto sin más, sino de su núcleo racional.

Pues bien, quizá pueda ser útil, para corregir ese indudable exceso (que es, en el fondo, una revuelta reaccionaria contra la Ilustración), estudiar un modelo totalmente diferente de racionalidad. Un modelo gestado en la tradición gnoseológica que parece originarse en el libro III del *De anima* de Aristóteles y que tiene su elemento nutricio en una concepción holista del complejo hombre-mundo.

Dice Aristóteles en el capítulo 5 del texto mencionado:

«Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impenetrable, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impenetrable, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende.»¹

¹ *De anima* III 5, 430a10-25.

Arranca de aquí una tradición secular que, de manera totalmente incomprensible para quien nunca haya tomado distancias respecto de la visión moderna del ser humano como centro irreductible de perspectiva sobre el mundo, sitúa el centro de gravedad de la actividad humana más característica, el conocimiento intelectual, ¡fuera del individuo que presuntamente la realiza! O eso, al menos, es lo que parece decir el texto en cuestión cuando afirma que el intelecto «es inmortal y eterno», a la vez que, por otro lado, reconoce su autor, Aristóteles, que los humanos, depositarios o partícipes de ese intelecto, no somos en absoluto inmortales ni eternos. En efecto, junto a esa rotunda afirmación de inmortalidad de la actividad intelectual, aparece la no menos inequívoca tesis de que «el intelecto pasivo es corruptible». Lo cual complica extraordinariamente la cosa, porque no son sólo la corporeidad y sensibilidad del ser humano las destinadas a perecer, sino también una parte de la misma esfera intelectual.

Nada tiene de extraño, a la vista de ello, que entre los seguidores de éstas y otras tesis aristotélicas acabara cristalizando una teoría gnoseológica que contempla la existencia de, al menos, dos intelectos o dimensiones de lo intelectual: el intelecto activo, inmortal y eterno, y el intelecto pasivo, corruptible y temporal. Yendo algo más allá, el considerado más fiel comentarista de Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, afirmará:

«El intelecto es, según Aristóteles, triple. Uno, en efecto, es el intelecto material. Lo llamo material no porque sea un substrato como la materia (en efecto, llamo materia a un substrato capaz de convertirse en algo determinado mediante la presencia de una forma), sino que, por estribar el ser de la materia en poder ser cualquier cosa allá donde se da ese poder ser, lo que es en potencia, en la medida en que es tal, es también material. (...) Otro [intelecto] es el que ya entiende y se halla en disposición de hacerlo y es capaz de captar las formas de los inteligibles con arreglo a su propia potencia, de manera análoga a los que tienen la disposición de los artesanos y a los que pueden por sí mismos hacer las cosas propias de un arte. El primero, ciertamente, no era parecido a éstos, sino más bien a los que pueden adquirir el arte y convertirse en artesanos. Y éste [segundo] es el [intelecto] material cuando ya ha añadido la disposición de entender y actuar. Tal intelecto se da en los [seres] ya cumplidos y que entienden. Éste es, pues, el segundo intelecto. (...) Hay un tercer intelecto además de los dos mencionados, el productivo, por medio del cual el material se pone en disposición [de entender], siendo análogo este [intelecto] productivo, como dice Aristóteles, a la luz. En efecto, así como la luz llega a ser causa de que los colores que son visibles en potencia se hagan tales en acto, así también este tercer intelecto convierte al intelecto en potencia y material en intelecto en acto al producir en él la disposición intelectual. Es éste el que por su propia naturaleza es inteligible y lo es en acto: en efecto, éste es productor del entender y actualiza al intelecto material.²

² Alejandro de Afrodisia, *De anima II (mantisca)*, ed. Bruns, 106.19-23, 107.21-108.2.

Alejandro, pues, distingue hasta tres intelectos. En el curso de este artículo comprobaremos si hay que entender esta distinción como la existencia de tres entidades separadas o más bien como tres aspectos de una misma realidad. De entrada, parece claro que la distinción entre intelecto material e intelecto en disposición, *en héxei (in habitu* —‘en hábito’—, según suelen designarlo las versiones latinas), es la de dos estados de una misma entidad: el intelecto en estado meramente potencial, como simple posibilidad de conocer, y el mismo intelecto en tanto que predispuesto al conocimiento. La comparación a la que recurre Alejandro no deja demasiado lugar a dudas: el segundo sería como el ser humano que ha aprendido un oficio y está en disposición de ejercerlo; el primero sería ese mismo ser humano antes de adquirir el oficio y la consiguiente disposición.

