

Filósofo y primer estromatólogo. Homenaje a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina

Silverio Sánchez Corredera. Doctor en filosofía

Recepción 01/01/21

Resumen

Queremos homenajear a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina —cumple ahora 91 años—, un filósofo y un fenomenólogo original, que ha desarrollado una propuesta revolucionaria: la *estromatología*, en la tradición fenomenológica de Husserl y Richir; tras su etapa de juventud y maduración al calor de Gustavo Bueno.

En este artículo trato de comprender bien su sistema filosófico (*estromatológico*) y apuesto por destacar una de sus teorías esenciales y originales: el *nivel de intermediación*. Aquí hallamos el núcleo *trascendental* del ser humano, que no necesita ya un «Ego trascendental». Y aquí hallamos el lugar donde se hace posible la cultura, el lenguaje entreverado en las lenguas, las ciencias matemáticas y físicas, el arte, el mundo simbólico de los mitos, las religiones y las ideologías. Es también el lugar donde la realidad cuántica y la realidad empírica clásica pueden conciliarse.

Palabras clave: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *estromatología*, fenomenología, nivel de intermediación, física cuántica, Edmund Husserl, Marc Richir, Gustavo Bueno.

Abstract

Philosopher and first stromatologist. Tribute to Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

We want to pay homage to Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, who has just turned 91 years old. He is a philosopher and a phenomenologist who carries out a revolutionary proposal: *stromatology*, in the phenomenological tradition of Husserl and Richir; and after his stage of youth and maturation under tutelage of Gustavo Bueno.

In this article I try to understand his philosophical system (*stromatological*), and I am committed to highlight one of its essential and original theories: the *intermediation's level*. Here we find the *transcendental* nature of the human being, who no longer needs a "Transcendental Ego". And here we find how culture can be developed, and also languages and mother tongues, mathematical and physical sciences, art, the symbolic world of myths, religions and ideologies. It is also the place where Quantum reality and classical empirical reality can intertwine.

Key words: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Stromatology*, Phenomenology, Intermediation's level, Quantum physics, Edmund Husserl, Marc Richir, Gustavo Bueno.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Filósofo y primer estromatólogo. Homenaje a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina

Silverio Sánchez Corredera. Doctor en filosofía

Recepción 01/01/21

Pero todo lo excelso es tan difícil como raro (Spinoza: Ética, frase final)

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: filósofo, fenomenólogo, estromatólogo

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina nace en Salamanca, el 12 de abril de 1930. Cumple ahora 91 años. Inmune a las modas y alejado de las prisas, nuestro filósofo construye un pensamiento muy aquilatado, un sistema novedoso aunque de hondas raíces. En perspectiva de largo alcance, filosofía materialista; en el contexto actual de la filosofía, materialismo fenomenológico; visto al microscopio: *estromatología*. Su filosofía se ocupa por igual de defender tesis filosóficas que de forjar un sistema. Si según él toda filosofía tiene un sistema, aunque sea oculto, en su caso se vuelve esencial ponerlo al descubierto y desplegarlo con el máximo detalle posible.

Una filosofía tiene primero que construirse hasta un punto crítico de integración y cohesión para pasar luego a ser comprendida bien. Creo que nos hallamos en esta segunda parte, más al constatar que su filosofía es todavía incomprensible para algunos —tal vez por la resistencia a representarse una fenomenología no idealista o quizá por el poder convencional que el eidetismo tiene sobre la intencionalidad—. Es verdad que es más difícil ver una figura en movimiento que en reposo: hay en RSOU una construcción que oscila entre artículos de desarrollos laterales (heterogéneos, aparentemente), de cierta autonomía, y el despliegue progresivo de su obra fundamental aún en construcción cuyo edificio central es *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* (2014)¹, la puerta principal de este sistema de ideas del cual estamos a punto

¹ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Brumaria / Eikasía Ediciones, Madrid / Oviedo, 2014.

de conocer su acceso a los cimientos: el *Orden oculto*, en curso ahora de salir a la luz —cuando escribo esto—. En todo caso, sabemos que la ontología que desplegó en 2014 se acompañará ahora de la epistemología en la que aquella ontología fue concebida, que aunque estaba ya evidenciándose al compás, llegará finalmente a representarse y a constituirse como el reverso de su sistema.

Una obra estructural, no ocasional; profesoral y reflexiva, no mediática ni de espectáculo; fenomenología a la vez que onto-gnoseología; con raíces históricas profundas tanto como nuestra civilización científico-filosófica. Filósofo académico, aunque atento a la filosofía mundana. Bebe por igual del arte y de la ciencia. Y se nutre lo mismo de las ciencias humanas que de las matemáticas y de las ciencias naturales.

Así pues, no solo homenajeamos a un destacado catedrático de Estética, emérito desde septiembre del año 2000 por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valladolid, a un conferenciante riguroso, profundo, intelectualmente honesto, sino que nos congratulamos de contar con la obra de un filósofo, no solo un filósofo profesor, no solo un «escolástico» —en cuanto sigue alguna escuela— del materialismo, de la fenomenología o de la teoría estética, sino de un filósofo innovador, creador. No, por supuesto, introductor de extravagancias ni de estribillos. Tampoco esmerilador de un ego narcisista pendiente de los reconocimientos. La modestia es siempre una virtud, siempre que no oculte un justo reconocimiento. Solo la obra —pues es lo único que cabe retomarse— puede llegar a trascender la muerte personal y crecer a través de otros y contribuir a abrir nuevas rutas al conocimiento y a la experiencia. Algunos intentarán el camino escolástico academicista de repetición y consagración de sus textos, la tradición memorística (sin duda también necesaria), pero Urbina aconsejará a sus discípulos² (o a sus lectores) no tanto hacer filosofía yendo a sus textos (como tales tex-

² Los discípulos que mejor conozco, sea en calidad de discípulos estrictos o de atentos seguidores de su obra, son: Pelayo Pérez, con por ejemplo, «El Ego Trascendental a debate» (2008), amigo próximo a Ricardo, alienta desde hace años la Tertulia fenomenológica de Oviedo, a la que asisten habitualmente Emilio Fernández Riestra, Luis Genicio, Marcos Rodríguez García-Rovés y Enrique Suárez Ferreiro. En repetidas ocasiones yo también he tenido el placer de asistir y debatir. Además, discípulo, Luis Álvarez Falcón, alumno suyo en la Universidad de Valladolid, que le sigue muy de cerca y hace muy poco como coorganizador de la Jornada de Estudios Fenomenológicos. Em redor do Pensamento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Coimbra, 6 de marzo de 2020. También: Alberto Hidalgo Tuñón con, por ejemplo: «Andamios y viaductos en la sima de la Fenomenología. Presentación del libro *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* (2014). Fernando Miguel Pérez Herranz, que en *Ambiguus Proteus* cruza

tos consagrados) sino hacer filosofía fenomenológica sin más: «estudiar la vida como sistema sin anular la vida misma» (sin anularla en los textos). Así pues, es preciso para él que la filosofía académica no pierda nunca sus nexos con la filosofía mundana. Un primer intento, didáctico, es aproximar el lenguaje necesariamente técnico con la lengua de la calle —intentaré en este empeño contribuir lo que pueda—. Pero el intento profundo ha de consistir, según Urbina, en no perder de vista nunca la *vida* como referente primero y último. La *vida*: el lugar donde la filosofía mundana señala a la académica la verdadera fecundidad.

Personalmente intento rendir homenaje a su obra, en cuanto me permite pensar y vivir mejor, pero hoy además quiero honrar en primer término a la bella persona, al afable maestro y al intelectual integral e íntegro que es.

La estromatología de Urbina: anclaje y despliegue

Anclaje

Pongamos que hacer filosofía consista, en cada momento histórico —y en el límite, en el ejercicio de cada filósofo—, en establecer una representación sobre «la realidad» desde la perspectiva siempre de un sujeto cognoscente y mediante un método crítico y racional, que incluya, por lo menos, los conocimientos de las ciencias, pero que los desborde en una dinámica epistemológica más amplia, porque entre otras razones ya no opera solo sobre categorías cerradas sino en el lomo de ideas productivas y abiertas, de tal modo que de esa «realidad» de la que se quiere hablar lo más significativo acaba siendo el sujeto mismo cognoscente, a un tiempo desgajado —en cierto senti-

su «morfologismo filosófico» con la *estromatología*. Román García Fernández con «La estromatología de Urbina: una arquitectónica tridimensional» (2014). Y en la vertiente de discípulos de Marc Richir, también muy atentos a RSOU, destaco a: Pablo Posada Varela, con, por ejemplo: «Apuntes para una arquitectónica fenomenológica (en clave mereológica)» (2013), y Sacha Carlson, con, por ejemplo: «Arte y fantasía», *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*. (2017). Yo mismo, desde hace dos décadas, sigo de cerca su obra y utilizo su sistema de ideas como herramienta que me ayuda. Incluso en *Mundus*, el personaje central filósofo de esta novela mía de 2017 despliega sus ideas en clave *estromatológica*; de manera que las 68 veces que aparece la palabra «estética» en la novela tienen una connotación inspirada en RSOU. Lo mismo cabe decir, pero aún mucho más intenso, de su influencia sobre *Me llamo Emma. Soy un bebé*, un relato mío de 2018. Vid. bibliografía.

do— de la «realidad» como íntimamente constituido por ella. Diríamos entonces que hacer filosofía es ocuparse del Objeto y del Sujeto y de su Relación, que es esclarecer lo objetivo de lo «real», lo objetivo y lo subjetivo del «sujeto» y el recíproco componerse de una parte desde otra y viceversa. Y en cuanto «crítica» racional esa misma filosofía retomará las ideas de Real, de Objetividad, de Sujeto, de Relación, de partes Materiales y partes Formales... Y las verá renombrarse y reconstituirse de maneras diferentes. Supongo que consentimos en este planteamiento —aunque no como criterio exclusivo— y entonces, pregunto: ¿Qué lugar da Urbina a lo real, al sujeto y al objeto y a su relación, dentro del edificio representativo que trata de elevar?

Lo real, el sujeto y el objeto y su relación se entienden de una manera novedosa desde su *estromatología*. Deudora en la vertiente filosófico-clásica de Kant (a lo lejos) y de Gustavo Bueno (en proximidad escolar), está íntimamente ligada al proyecto de Husserl y de Marc Richir, en cuanto fenomenología renovada, y estrechamente entrelazada con los desarrollos de la física cuántica y de las matemáticas del siglo XX-XXI.

Veamos por qué elige el término *estromatología*:

«Denominaremos “estroma” al nivel fenomenológico. El verbo stórnyimi (o storénnymi) significa extender una capa. Strôma, en griego, o storea, en latín, es una capa extendida a la que se pueden superponer otras capas. El verbo griego stórnyimi se relaciona así con los verbos latinos sterno (stratus) y con struo (structus). Cuando la superposición de “estromas” o de estratos está articulada, habrá una estructura.

“Estromatología” puede ser, pues, un término adecuado para designar una posible teoría de niveles fenomenológicos. [...]

La estromatología, en la filosofía fenomenológica, estudiará la estructura foliátil, hojaldrada, “ahojada”, de los niveles intencionales, cuando se han retirado las estructuras eidéticas y cuando no hay la facilidad de un en-sí metafísico que apunte la escala. La estabilidad habrá que buscarla en otro sitio, en la articulación entre las correlaciones horizontales y las verticales, en lo que resultará ser una matriz fenomenológica». ³

Cualquier aproximación a la filosofía de un autor es sin remedio una interpretación. Puede uno citar y recitar, memorizar y dogmatizar, pero es un hecho que cabe

³ *Estromatología*, Ibid., pág. 13.

dogmatizar mal. Ni siquiera repetir es fácil, pues el contexto se desplaza por su cuenta y el último contexto de citación y de comprensión lo pone el intérprete, no el autor. Nos hallamos sin duda ante el problema de la recta comprensión, pero también es verdad que restará siempre todavía la tarea de subirse a la filosofía no para aprehenderla solamente sino para poder pensar mejor y productivamente desde ella. Es todo esto a un tiempo lo que trato de hacer en tanto intérprete.

Como herramientas de interpretación utilizaré, en el trasfondo, sus escritos y conferencias anteriores a 2014; utilizaré sobre todo su obra fundamental, ya mencionada: *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* (2014); acompañada de algunos desarrollos y profundizaciones posteriores, especialmente: «La conferencia de Coimbra» (2020)⁴ y «¿Renovación, refundición o reformulación de la fenomenología?» (2018), entre otros⁵, y un escrito personal que me envía, después de haberle consultado sobre el texto de mi conferencia «Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, filósofo»⁶, preparada para el Congreso de Oviedo, organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía, en noviembre de 2017.

Despliegue óptico

Diría que puede afirmarse que lo real para RSOU señala la materia, que lo que hay es materia. El espíritu, interpretado como algo no material, es irreal. Esta materia es una materia que se despliega, primero ciegamente (sin ninguna finalidad atribuible: sin ningún «intelecto» cognoscente) como pluralidad óptica en movimiento. Pero este

⁴ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: «La conferencia de Coimbra: “Situación actual de la filosofía fenomenológica y estromatología”» (6 de marzo de 2020), en: <https://www.luisalvarezfalcon.com/la-conferencia-de-coimbra-ricardo-sanchez-ortiz-de-urbina/>

⁵ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: «¿Fenomenología del sur?», *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 95, 2020, págs. 7-15. -«Ambiguus Proteus: Valor, Exceso y Morfología de Fernando Miguel Pérez Herranz», *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 91, enero-febrero, 2020, págs. 227-238. -«El cierre del materialismo filosófico», *Ábaco: Revista de cultura y ciencias sociales*, nº 93, 2017, págs. 24-35. -«Abyssus Abyssum invocat: la matemática entre la *intentio* y el *eidos*», *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 72, septiembre 2016, págs. 21-36. -«El marco teórico de una filosofía fenomenológica», *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 68, 2016, págs. 9-32. -«Campo intencional y campo kinestésico como campo dual», *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 64, 2015, págs. 9-22. -«El principio de correspondencia», *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 56, 2014, págs. 9-30.

⁶ El texto de esta conferencia (jueves, 9 de noviembre de 2017), para el III Congreso sobre Pensamiento Filosófico Contemporáneo, se halla aún inédito y puesto a disposición de la SAF.

despliegue no es repetición estéril sino productividad en *progressus*, el cual se volverá evidente en el momento en que el *regressus* cognoscitivo sea posible y pueda recorrerlo en sentido inverso. El despliegue óptico ciego en origen acaba, de este modo, constituyéndose como una *scala naturae*, que desde lo microfísico procede hacia lo macrofísico y después a lo orgánico biológico y tras ello a lo animal psico-social y finalmente a lo humano, según las tesis de Simondon⁷, que Urbina retoma (con alguna importante puntualización).

Volvamos a la materia y a sus pliegues. Descartado el Espíritu como principio original, tampoco hay necesidad de recurrir a él en ningún momento del proceso posterior para explicar las causas. El *espíritu* podrá aparecer como consecuencia en la conformación de la materia psico-social y humana, pero no se tratará del Espíritu «separado» sino de los fenómenos espirituales de anclaje *hylético*. Por eso, este materialismo —pluralista, no reduccionista— es capaz de hacerse cargo de los fenómenos «espirituales» en términos materiales y de explicarlos. Dispuesta así la relación materia/espíritu: ¿el repudio conductista de los fenómenos «espirituales», tan laminador en ocasiones, y el escándalo antimetafísico, muchas veces mecánicamente avergonzado de estos fenómenos, es atinado? No, en lo que tiene de laminador, de mecánico y de vergüenza. No, en lo que tiene de reduccionista. Sí, en lo que tiene de denuncia de una hipóstasis de un espíritu independiente y previo a la materia, porque desde el punto de vista ontológico es innecesario, desde el punto de vista gnoseológico supone escurrir el bulto —postergando el problema— y, desde el punto de vista fenomenológico, ni la trascendencia vertical (más allá de la sensación originaria, en un “afuera” absoluto) nos lleva al espíritu (sino que permanecemos en la *hylé*, cuando no nos engañamos desde la imaginación jugando con cartas de truhán), ni la trascendencia horizontal en su nivel originario nos lleva al espíritu sino a esquemas haciendo sentido desde procesos *hyléticos*. El espíritu que pueda surgir en cualquiera de las otras dos trascendencias horizontales (en la forma de religiones o de instituciones políticas y morales) será siempre un *espíritu material*. Creo que esta visión no se aleja de los supuestos con los que trabaja nuestro filósofo.

⁷ Vid. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: *Estromatología*. El capítulo 3 está dedicado a «Las fases del ser de Simondon», págs. 61-78.