Pero lo más sorprendente de la interpretación alejandrina no es esa aparente pluralidad de intelectos, sino la manera en que caracteriza al intelecto activo o productivo (*poiētikós*, en griego). Obsérvese, en efecto, la primera parte de la cláusula final del fragmento recién citado: «Es éste el que por su propia naturaleza *es inteligible y lo es en acto*» (subrayado nuestro). Es decir, la actividad o productividad de este intelecto o dimensión intelectual comporta, además de la obvia función, como activo que es, de actualizar al intelecto material, el hecho de ser a su vez «contemplable» y efectivamente «contemplado». En otras palabras, constituye una *actividad* proyectada sobre algo presuntamente distinto de ella (el intelecto material); pero, a la vez, parece ser un *estado* en el que ella misma se encuentra, y no de manera transitoria o accidental, sino ‘por naturaleza’; estado caracterizado por el crucial término ‘inteligible’ (*noētón*).

Y aquí conviene hacer una aclaración terminológica importante. El adjetivo verbal griego *noētós* (*noētón* es su forma neutra) encierra, como todos los adjetivos de ese tipo en griego, una perturbadora ambigüedad: puede designar tanto la *posibilidad* de que algo sea objeto de intelección como el *hecho* de que así sea. De ahí que los autores griegos se vean forzados en muchos casos, para evitar la confusión, a precisar de alguna manera en cuál de las dos acepciones usan el término. En la jerga aristotélica, el recurso para deshacer la ambigüedad estriba en añadir las expresiones «en potencia», cuando se refieren a la posibilidad, o ‘en acto’, cuando se refieren al hecho.

En el caso que nos ocupa está claro que se afirman ambas cosas: que el intelecto productivo es a su vez susceptible de ser inteligido y que efectivamente lo es.

¿Estamos, pues, ante un antecedente del *cogito* cartesiano, cuyo acto parece recaer sobre sí mismo garantizando así un conocimiento en que la

ausencia de distancia entre cognoscente y conocido impide la intromisión perturbadora de cualquier ‘genio maligno’? ¿O se trata de una precoz formulación de las tesis idealistas poskantianas acerca de la ‘autoconciencia’? No precisamente.

En efecto, en el planteamiento cartesiano e idealista se parte del firme presupuesto, nunca revisado, de que el conocimiento es una interacción entre dos polos, el *sujeto* y el *objeto*, y el análisis parte siempre del sujeto para tratar de ver en qué medida queda garantizado su vínculo con el objeto. Éste es, claramente, el esquema subyacente a todos los planteamientos que arrancan de la duda cartesiana, como corresponde naturalmente a unas filosofías que debían hacer frente a las vigorosas corrientes escépticas de comienzos de la Edad Moderna.

El enfoque alejandrino (fiel, creemos, al espíritu y a la escasa letra de la concepción aristotélica) es radicalmente diferente. Más exactamente: es opuesto. Veámoslo:

«También éste [el intelecto productivo], pues, es intelecto; pues la forma inmaterial [*áylon*], que es precisamente lo único inteligible por su propia naturaleza, es intelecto (...) Ciertamente, el intelecto en acto no es nada más que la forma inteligida, de modo que también cada una de aquellas [formas] que no son inteligibles sin más [las imbuidas en la materia] se convierten en intelecto cuando son inteligidas. En efecto, así como el saber en acto es idéntico a lo sabido en acto y el sentido en acto es idéntico a lo sensible en acto, así también el intelecto en acto es idéntico a lo inteligible en acto, y lo inteligible en acto, al intelecto en acto.»³

Lo que está diciendo el autor no es, como parecería desprenderse a primera vista del *De anima* aristotélico (III 4, 429b26-29, 430a2-4), aquí parafraseado, que la actividad intelectual se hace ‘transparente’ a sí misma por el hecho de que el intelecto y su objeto coinciden. En esa línea podría pensarse que la actividad del entendimiento es tal que alcanza la plena reflexividad sobre sí misma. Tal es la interpretación que subyace, como decimos, a la presunta certeza de su propio ser que Descartes atribuye al *cogito*, y en ella se encuentra, en definitiva, el punto de partida de la deriva solipsista que en mayor o menor medida se da en toda forma de idealismo. Por el contrario, lo que dice el autor de este texto —y lo remacha hasta la saciedad en las líneas que siguen— es que la *forma* como tal (que, no se olvide, en toda la tradición platónica es una realidad ‘objetiva’, en absoluto mental), en la medida en que sea ‘pura’, es decir, libre de toda particularización espacio-temporal (que no otra cosa es la materia, también en la tradición platónica que se inicia con el concepto

³ *Ibid.*, 108.2-3, 7-13.

de *chōra* desarrollado en el *Timeo*), es *ella misma* intelecto. En términos más simples: no es que el intelecto, cuando actúa, se convierta en puro objeto de sí mismo, sino que los objetos puros como tales producen el acto de intelección, o mejor, *son* acto de intelección. Esto, en definitiva y como mínimo, supone concebir el *noûs* como una realidad, o dimensión de la realidad, no reductible a la subjetividad individual.