La representación de que la materia es lo original se atesta en el *regressus* cognoscitivo como cuestión de hecho tomada de lo que nos enseña la mecánica cuántica. En este punto de arranque la tradición filosófica, en siglos precedentes, había recurrido habitualmente a la búsqueda de una primera causa, a un punto de inmovilidad desde el que explicar el movimiento posterior, a visualizar un punto de origen y un punto final, pero la realidad material cuántica en la que ahora estamos apoyados desconoce estas segmentaciones tomadas de analogías naturalistas, del mismo modo que ha dejado de apelar a un espacio receptáculo y a un tiempo trascendente, porque el espacio y el tiempo serán ahora consecuencias y no causas. Si el tiempo y el espacio no son principios fundadores, ¿cuánto más no lo serán la inteligencia y la voluntad, aunque se trate de una Inteligencia ordenadora y de una Voluntad conformadora? De Newton, lo que está en declive es, más que su mecánica clásica, su metafísica espaciotemporal. Y el Dios primer motor, causa primera y causa final de Tomás de Aquino es demasiado psicológico, demasiado antropológico-analógico y demasiado dependiente de la física aristotélica y del monoteísmo religioso. La idea de trascendencia no nos llevaría del mundo material a un principio espiritual trascendente —para superar la insuficiencia de un principio mecanicista—, esquema que queda tan fuera de lugar ahora como sostener la existencia de las hadas apoyándose en la imaginación infantil. Si se postulara una trascendencia absoluta nos llevaría a la productividad y movilidad energética de la materia, esto es, una *trascendencia inmanente*⁸ (una trascendencia que no se distancia ontológicamente de la Inmanencia de la *hylé*). O por decirlo de otra manera, las características esenciales del Dios creador y omnipotente, que la metafísica y la teología han introducido —para remediar, entre otras razones, las insuficiencias mecánicas de la materia naturalista—, están ya en la «materia» cuántica, de algún modo asimilable a como lo pensó Spinoza con la relación establecida entre la *Natura Naturans* y la *Natura Naturata*, un modelo ontológico que disuelve a Dios en la inmanencia de la «Naturaleza» (*Deus sive Natura*)⁹ sin necesidad de tener que sustituirlo en el contexto de una

⁸ La expresión *trascendencia inmanente* es mía, un oxímoron con el que quiero resaltar el enfoque de RSOU, quien habla de trascendencia vertical, una (y no dos o más como Richir defiende) y de trascendencia horizontal (tantas como niveles horizontales hay), que son procesos gnoseológicos (me parece), pero con sus implicaciones ontológicas, quiero interpretar.

⁹ Es verdad que el estrato superior *estromatólogo* es *indeterminado* (y se va determinando en el *progressus*

trascendencia trampa. La trascendencia absoluta no procede, sería un trampantojo del delirio imaginativo en su afán de conocer lo que desconoce. Las modalidades de trascendencia a las que se tenga que apelar serán siempre dadas ya en la inmanencia, es decir, en la materia *desplegándose* y en los modos cómo conocemos, cómo experimentamos y cómo sintetizamos.

En el último momento de ese despliegue (que va de lo cuántico a lo animal), cuando aparece lo humano en la *scala naturae*, asistimos a una nueva productividad de esa *catábasis* o *progressus*. Interpretemos esto desde la terminología de la filosofía clásica, aunque sin dejar de acogernos a la perspectiva *estromatológica*:

La «inteligencia» humana —a escala individual, social e histórica—, entendida también como institución cultural, puede identificar, en el *regressus* cognoscitivo, lo que la naturaleza tiene de escala y lo que la escala tiene de *natural*. Este viaje naturalista de ida y vuelta a través de lo «real», solo se hace posible en un «animal cultural» en el que el modo natural de ser se ha invertido (y aquí comienza la perspectiva *estromatológica*): lo que esperaríamos que apuntara en la dirección de un *progressus* naturalista (que habría de continuar el proceso productivo natural) es *regressus* cognoscitivo (aparece el *animal racional*) y es, por ello, capacidad de duda escéptica y de epojé, y es nuevo camino de conocimiento (distante de los instintos) y de *conciencia* (unitaria aunque constituida en estratos abiertos a *realidades diferentes*, frente a lo que sucede en el animal, que solo actúa en su plano etológico). A cambio, el *progressus* de lo humano, el despliegue de su naturaleza, viene a constituirse a contracorriente del proceso naturalista, entre tres campos de realidad y a varios niveles de constitución. El *progressus* de este despliegue humano, aunque asentado en lo real-natural (*hylético*), deja de ser *naturalista* y pasa a ser intencional y eidético¹⁰. El animal no-humano tiene *psiquismo*, pero

óntico), mientras que la *Natura Naturans*, que es lo que correspondería a este estrato superior, es infinito y absolutamente determinado. Hay por tanto una definición contrapuesta entre la *estromatología* y Spinoza: Indeterminación del *origen* frente a determinación. Ahora bien, la *Natura Naturans* es la Sustancia con sus atributos infinitos (Dios como «causa libre») de la que derivan los modos o *Natura Naturata*. Y La *Natura Naturans* es causa inmanente de la *Natura Naturata*. Es esta relación de inmanencia, y no otra cosa, lo que quiero poner de relieve yo también, aplicado a la *estromatología*.

¹⁰ Es preciso no asimilar el término eidético a cualquier forma de aparición de una idea, palabra, concepto, predicación o categoría. El eidetismo juega un papel determinado (que ha de comprenderse bien) en el *mundo de las ideas*, pero la correlación no es biunívoca. Dice, por ejemplo, RSOU: «No es suficiente la identificación de un objeto en tanto que algo invariable en una multiplicidad de apariencias sensibles

es un psiquismo natural, cerrado en su perfección, perfecto en su cierre; y es una continuación de la «naturaleza». El ser humano, al contrario, tiene un psiquismo abierto, «imperfecto» («infecto»), sin cierre *natural*. Al ser humano se le atribuye subjetividad y autoconciencia (el M2 de Gustavo Bueno), que viene a unirse al despliegue naturalista de la materia (M1) y en cuya relación las síntesis objetivas cognoscibles eidéticamente se vuelven un componente necesario de lo real (M3). Pero ahora, con la *estromatología*, conoceremos la función «creadora» y conformadora de realidad que el campo intencional contiene. El ser humano ha quedado constituido no solo como naturaleza animal (tiene partes materiales, *hyléticas*, homologables), sino como racionalidad ligada a la objetividad que se deriva de las síntesis de identidad que consigue, pero este doble componente (naturaleza/objetividad) solo se hace posible desde la *subjetividad* que se va conformando en un eje intencional, que funciona como un *a priori* fenomenológico. El ensamblaje de los tres campos que constituyen lo real, dados en la realidad humana, se hace desde uno de esos campos del siguiente modo: la naturaleza (y la naturaleza humana) y el conocimiento objetivo (las síntesis) se constituyen porque hay intencionalidad (porque el ser humano es un animal intencional).

En el campo intencional original, la «subjetividad» humana no es egoica todavía, sino que está en trance de hacerse. Y antes de dar paso a los niveles de subjetividad y de egoicidad posteriores, en ese nivel original la subjetividad *se hace* por la mediación de una temporalidad y una espacialidad que también *se hacen* en ese polo intencional naciente. La «subjetividad» está en proceso de hacerse desde elementos que están a su vez en proceso de hacerse: «tiempo», «espacio» e «intencionalidad»¹¹. Se trata de una relación de carácter funcional, con una estructura homóloga a la de las funciones matemáticas. Y lo que se halla a la base de este proceso no pueden ser exclusivos elementos biológicos (ni menos todavía psicológicos, ni tampoco solo sociológicos), sino que hay

(esquicios), sino que esa primera identificación necesita ser determinada predicativamente, y el objeto acabará siendo lo idéntico en tanto que unidad de acciones predicativas [...] Y esto no tiene nada que ver con la eidética» (*Estromatología*, pág. 417).

¹¹ La intencionalidad es muy débil, casi inexistente, un puro hacerse del esquematismo (en el nivel originario) y se volverá potentísima cuando actúe en el nivel objetivo (abajo), del mismo modo que las fuerzas de las interferencias cuánticas (arriba) son inversamente proporcionales a la fuerza universal de la gravedad (abajo: a escala de objetos), apunta Urbina, y añade: «Los físicos nos dicen que la relación entre la fuerza de gravitación y la eléctrica entre dos electrones es de 10 (elevado a 42)», vid. *Estromatología*, pág. 409.

que apelar a los «fenómenos», es decir a todos aquellos componentes primigenios que entran en el cauce de lo biológico-animal-humano, de forma que en su nuevo despliegue característico rinden cuentas de lo que será la *nueva* «esencia» de la humanidad. Si el animal se entiende desde la zoología y si el animal social se entiende desde la etología, el animal humano es siempre ya fenomenología. La filosofía fenomenológica se enfrenta a la tarea de no recaer en el psicologismo ni el sociologismo, al tiempo que tampoco se hunde en el naturalismo ni el biologicismo. Ahora bien, el fallo en el que muy fácilmente puede incurrir la fenomenología es huir demasiado —y convertirse en metafísica o en delirio—, en deshacerse de todas esas ciencias naturales y humanas arrojadas por el sumidero de lo eidético (tomadas como simples ideas, engañosas, relativas o en perpetua reconstrucción). El hecho de que el fundamento de lo humano descansa en los «fenómenos» (en el sentido que le imprimirá Husserl y después Richir y Urbina) indica que el conocimiento no se agota en las categorías de las ciencias ni en los conceptos del sentido común, pero ello no implica que los conceptos y categorías sean vacíos o ciegos, todo lo contrario, sino que nos lleva a una nueva exigencia: que los conceptos no están vacíos, cuando no funcionan al margen de los fenómenos; y que no son ciegos en cuanto son la «extensión» de los fenómenos. La dialéctica interconceptual o interconceptual no puede pretender funcionar al margen de los fenómenos. O dicho de otra manera: los campos más objetivos, la *hylé*-naturaleza y las «síntesis objetivas», no pueden independizarse absolutamente del campo subjetivo desde donde intencionalmente se constituyen el conocimiento natural y el conocimiento matemático y el conocimiento cultural. Y no porque todo conocimiento «objetivo» haya de ser en última instancia subjetivo, no es eso, pues las identidades sintéticas de las ciencias valen por sí mismas precisamente después de segregado todo lo que se ha puesto de *subjetivo*. Pero sí porque todo conocimiento objetivo que necesita *desubjetivarse*, se *desubjetiva* desde las propias estructuras de un sujeto cognoscente que hunde sus raíces en un *sujeto fenomenológico*, nivel donde lo *hylético*, lo *subjetivo* y lo *objetivo* no pueden ser separados, ni consciente ni inconscientemente, y nivel donde el sujeto y el objeto no existen propiamente todavía. Y no porque no puedan ser distinguidos epistemológica (o gnoseológicamente), sino porque ópticamente son el haz y el envés de una realidad humana haciéndose (en clave intencional).

Y es muy evidente que RSOU está atento como pocos para que este *encaje* fenómenos-conceptos no se descoyunte.

¿De dónde salen estos niveles de los que habla Urbina?

El *progressus óntico* humano nada «sabe» de niveles¹², pero sí actúa conformándolos, ya sea con carácter operatorio ya *transoperatorio*. Pero el movimiento de bajada lo es porque hay otro de subida. Al *progressus óntico* le corresponde un *regressus gnoseológico*.

Toda la historia de la filosofía, desde Tales, Heráclito, Parménides y Pitágoras, desde Demócrito, Platón y Aristóteles hasta Spinoza, Hegel y nosotros, se traduce en un esfuerzo de *regressus gnoseológico* que continuamente se ha movido entre niveles de realidad. Platón lo expresó paradigmáticamente —e insuperablemente, dentro del tramo histórico que le acoge— en su alegoría de la caverna, con dos niveles *doxa/episteme*, con dos subniveles: *eikasía-pistis/dianoia-noesis*. Y entre ambos extremos, un camino de subida y de conocimiento —en un *regressus* a las esencias: en fenomenología se convertirá en la *anábasis* procesual y la *anábasis* radical, *hypérbasis*— y otro camino de bajada y de praxis —en un *progressus* hacia la política y la vida cotidiana: en fenomenología se convertirá en la *catábasis*.

Este instrumental filosófico clásico y la metodología lógico-científica que en paralelo se construyó fueron las claves que permitieron llevar a cabo la reconstrucción de la *scala naturae*, y fue así como las ciencias naturales y las físico-matemáticas aparecieron en el centro del saber, y Einstein y su relatividad pudieron despreciar en 1922 a Bergson y su temporalidad «metafísica»: «El tiempo de los filósofos no existe». Fue así como la filosofía de principios del siglo XX se convierte masivamente en teoría de la ciencia, en neopositivismo y en filosofía del lenguaje —cuyo paradigma sería el lenguaje científico—, y, cuando no tanto, quiere remedar al menos el modelo exitoso de la ciencia natural, a través del estructuralismo o del constructivismo... Nietzsche y sus seguidores, los nihilistas «contracientíficos», y los deconstructores y los postmodernos

¹² Aunque convencionalmente se habla de «niveles», porque unos están tectónicamente superpuestos a otros, en realidad hay que interpretar los niveles como siendo «capas», según palabras del propio RSOU. Las capas son *strômas* que caben ser a la vez estratificadas en estratos y estructuradas en un sistema.

parece que se desenvuelven en gran medida como posturas reactivas, frente a la ciencia, otra manera de dar la última razón a la ciencia, puesto que de hecho no la superan.

La otra gran corriente, la fenomenología —acompañada en trechos por el existencialismo y la hermenéutica—, se planteó superar a la ciencia natural: ser la verdadera definitiva ciencia. Husserl lo intentó primero con el mismo molde de la ciencia natural, pero los «fenómenos» fueron tozudos a dejarse domesticar por ese ronzal y esa brida. Pasado un siglo, la fenomenología no se ha constituido como ciencia. Y pasado un siglo, la fenomenología renovada de Richir y Urbina ya no pretenden ser ciencia, sino filosofía fenomenológica, una vez que se ha liberado a la *intentio* de su revestimiento *eidético*, que parecía una medida de seguridad *racional* pero era en verdad una camisa de fuerza, que se ponía al desconfiar de todo lo que no fuera objetividad-natural o concepto-categoría-*eidós*.

¿Y por qué no reconocer que la época de la filosofía ya ha pasado y que ahora es el tiempo de la ciencia? El verdadero problema es que, si la filosofía no ha podido convertirse en ciencia, tampoco la ciencia ha podido ocupar el lugar que la filosofía estaba dispuesta —a partir del siglo XX— a dejarle libre. Y eso nos lleva de nuevo a los estratos de los que la *Teoría de los niveles fenomenológicos* de Urbina nos habla.

La subjetividad se define en primer lugar por la intencionalidad. En el nivel donde los sujetos operan con objetos y se mueven entre percepciones, e incluso con la proyección de la imaginación —objetividad, aunque sin efectividad—, la intencionalidad es patente y dirige el conjunto de la actividad objetiva. La actividad operatoria humana no se explicaría si no fuera por la intencionalidad de sus actos a pie de calle. Estamos en el nivel inferior, en el básico, en el de la experiencia común: la *intencionalidad objetiva*. Habrá quien quiera reconstruir desde aquí toda la actividad humana (la artística, la científica, la religiosa, la moral, la ética, la estética, la de la locura...) y se basará, seguramente, en estructuras nerviosas de estímulo-respuesta, en conductas operatorias y condicionadas, en átomos que dan lugar a moléculas y a sistemas nerviosos y a pensamientos. La página en blanco que sería lo humano aprendería a hablar a base de moldeamientos desde el exterior que inciden en su sistema orgánico. Y tendría razón, pero solo una razón incompleta y fragmentaria. El flujo que promueve la actividad intencional no solo procede desde fuera (emitiendo temperatura o luz) y de abajo arriba, sino

también de dentro afuera y de arriba abajo. Y es más, contra toda apariencia superficial, este es el flujo original. Quiere decirse que este es el lugar donde lo humano comienza.

He aquí que puede presentarse la apariencia de idealismo, en cuanto podría parecer que decimos que pisamos con la cabeza en lugar de con los pies o que estamos renunciando a nuestra condición animal. Sin embargo, esta confusión procede de la ambigüedad que se da en algunos términos, como la que encierra la distancia que hay entre la lengua y el lenguaje. La lengua es siempre un idioma concreto con capacidad deíctica y predicativa, de describir y de conceptualizar: «ese bulto rojo es redondo». Pero la lengua es posible solo porque hay lenguaje, es decir, porque hay una capacidad y versatilidad de encontrar sentidos y de conformar sentidos. La lengua pone lo que tiene de gutural, de imitación, de repetición social, pero el lenguaje posibilita la comunicación verbal y no verbal, e inserta los sentidos, primero, *transposibles* y, finalmente, posibles y efectivos, y los aplica, por una de sus caras poliédricas, al concepto que resuena en una lengua determinada. Y no solo concreta sentidos en la lengua, también en la comunicación no verbal y señala cursos de posibilidad y de *transposibilidad* y de *transpasibilidad* en el inconsciente simbólico y en el inconsciente fenomenológico. De este modo, además del nivel inferior, hay un nivel superior. Además del nivel de la praxis objetiva, hay un nivel donde se genera el sentido, no, desde luego, un sentido mágico, místico o inmaterial. Pero sí una intencionalidad haciéndose donde aún no caben síntesis de identidad ni tampoco operaciones de la praxis, sino *transoperaciones* («operaciones» pasivas) residentes en el cuerpo —he aquí el anclaje materialista—, un cuerpo que aunque interno no deja de ser cuerpo (y no nos referimos a las vísceras). Un cuerpo interno cuyo abecedario-lenguaje son los *fenómenos* —fenómenos ni espirituales ni trascendentes al cuerpo, sino *hyléticos*—, un cuerpo interno que no hay que malinterpretar como «interioridad de una conciencia» ni mucho menos como «autopercepción». Y estas *transoperaciones* propias del *cuerpo vivo humano*, centradas en lo que será su subjetividad, tienen la cualidad, como decimos, de ser *transposibles*, es decir, de pasar de un nivel superior hacia otro nivel inferior: de un nivel de productividad de lo humano hacia el nivel común de la calle donde intercambiamos palabras y objetos. Cuando las *transoperaciones* en lo *transposable* se dan, se genera sentido —en el nivel superior y hacia abajo, y de dentro afuera— y son estos sentidos los que vertebran la praxis objetiva del nivel inferior donde se abren posibilidades concretas entre