A la hora de caracterizar esta posición radicalmente alejada del ‘sujetocentrismo’ moderno nunca se insistirá lo bastante en esto: «el intelecto en acto no es nada más que la forma inteligida». Afirmación que forzosamente ha de sonar escandalosa a los oídos educados en cuatro siglos —por lo menos— de culto al Yo. Pero paradójica también para quien trate de encontrar su sentido preciso en el conjunto de la filosofía de Aristóteles, que sostiene, por ejemplo, en el libro nono de la *Ética nicomáquea* que aquello que constituye propiamente nuestro ser como humanos es la actividad intelectual⁴. ¿Cómo puede ser ello así para quien, siguiendo presuntamente a Aristóteles, afirma que esa actividad, más que surgir de nosotros y proyectarse sobre algo externo, viene del exterior aunque acabe teniendo lugar en nosotros?

«Sin duda, esto inteligible por su propia naturaleza y a la vez intelecto en acto, (...) el intelecto productivo, se dice que viene de fuera⁵, no siendo parte ni potencia alguna de nuestra alma, sino que surge en nosotros desde el exterior⁶ cuando lo inteligimos, si realmente el inteligir se produce mediante la captación de la forma.»⁷

Idea que se refuerza una y otra vez:

Es natural que, siendo tal, sea independiente⁸ de nosotros, pues el ser del intelecto no consiste en ser pensado por nosotros, sino que es tal por su propia naturaleza, al ser en acto a la vez intelecto e inteligible. Semejante forma y entidad sin materia

⁴ «Pues [vimos que] el ser era sentir o inteligir» (*Ética nicomáquea* IX 9, 1170a33).

⁵ *Thýrathen*, lit.: «de más allá de la puerta». La expresión (*noûs*) *thýrathen*, que no aparece en el *De anima*, está tomada de otra obra de Aristóteles, el *De generatione animalium* (II 3, 736b13-20; II 6, 744b22), donde su sentido es muy diferente (se refiere al desarrollo embrionario, supuestamente inducido desde el exterior).

⁶ *Éxōthen*. Es importante señalar que el verbo aquí empleado, *gínómenos* (de *gígnesthai*, ‘llegar a ser’ ‘producirse’, ‘nacer’), y el complemento ‘en nosotros’ (*en hēmín*) excluyen que el intelecto productivo venga ‘totalmente’ de fuera, lo que obliga a concebir la intelección como un proceso que, aun teniendo un origen último trascendente, se realiza ‘en el interior’ del ser inteligente: otro de los rasgos paradójicos que conforman inevitablemente la noción aristotélica de intelecto.

⁷ Alejandro de Afrodisia, *Ibid.*, 108.19, 22-24.

⁸ *Chōristós*, lit.: ‘separado’. El uso que Aristóteles hace de este adjetivo en su *Metafísica*, por ejemplo, sugiere que una traducción más adecuada es la aquí introducida:

es imperecedera. Por eso es natural que el intelecto productivo, al ser tal forma que viene de fuera, lo llame Aristóteles intelecto inmortal. Ciertamente, también cada una de las demás formas inteligidas⁹, cuando es inteligida, es intelecto, pero no porque sea el intelecto de fuera ni del exterior, sino porque se hace intelecto cuando es inteligida. Pero este intelecto, al existir también antes de ser inteligido, es natural que, cuando es inteligido, sea y se llame externo¹⁰.»¹¹

Tenemos, pues, un intelecto que «no consiste en ser pensado por nosotros» pero que a la vez «surge en nosotros». Intelecto, pues, inmortal y trascendente, pero no ajeno a los mortales que a través de él piensan. Que es «en acto a la vez intelecto e inteligible», pero que no es inteligible por ser intelecto, sino que es intelecto por ser inteligible.

Ahora bien, la distinción que admite Alejandro entre formas puras y formas materializadas abre a primera vista la puerta a una doble prole de intelectos productivos: el que consiste en la inteligibilidad ‘en acto’ (realizada, no meramente posible) de formas inmatrimales, y el que estriba en la inteligibilidad de las formas ínsitas en la materia. Sin embargo —y eso es lo más sorprendente—, también ese intelecto existe «antes de ser inteligido» (por nosotros) y, por tanto, «es natural que, cuando es inteligido, sea y se llame externo».