el mundo exterior y las capacidades perceptivas humanas. Percepción humana que no es una mera respuesta orgánica de lo que sucede en el exterior sino sobre todo un modo de estructurar esa relación sujeto/objeto —de los sentidos del sujeto respecto de la incidencia de estímulos— que está en todo momento tamizado fenomenológicamente, en el sentido que Merleau-Ponty, por ejemplo, ha analizado en su *Fenomenología de la percepción*, porque esas sensaciones externas que interpretan los estímulos que les llegan nada podrían «interpretar» si no fuera porque disponen de las claves capaces de llevar esa dinámica fenoménica desde (y hacia) cauces de sentido, anclados en lo *hylético* humano.

Resurge siempre de nuevo la apariencia de idealismo, porque pudiera parecer que el mundo material está fuera y que dentro está el psiquismo, que sería otra cosa diferente a lo material. Y aquí está la clave. Este psiquismo interior (campo subjetivo intencional) funciona materialmente, desde partes materiales: fenómenos. Con otras palabras: en la medida en que la física cuántica no creemos que apele a elementos espirituales sino muy materiales, en esa medida también, la *estromatología* apela a fenómenos cuánticos, tomados como partes materiales y formales de la «naturaleza humana», que son originales, productivos y conformadores (esquemáticos).

164

Nº 100
mayo-junio
2021

Aprendamos del bebé

Hagamos una reflexión tratando de situarnos en un *emplazamiento originario* (en la ontogénesis humana). Tomemos los veinte primeros meses de vida de un bebé y observémosle día a día, semana a semana, mes a mes. Advertimos despliegues madurativos biológico-fisiológico-anatómicos, aprendizajes psíquicos por activación de su sistema senso-perceptivo, destrezas corpóreas y psicomotrices conseguidas tras múltiples ensayos-errores, etc. Tratemos ahora de explicar algunos pocos ejemplos de este proceso. Pongamos la mirada y el lenguaje.

La mirada del bebé focaliza la cara humana y entra en una relación activa con ella desde los primeros días-semanas, relación que es diferente de la mirada que se posa en otras superficies, objetos o bultos. Y llegada una determinada maduración de varios meses, la mirada no solo se dirige a lo inmediato o lo que interactúa con él, sino que busca profundidad, mirar a lo lejos, perderse más allá del radio inmediato, como si

buscara sentir la espacialidad, la lejanía, distinta de lo próximo. Y de todas las miradas (hacia lo que brilla y le llama la atención, lo que se mueve y le atrae o lo que reconoce como alimento y le cambia la actitud...), de innumerables maneras de mirar que pueden registrarse, hay una que se despliega con una intensidad especial, es la mirada a los ojos de la mamá (o del cuidador inmediato). Los ojos no solo miran sino que perciben la mirada del otro, no solo captan y registran sino que entran en diálogo, no solo ven colores, movimientos y extrañas muecas sino que captan sentidos que tienen que ver con los afectos (de tranquilidad, de sosiego, de protección..., además de sensaciones hedónicas posturales o de limpieza y alivio...) y no solo perciben receptivamente sino que movilizan respuestas en forma de sonrisas o de demanda de reiteración o incluso, —desde el mes y medio— si se les habla mientras se les mira, de activación de la fonación intencional del bebé como respuesta diálogo a lo que se les dice, no desde luego a escala conceptual, pero sí de intercambio de sentidos que son afecciones que se modulan, por ejemplo, musical y rítmicamente y que se vuelven cuasirrecíprocas. Estas fonaciones en respuesta a lo que se les dice se diferencian de otros sonidos que puede guturalizar al respirar, llorar, gemir... Y llegan a convertirse en un lenguaje (protolengua infantil, universal a todos los idiomas, aunque sin transitividad, y más dependiente de la afectividad que de la imitación lingüística) que adquiere la característica de monólogo en voz alta (ya sin necesidad de diálogo expreso), como si tras la simetría del diálogo, se desarrollara también la reflexividad del monólogo. Si la lengua idioma del adulto se reproduce en la reflexividad, simetría y transitividad, el lenguaje del bebé (fonaciones conceptualmente sin sentido objetivo) se construye también con reflexividad y simetría (y principios de transitividad, que se volverán patentes cuando el lenguaje protolengua ensamble con el idioma materno). Podrá, sin duda, interpretarse que el idioma al que accede el bebé se produce primero de manera defectuosa y tendencial en ese primer lenguaje interafectivo y constitutivo de la protosubjetividad. Y que el verdadero y superior lenguaje es el idioma o lengua materna finalmente imitada y aprehendida. Desde el punto de vista del mundo conceptual hecho con significantes fijos y significados estables, no habría problema en sostener ese enfoque, pero desde el punto de vista de la capacidad comunicativa global interpersonal, el origen de la comunicación está en aquel lenguaje protolengua, y el idioma que madura posteriormente no es sino una concreción —en el mundo abstracto de los conceptos— que

se despliega desde aquella primera instancia comunicativa que no solo no era defectuosa sino que no podrá dejar de sostener el conjunto complejo de la comunicabilidad y su trasfondo afectivo intencional. En otras palabras, difícilmente podrá haber intercambio conceptual si no es además afectivo-conceptual: podrá haber fragmentos *eidetizados* pero siempre habrán de volver a integrarse en el caudal fenomenológico (motor, transmisor y finalista). Es el idioma el que crece sobre el territorio del lenguaje original —y no al revés, como falsamente interpretan quienes ven en el lenguaje infantil un remedo defectuoso de la lengua adulta—. El idioma no viene a desbordar y sustituir y mejorar al lenguaje original, sino a implementarlo y complementarlo. Una rama y un fruto conceptual no crecen sin un tronco matriz, por donde la savia del lenguaje original circula desde las raíces hasta la rama más extrema del concepto más abstracto.

Un bebé no aprende a caminar en torno al año porque haya tenido tiempo de observar cómo caminan sus papás y haya podido ir imitando y asimilando (de fuera adentro) las destrezas necesarias. Aprende a caminar porque aprende a mover brazos y piernas, a asir cosas, a ponerse de lado, a girarse de boca abajo a boca arriba y viceversa, a arrastrarse, a hacer la croqueta, a gatear, a erguirse, a apoyarse, a mover las piernas caminando agarrado, a guardar el equilibrio y finalmente a ejercitarse en pequeños trechos de marchas a pie que se amplían hasta que caminar es ya una destreza afianzada, capaz de desplazar el gateo que restará solo residual. Es algo que acontece fundamentalmente de dentro afuera. *Mutatis mutandis* sucede con la relación entre el lenguaje original y la lengua materna, aunque no de forma tan autónoma, pues el andar es más *reflexivo*, mientras que el hablar es más simétrico y transitivo.¹³

Volvamos a la teoría estromatológica

Tenemos por ahora, entonces, el nivel superior (original) de donde desciende la productividad humana, su energía bio-fenomenológica, y el nivel inferior a ras de ca-

¹³ En mi relato *Me llamo Emma. Soy un bebé*, Caligrama Editorial, 2018, he podido profundizar en el despliegue del bebé desde que nace hasta que cumple veinte meses y he podido poner a prueba la fertilidad de adoptar el punto de vista fenomenológico. Sin ese anclaje fenomenológico no hubiese podido prestarle mi voz (llena de conceptos) a mi nieta (vacía de conceptos) y proceder así a un intercambio de sentidos, de significaciones simples y de significaciones objetivas.

lle, de la vigilia práctica, de lo inminente, lo urgente, lo inmediato y lo improrrogable, y también de lo previsible, posible y calculable y factible, en el caudal de operaciones de síntesis de identidad de la percepción y de la imaginación (que opera como la percepción, con objetividad, aunque no efectiva). Ahora bien, estos dos niveles no se comunican espontáneamente de manera vegetativa o psíquico-animalmente —comunicación que no ha desaparecido del *homo sapiens*, sino que se ha transformado por entero—, al contrario, en el ser humano aparece un nivel absolutamente novedoso, un *nivel de intermediación* entre los fenómenos puros y los actos concretos y moldeados objetivamente.

Es en este nivel medio donde se produce el pensamiento interior y la subjetividad egoica, cuya función no es operar como lo hace la praxis sino *transoperar*, es decir, buscar las formas de conectar la *energía original* con los condicionamientos prácticos. Urbina no utiliza expresiones como «energía original» (expresión mía de carácter pedagógico), sino una conceptualización más técnica y más precisa: *Phantasía*, esquematismo, sentido haciéndose, *Leib...*

En esta zona de intermediación accedemos a buena parte de lo que constituye nuestros conocimientos y experiencias genuinas. El mundo simbólico, las lenguas maternas que florecen en el *lenguaje fenomenológico*, la escala institucional de las relaciones sociales, inter-personales e intra-personales, el aprendizaje de técnicas y de ceremonias, el surgimiento de la religión como expresión de sentido buscado —como reacción ante el animal *numinoso*—, la formación de mitos que relatan sentidos fraguados y fraguándose, el horizonte del arte —como expresión genuina de ese desdoblamiento en el que se halla el animal humano—, las síntesis eidéticas que matematizan lo real-natural y lo real-ideal, las identidades sintéticas de las ciencias como captación de regularidades objetivas (suprasubjetivas) y el conjunto de conceptos vivos (que en la praxis pueden traducirse en la institución del diccionario: las palabras que allí reposan fósiles, *eidetizadas*, intemporales, muertas, pero prestas a vivir) que no solo reviven por la boca sino que nacen como chispas surgidas del roce de dos piedras, la de la figuración sin palabras (de un sentido fenomenológico haciéndose) y la de la palabra ya construida que busca reconfigurarse y acoplarse a un nuevo sentido o a un nuevo contexto, de donde manará un nuevo flujo ideativo (reflejado o no lingüísticamente) en el que las *phantasías* fenomenológicas y la aprehensión deíctica-predicativa de los

objetos pueden fundirse —se trasfunden unas en otros: por *transposibilidad* hacia abajo y por *transpasibilidad* hacia arriba— en un mundo simbólico que sintetiza y estabiliza sentidos y que los recrea y los reconstituye también.

Si la subjetividad (haciéndose) original, para empezar a aparecer como mero singular, precisa necesariamente germinar en el marco de la comunidad humana (sin eso es imposible humanizarse) y si la subjetividad del nivel básico, la que se codea directamente con el mundo de los objetos, no puede abandonar nunca el contexto social, porque aunque corramos la suerte de un Robinson, los recuerdos nos empujarán en esa misma inercia social, o aunque elijamos la vida de un san Antonio Abad¹⁴, la imaginación o la alucinación —con todos sus demonios— o la fantasía, se encargarán de que la individualidad aislada sea solo aparente, no real. Si en un caso (nivel básico) y en otro (nivel original) somos constitutivamente sociales, en esta subjetividad del *nivel intermedio*, no debemos extrañarnos al verla brotar del «monólogo interior». En el nivel donde el «animal cultural» se enraíza y crece, donde se ha distanciado de la progresión naturalista (evolucionista) respecto de los demás primates y mamíferos, porque ha construido aldeas y ciudades e ideado normas, porque fija ceremonias, porque construye herramientas e instituye aprendizajes reglados, porque saltando el peso de cada presente construye historia y solidifica tradiciones, más a escala social y menos a escala individual, este animal cultural, que dispone de un lenguaje doblemente articulado que ha debido aprender... es un animal con capacidad de pensamiento individual: el soliloquio en la orientación y en los *sucesos* temporales— sin un presente continuo atezador—: ese extraño *diálogo* en las aguas del inconsciente simbólico y en el taller de las *fantasías perceptivas*.

Y esta capacidad humana de pensar la encontramos en el nivel *estromatólogo* intermedio. Pero, lo particular de este modo intermedio de pensar no vendrá dado solo por el flujo de fantasías que se generan en el nivel de los esquematismos de los fenómenos, sin que las sensaciones *hyléticas* (esquicios conformando *aparencias*) pon-

¹⁴ Gustave Flaubert es conocido por *Madame Bovary*, por *La educación sentimental* o por *Salambó*, y apenas por *La tentación de San Antonio*, la obra que él mismo más valoró, según parece por indicios biográficos. Esta novela (teatral) tiene un solo personaje en meditación y decenas de fantasmas que le visitan para tentarle con el pecado de la carne y para poner a prueba su fe. Aunque el abad anacoreta se halla solo, toda la historia de las religiones con sus personajes reales y simbólicos pasan ante él.

gan la *máquina humana* a funcionar en todos sus estratos y todos sus campos, en cuyo curso veremos aparecer *habitus* sedimentados y sentidos afianzados. Habrá entonces un aluvión continuo de percepciones que entran en tipologías, que se ordenan y se estructuran prácticamente. Y en el nivel donde el mundo no es tanto percibido cuanto pensado: una *operación trascendental* (una *transoperación*) unirá los dos extremos de la humana realidad y con las *fantasías perceptivas* le veremos pensar.

La conducta normada y simbólica que nos hace ser animales culturales, la debemos al hecho de nacer en un medio social pero no menos al modo cómo realmente pensamos: ni solo entretejiendo datos empíricos, ni solo bajo el flujo de nuestros «resortes» fenomenológicos originales, sino en ese *territorio de intermediación* donde somos capaces de ver en la unión de dos redondeles mal hechos y varias rayas mal compuestas un carro perfectamente reconocible. La figura del carro no la extraemos de la evidencia empírica ni de un *a priori* originario, sino de la capacidad de componer en parte en fantasía y en parte mediante percepciones. Y ese modo de mediación novedosa es lo que distancia al ser humano del animal común, pero de tal modo que no hemos de cegarnos con la idea de que solo la cultura explica esa cierta ruptura con la *scala naturae*, porque la cultura, que tiene calibre de institución social y que se sostiene no en la potencialidad de un individuo, ni tampoco en la potencialidad de una sociedad dada, sino en la virtualidad de componentes tanto individuales como sociales, con capacidad de transfundirse transitivamente en una tradición: en el cauce de un flujo de elementos simbólicos supraindividuales y suprasociales, pero no por ello menos individuales. No podemos matar al individuo —al polo subjetivo que se identifica como subjetividad— a base de dar relevancia a lo social (universal), lo grupal (de la partición) y lo histórico (de un compendio de tradiciones fijadas).

¿Qué es pensar en clave no-fenomenológica?

Explicemos primero qué es pensar sin echar mano explícitamente de la fenomenología. Pensar es llevar a cabo una serie de operaciones mentales —de ordinario, apoyándose en las operaciones de las «manos»— de carácter autológico, *prima facie*, al modo de Descartes, donde pensar es sentir, recordar, imaginar, querer y no querer, desear, soñar, dudar, entender y tener certeza—, pero también propulsado o seguido

de prácticas dialógicas —que implican pensar en común, a la manera socrática— y que pueden deparar relaciones normativas que aparecen y se fijan objetivamente como fruto del pensar. El pensar autológico —y subsecuentemente el dialógico y el normativo— lo vemos al extraer conclusiones, como cuando tenemos que «si a entonces b y b entonces c», deducimos: «si a entonces c». Lo experimentamos del mismo modo al establecer relaciones entre elementos que pueden sumarse y restarse, etc., como cuando si sumamos 2 a 4 obtenemos 6, y cuando, con la misma lógica, 6 menos 2 nos da 4. Pensar es también tener la seguridad, la certeza de verdad, de que estas relaciones aritméticas son infalibles. Pensar es ver los nubarrones grises en el cielo y esperar la lluvia inminente. Es oír un mensaje oral y entenderlo. Es interpretar unos signos escritos y traducirlos al lenguaje oral. Pensar es tener una ocurrencia, recuperar un recuerdo, proyectar una imagen aún no vivida. Es concluir, relacionar, sumar, restar, inferir, inducir, interpretar, entender, comparar, establecer analogías, proyectar, programar, planear, captar, escuchar, dudar, tener certezas, suponer, afirmar, refutar, argumentar, razonar, soñar despierto y soñar dormido, hablar con alguien y hablar consigo mismo. Pero si solo pudiéramos sumar y no restar, no podríamos pensar realmente, si solo tuviéramos recuerdos y no proyectos, nuestro pensar no sería humano; si solo dedujéramos y no indujéramos, otro tanto de lo mismo. Si solo sintiéramos y no recordáramos, si solo recordáramos y no imagináramos, si solo imagináramos y no entendiéramos... qué sería del pensar. Porque pensar es poder llevar a cabo todo ese conjunto de operaciones manuales (juntando) y mentales (calculando), individuales y grupales, que se sostienen en un conjunto de elementos forjados culturalmente en el curso de una tradición y que opera cultural y socialmente con instituciones simbólicas, que fijan, al lado de la materia primogenérica conceptualizada (espiga de trigo, átomo de hidrógeno, glóbulo rojo, nogal, estrella de mar, planeta, galaxia de Andrómeda, etc.), un universo creciente de materia terciogenérica: distancia entre dos puntos; relación causa-efecto; consecuencia evolutiva de la mutación genética; relación entre la velocidad, el espacio y el tiempo; teorema de Pitágoras; principio de Arquímedes; tercera ley de Kepler; ley de la gravitación universal; primera ley de la termodinámica; fases de la división celular; leyes de Mendel; periodo desde el Cámbrico al Pleistoceno; regla *tollendo tollens* del condicional, asunción de normas...