Convendría quizá aclarar, antes de seguir adelante, qué entiende Alejandro por formas puras (‘inmatrimales’, en su léxico). Desde una óptica platónica, serían tales, paradigmáticamente, las entidades matemáticas. Pero sabemos que Aristóteles no considera a estas últimas capaces de existencia independiente, por lo que difícilmente se las puede considerar (en sí mismas, no en tanto que meramente pensadas) al margen de la materia. El único caso indudable de entidad inmaterial independiente, para Aristóteles, sería el primer motor inmóvil. Pero, sea como sea, lo cierto es que el intelecto productivo siempre le viene al ser inteligente «desde fuera», tanto si lo constituyen unas presuntas formas «en sí», como si éstas son abstraídas de la materia.

La caracterización del intelecto productivo como *externo*, *inmortal* y *eterno* parece abonar una concepción del mismo que lo identifique con la divinidad. Tanto más que, como hemos dicho, la única forma inmaterial

‘independiente’, que no implica separación física, algo difícil de concebir en una realidad inmaterial como el intelecto.

⁹ Las formas materializadas.

¹⁰ *Thýrathen*. El intelecto, en definitiva, considerado en su propia naturaleza, es in-temporal, inmaterial y externo respecto al alma en la que actúa, como lo son las formas con las que se identifica.

¹¹ Alejandro de Afrodisia, *Ibid.*, 108.26-109.4.

subsistente en cuya inteligibilidad pudiera consistir *directamente* (sin previo proceso de abstracción) el intelecto parece ser para Aristóteles, como decimos, el primer motor cósmico, al que el Estagirita define, para colmo, como «intelección de la intelección» (*noḗ seōs nóēsis*)¹². Finalmente, en el libro décimo de la *Ética nicomáquea* considera Aristóteles al entendimiento como «lo más divino que hay en nosotros»¹³. Y, en efecto, Alejandro de Afrodisia acaba haciendo esa identificación¹⁴.

Sin embargo, no es la única explicación posible del carácter externo, inmortal y eterno del intelecto productivo (o del aspecto productivo del intelecto). Idéntico poder explicativo tiene una concepción que sitúe ese carácter en la *realidad como tal*, considerada en su generalidad e inteligibilidad de fondo. Inteligibilidad sin la que sería imposible, simplemente, tener noción alguna de la realidad¹⁵.

No estamos afirmando que ésa sea la concepción de Aristóteles. En todo caso, lo cierto es que éste en ningún momento atribuye divinidad, en sentido fuerte, al intelecto (aunque sí atribuye intelecto a la divinidad o a lo que, en su metafísica, desempeña un papel parecido: el primer motor inmóvil). Pero no nos interesa tanto dilucidar una cuestión histórico-filosófica como aportar luz a una posible concepción del complejo hombre-mundo superadora de lo que hemos llamado ‘sujetocentrismo’. Enfoque, éste último, abrumadoramente hegemónico en la filosofía occidental desde los comienzos de la Edad Moderna y aun desde la Baja Edad Media. Enfoque, también, que hace extremadamente fácil el deslizamiento desde el subjetivismo ontológico hacia el subjetivismo epistemológico, con sus subproductos relativistas y escépticos, de los que el postestructuralismo es, como decíamos al principio, y pese a su rimbombante retórica sobre la ‘muerte del sujeto’, proveedor inagotable.

El enfoque ‘objetivista’ de lo intelectivo como derivado de (y ontológicamente subordinado a) lo inteligible (entendido como *inteligible en acto*), que a través de Proclo y los *falásifa* musulmanes llegará hasta Averroes y los averroístas latinos, muestra que nuestra moderna visión occidental de la conciencia como fenómeno estrictamente subjetivo, o que gravita en torno a un sujeto rigurosamente ‘centrípeto’, no es la única posible. Y

¹² *Metafísica* Λ 9, 1074b34-35.

¹³ *Ét. Nic.* X 7, 1177a13-16, 1177b28-32.

¹⁴ Alejandro de Afrodisia, *Ibid.*, 112.19, 27, 113.3-4.

¹⁵ En otro lugar hemos defendido una idea similar a propósito de la concepción aristotélica del intelecto productivo (véase: M. Candel, *El nacimiento de la eternidad*, Barcelona, Idea Books, 2002, pág. 185).

creemos que tampoco es la mejor. Hegel mismo mostró, desde la cumbre del idealismo alemán, que la esfera subjetiva no es el centro de la realidad, cuya dimensión *absoluta* está más allá de la polaridad sujeto-objeto.