Pensar es por tanto contribuir, con autologismos, y con dialogismos y normas — pues estas tres dimensiones pragmáticas se necesitan entre sí—, a acrecentar y perfilar el escenario eidético donde las cosas reciben nombres, las palabras se relacionan entre sí, las relaciones se normalizan más o menos, las normas se objetivan mejor o peor, y los teoremas, doctrinas, teorías, opiniones y dudas entran en un circuito cultural con valor simbólico de verdad, falsedad, posibilidad, probabilidad o duda.

Algunos de los atributos del pensar son atribuibles a los animales, pues tienen recuerdos, se guían por conductas pautadas y pueden establecer inferencias. Ahora bien, lo característico del pensar humano es que da lugar a la constitución de un escenario eidético a través de todos esos atributos mencionados arriba (autológicos, dialógicos y normativos), dados conjunta y trabadamente. Y de este modo son capaces de forjar no solo relaciones reflexivas y simétricas y recíprocas y asociativas sino también transitivas, transitividad que funciona no solo a escala intragrupal sino intergrupala, no solo intergrupala sino intertemporal, no solo intertemporal sino de escala histórica. Esta especie de relación humana característica «trans-espacial» y «trans-temporal» en la que el pensamiento humano se identifica es posible por la mediación de una de sus consecuencias esenciales: la institución. Las instituciones son formaciones culturales que organizan las relaciones sociales, empezando por la institución más emblemática: el lenguaje doblemente articulado. Todas las herramientas, instrumentos, conceptos, modas, costumbres, valores..., así como en su sentido más habitual, los organismos públicos, un ayuntamiento, un parlamento, un museo... y una ley... son instituciones. El hombre es un animal *institucional*. Y de este modo, el ser humano no solo piensa desde su cerebro o desde su sistema nervioso, sino que lo hace siempre incardinado en una actividad suprasubjetiva (institucional). Además de institucional, la actividad es normada, esto es, no una pura actividad de pautas animales —como el cortejo, la construcción de madrigueras y nidos, la comunicación animal, el cuidado y entrenamiento de las crías... que por analogía pudieran pasar como «instituciones animales», pero no lo son—. El ser humano frente al animal es cultural, pero si se apela a la «cultura animal» de los etólogos, entonces hay que añadir que es un animal cultural y de instituciones, pero si se insiste en las «instituciones animales», aunque estas no puedan tener carácter histórico en los animales, entonces diremos que el hombre es un animal con una actividad regida por normas, en el contexto de su actividad cultural e

institucional. Los animales pueden tener conducta pautaada pero no normada, pues las normas requieren síntesis terciogenéricas, o si se quiere, vías de solución de conflictos dialógicos que no se solventen desde los propios sujetos confrontados sino a través de una institución normativa suprasubjetiva que pueda ejercer de juez: a través de una síntesis previa fijada como norma coactiva.

Tenemos de este modo en este momento el pensamiento claro y distinto (más claro y más distinto) de lo que significa pensar. Ahora bien ¿agota esta definición analítica la esencia de lo que es pensar? ¿Explica, por ejemplo, qué conjunto de mecanismos se producen en el cerebro?, ¿o es entre el cerebro y la mano donde se produce el pensamiento? ¿Hacemos rayas en la piedra y así aprendemos a contar o más bien aprendemos a contar y por eso hacemos las rayas y los números en la piedra, la tablilla, el papiro, el pergamino, el papel y la pantalla? Objetos todos estos contruidos con la mano y que es desde donde también pensamos, por cierto, y sin duda gracias a lo cual pensamos como de hecho lo hacemos.

¿Es el pensar una operación similar al caminar o al asir? Es notorio que el pensar supone un cierto camino y una cierta captura. ¿Y es el pensamiento algo más repentino como lo es el divisar? También es cierto que el pensar contiene un divisar, un ver allí o ahí. ¿Cómo puede el pensar contener a los pies, a las manos y a los ojos a la vez?

172

Nº 100
mayo-junio
2021

¿Qué es pensar, en sentido integral?

Pensar es lo que se produce «a la vez», en un cruce y en un escenario conjunto. El pensamiento como actividad de sintetizar identidades simbólicas es un atributo del animal humano (en cuanto se ha distanciado del resto de animales) que ha de ser predicado de él como constitutivo de su esencia zoológica distintiva. ¿Cómo se ha hecho esto posible? Se ha hecho posible porque el pensar es una consecuencia del conjunto arquitectónico al que llegó en un momento dado el homínido.

Este planteamiento nos lleva a recuperar los tres niveles *estromatológicos* que estamos considerando, desde el magisterio de RSOU. Pensar, en el sentido de todos estos elementos cruciales a los que hemos aludido, es posible a través de esta arquitectónica en tres niveles o estratos entrelazados —aunque en hiato—, en la que el nivel de intermediación consigue trasladar —*transoperar* por *transposibilidad*, con «o», que funciona

en la *catábasis*— elementos procedentes del nivel originario hacia el nivel práctico y del mundo vivido y, a su vez, consigue trasladar —por *transpasibilidad*, con «a», que funciona en la *anábasis*— los resultados de las operaciones de este nivel práctico hacia el nivel intermedio, donde la clave de bóveda (o una de las claves de bóveda fundamentales) que sostiene el conjunto arquitectónico, que es el ser humano, actúa pensando. Pensando mediante *fantasías perceptivas*.

El animal humano piensa porque relaciona inteligentemente determinados elementos dispersos en un todo estructural unido, como cuando las hormigas fabrican su hormiguero, las abejas su panal o los castores su habitáculo. Pero, más allá de este proceder animal, es capaz de reobrar siempre de nuevo sobre su «hormiguero» (y va de la aldea a la ciudad y a la megalópolis), sobre su «panal» (y va de la recolección a la agricultura y a la industria y al cálculo financiero), y sobre su «habitáculo»: y va de una técnica a otra, y de la técnica al arte, y de la escritura contable a la literatura, y de los números naturales a los irracionales y a los imaginarios, y del *horror vacui* de Aristóteles al barómetro de Torricelli, y de un estilo artístico a otro, y de un sistema filosófico a otro... Tiene este pensamiento la cualidad, por tanto, de una articulación compleja y de una productividad infinita, de un reobrar infinito sobre cualquier obrar previo, y de un «reobrar» fenomenológico que se apoya en dos niveles que en cada ser humano se despliegan relativamente independientes —tanto como lo son también dependientes—: el de las fantasías y el de las percepciones. Pensar es, así pues, en su hontanar más latente, no lo que entiende Deleuze: un remontarse desde la realidad actual al plano del Ser, que siendo virtual sería lo máximamente determinado¹⁵, sino según RSOU articular *fantasías perceptivas* en el contexto de salvar un triple hiato: el del sentido haciéndose, el de las síntesis *transposibles* captadas y el de las síntesis objetivas —con las que se coordina el sentido y las síntesis no objetivas—, en el proceso de una realidad humana donde se generan *esquematismos de lenguaje* que consiguen decantarse de aquellos otros *fuera de lenguaje*, donde el ser virtual máximamente indeterminado se engrana transponiéndose con el ser real de la materia determinada.

¹⁵ Vid. RSOU: «La “realidad” de la realidad virtual: el pliegue», *Eikasía. Revista de Filosofía*, número 24, abril 2009, págs. 6-1 a 6-16.