Admitir esto último nos lleva de la mano, en primera instancia, a la superación del antropocentrismo, esa especie de autismo filosófico que, aun teniendo profundas raíces en la psique humana, no adquiere plena carta de naturaleza hasta la eclosión del humanismo renacentista. Y en segundo lugar nos aboca, profundizando en la veta excavada por Kant, a negar realidad substancial al *yo*. Porque el *yo trascendental* es lo más alejado del *sujeto individual* que concebirse pueda. En efecto, que sea el soporte de la *identidad personal* no quiere decir que equivalga a la noción vulgar de *persona*. Noción para la que no estaría de más recordar a cada paso su etimología latina: máscara que asigna unos rasgos estereotipados al actor teatral, a la par que magnifica su voz. Pues bien, eso es exactamente lo propio de la caricatura del *yo* que solemos dibujar para describir nuestra individualidad: una construcción artificial, más normativa que descriptiva, hecha de experiencias convergentes o enlazadas (o, como dijera gráficamente Hume, un ‘haz de impresiones’). Ciertamente que la convergencia o enlace obliga a presuponer un nexo unificador. Pero ese nexo entre experiencias es irreducible a cualquiera de ellas o su mera suma: siempre queda más allá de todas ellas y es totalmente inaccesible por cualquier otro hipotético medio cognoscitivo (intuición waeintellectual, experiencia mística, etc.). A partir de ahí nos damos de bruces con una paradoja similar a la que presentaba la teoría aristotélico-alejandrina del intelecto: que lo que parece constituir el meollo de nuestro ser es algo que está más allá de nuestra estrecha individualidad, algo que queda siempre fuera de nuestro campo de experiencia (diga Descartes lo que diga) y a lo que sólo llegamos por *inferencia* (no por *intuición*) a partir de la conexión entre experiencias diversas (con todo el riesgo de error y paralogismo que tiene una inferencia de ese tipo, como bien puso de manifiesto el mismo Kant).

Llegados aquí, podemos quizá responder de paso a la cuestión de si en Aristóteles y Alejandro cabe hablar de dos intelectos o de dos facetas o aspectos de un único intelecto. La respuesta, anticipada por Averroes en sus comentarios al *De anima* aristotélico (así como al *De anima* alejandrino y a otros textos sobre el asunto, como la paráfrasis de Temistio), sería, más o menos, ésta: siendo propiamente el intelecto productivo o agente la estructura formal (inteligible) de la realidad, y siendo el ser humano parte de la realidad, el llamado intelecto potencial o material, que presuntamente reside en el ser humano, no se distinguiría

del intelecto productivo *realmente*, sino sólo desde el punto de vista de la experiencia humana.

Volviendo al enfoque kantiano del problema, cabría suponer que de la errónea interpretación reificadora de la trascendencia del yo ‘puro’ (*transcendental*) con respecto al yo *empírico* brota seguramente la creencia ingenua en algo así como la inmortalidad del alma, creencia primitiva que está en la base del antropocentrismo moderno. Aquella creencia y este derivado suyo, pese a su apariencia inocente, han sido fecundos en nefastas consecuencias para la humanidad y para las demás especies vivas que han de compartir el mundo con ella: el desprecio hacia la naturaleza, considerada mero marco para el despliegue de unos *yoes* infatuados de sí mismos, corre parejo con el desprecio, implícito o explícito, que cada *yo* siente por los demás al verlos en primera instancia como meros *objetos* frente al único *sujeto* que cada uno es para sí.

En definitiva, la confrontación de la ‘egología’ moderna con la ‘noología’ antigua puede, creemos, resultar útil para prevenir lo que Louis Lavelle (filósofo francés de la primera mitad del XX, hoy tan olvidado como sugerente y sugestivo) llama, desde el título de una de sus obras, «el error de Narciso»¹⁶. Y si para la humanidad sería útil evitar comportarse como el mítico Narciso, tanto o más útil aún sería para la filosofía dejar de actuar como su amante ninfa Eco¹⁷.

¹⁶ L. Lavelle, *L'erreur de Narcisse*, París, Grasset, 1939.

¹⁷ *De un ardiente frenesí / Eco y Narciso abrasados, / fallecen enamorados / ella de él y él de sí.* (inscripción que se halla en una fuente de los jardines del Parque del Laberinto, antigua finca de recreo de los marqueses de Alfarràs, en Barcelona).