Pensar es, si se quiere, poner en relación conceptos-categorías y objetos. Pero esta relación solo se sostiene sobre la misma condición de su posibilidad (de su *transposibilidad*): la de forjar los elementos con los que el concepto aparece y la de los elementos con los que la identificación del objeto se hace. RSOU lo dice así:

“Pensar” es dirigirse a síntesis no restringidas por la exigencia de la categorización que define la objetividad, sino a síntesis más laxas con la única exigencia de la identificación. En vez de categorización, Husserl habla de proposición. Son propuestas que se asumen, que rompen las constricciones de lo posible; son trans-possibles. Si la flecha intencional no tiene la animación de la significación, sino de la simple significación, el horizonte sintético se amplía. Pensamos con mayor libertad. Podemos decir que pensamos por cuenta propia, porque, si se relajaran las exigencias de este nivel intencional, pasaríamos a un pensar por cuenta ajena, bajando, por transposición, de nivel.¹⁶

Nuestro autor explica esto todavía de manera más técnica y precisa. La *significatividad pretendida* (propositiva, buscada) actúa desde el polo de la subjetividad (no sin estar apoyada siempre en elementos *hyléticos*). Esta es la significatividad gestada *fenológica* (*fánsica*), porque identifica el ejercicio como tal de quien *transopera*: la tensión de los actos que empujan a la significatividad. Junto a esta, tenemos la *significatividad fenomenológica* (no ya fenológica), que es significatividad de una dirección buscada, una *significatividad óptica* (no *fánsica* sino *óptica*). Y bien, ¿cómo se produce el encadenamiento entre ambas significatividades?

La cuestión es entonces ¿cómo se produce el encadenamiento? Podemos aventurar la respuesta siguiente: lo conseguido, en un nivel, como significatividad fenomenológica, inicia el nivel siguiente (en la transposición) como significatividad fenológica. Así, en un encadenamiento que recuerda la acumulación del clásico sorites, las síntesis de un nivel son el comienzo del siguiente. Esto es lo que llamamos la dimensión logo-lógica de la estromatología. De manera que, al final, la objetividad significada es ininteligible sin el originario impulso que mueve a la búsqueda del sentido. Es decir, la objetividad no es sólo significativa, sino que tiene sentido.¹⁷

¹⁶ *Estromatología*, págs. 419-420.

¹⁷ *Ibid.* pág. 416.

No basta con operar entre objetos ni basta tampoco que el *cuerpo vivo fenomenológico* realice síntesis pasivas originales — puramente esquemáticas —, sino que es preciso que algo intermedio retome esas síntesis y las convierta en algo con identidad, al tiempo que retoma también lo que los objetos tienen de identidad y, por esa mediación de elementos comunes (en medio de elementos dispares), conseguir *síntesis de identidad* (no objetiva aún), que son los materiales con los que se puede pensar, en un nivel diferente al de la realidad empobrecida y ya hecha de los objetos y en un lugar no sometido al tiempo del presente continuo sino a otra temporalidad: *fases de temporalización* sin presente determinado — como cuando escuchamos música, no porque sumemos un momento musical tras otro, sino porque las retenciones y las protenciones — no fácticamente presentes — me sitúan navegando en medio de la melodía en su conjunto: en sus *fases de temporalización* —. Cuando pienso — originalmente — no lo hago *prima facie* como autoconciencia que dirige su actividad de manera operatoria, voluntaria y hacia un objetivo muy delimitado, sino en un proceso que se dirime en tres niveles, uno de los cuales ejerciendo de intermediario. Es verdad que en el nivel objetivo (inferior) el pensamiento se produce mediante la *universalidad típica* intersubjetiva (previa a la eidética) y obtenemos así, ayudados de la *típica* — y también de una eidética posterior siempre en curso, una vez esta ha comenzado —, las significaciones que acoplan un significante con un significado, mientras procedemos al modo habitual de pensar que es también el hablar y el escribir¹⁸. Pero este modo de escribir, hablar y pensar familiar (a escala objetiva, aunque curiosamente tal que si sacáramos las palabras-ideas como objetos de una bolsa en el País de las Maravillas) no despegaría más allá de un lenguaje-pensamiento deíctico y empobrecido (simiesco), si no fuera porque se le descubren dos posibilidades de pensar *creativo*, abierto, múltiple, no solo de lo posible sino de lo *transposable* — lo posible de una realidad que aún se está decantando —. Una posibilidad de pensamiento se dirige de golpe, sin mediación, por *hypérbasis* o *anábasis* radical (*regressus* al origen productivo), y se reencuentra con la pluralidad de sentidos esque-

¹⁸ Remitimos aquí a un artículo de Pelayo Pérez que podría muy bien interpretarse como una respuesta a «qué es pensar». Porque, el sentido de escribir, leer y hablar es arrastrado por el pensar fenomenológico. Vid. «Hablar/leer/escribir», *Eikasía. Revista de Filosofía*, marzo de 2017, págs. 93-99. En esta misma revista abundan los artículos de este autor que se hunden magistralmente en la experiencia de ir fenomenológicamente de un cierto hacer exterior al *hacer* interior y viceversa.

máticos que se están estabilizando (desde lo aún no esquemático de la indeterminación cuántica). Este modo de pensar nos lleva de la autopercepción de un ego perceptivo operante a la pérdida de toda conciencia subjetiva, pues nos estamos situando en el nivel de la comunidad de singulares. Aquí no hay egos, pero sí una situación en la que el *logos* que se forja ahí va a conformarse desde la universalidad de los sentidos: el lenguaje futuro controvertido y todas sus diversidades de lenguas, *intraducibles* en parte, tiene un *origen* común absoluto y universal. Al tiempo que pretendemos entendernos en algo concreto (un mensaje, un ruego), sabemos que podemos entendernos desde una instancia original, como seres humanos, *qua tale*, aunque nos separen los idiomas. Se trata, por tanto, no de un pensar efectivo sino de un comienzo del *logos* en el que sabemos que los seres humanos podemos entendernos, puesto que compartimos el mismo hontanar de sentidos.

Pero si solo partiéramos de estos dos extremos tan separados: las tipologías naturales comunes y la comunidad de sentidos haciéndose, no podríamos todavía alzar el vuelo hacia un *pensamiento* íntegro. Necesitamos de esa segunda instancia (bastante oculta) que nos posibilita pensar, que se coordina con la de la *hypérbasis*, y que cierra un primer círculo del pensar —dependiente de la intencionalidad y todavía no de la eidética—. Esta segunda instancia es integradora de todos los procesos intencionales, en cuanto funciona intermediando. En el *cuerpo intermedio* entre el cuerpo externo de la objetividad (Körper) y la realidad cuántica viva (*Leib*), o, lo mismo, entre las estabilizaciones de sentido que se aposentan como reales objetivas y el sentido virtual original que se hace y se deshace sin cesar (en una especie de *locura oculta*), funciona esta zona media y salva el hiato entre ambos extremos, a través de las *fantasías de percepción*.

Y una vez que todo el circuito funciona íntegro, en su función intencional —la función humana constitutiva y de partida— podrán derivarse el conjunto de formas de pensar subsidiarias, acogidas a la *eidética*, que es la forma como situamos *fuera del tiempo* ese otro tipo de universalidad cognoscitiva que identificamos como verdades científicas o ese tipo de certezas sobre experiencias naturales (dentro del tiempo vivido) que localizamos como identidades objetivas e idealizadas en el *eidós*. Verdades científicas —del saber categorial: como cuando resuelvo el teorema de Pitágoras— e identidades objetivas (del saber común) que se vierten en una eidética reconocible, a través de las *ideas fijadas*: en las palabras claras y distintas, por antonomasia, y que, a pesar de su

aparición de autonomía, dependen de su fuente productiva: la intencionalidad. Pues para que haya *intuición eidética* (siempre indirecta), ha de haber antes *intuición sensible* (directa) seguida de la *intuición* indirecta *categórica* (que es todavía solo intencional).

Además, hay todo un repertorio adyacente de formas de pensar deficitarias o incluso patológicas. Es un hecho que el pensamiento puede derivar en locura, por la pérdida de algún equilibrio en el funcionamiento de la intencionalidad. Y es un hecho que se puede pensar maquinalmente, imitativamente, memorísticamente y repetir un poema como un papagayo sin entenderlo o recreando concatenaciones de imágenes en algún tipo de inercia de borrachera de la imaginación. Pensar exige *transoperar*, pero es posible siempre que, por laminación de nuestra potencialidad integral, lo reduzcamos a un simple operar. Y en este sentido la eidética científica se presenta con tal capacidad de autonomía, que ha podido aparecer ante el mundo de la vida como su directora — acogida a su efectiva autonomía, efectiva pero no menos fraudulenta—. La eidética, en esta perspectiva *estromatológica*, no debería ser más que un magnífico instrumento para ayudar a redirigir la vida comunitaria y la vida personal, y nunca la instancia última y superior ni la clave de bóveda del saber.

El pensamiento humano no es el de un robot. Si queremos que un robot tenga inteligencia humana, habremos de dotarle de cerebro, pero también de corazón. Urbina señala en el capítulo 18 de *Estromatología*, en Logo-logía, que «el *logos* es un *legein*, un reunir, elegir, contar y, por extensión, querer decir, significar». Y más técnicamente, «el *logos* es la flecha dinámica intencional que anima el movimiento operatorio por el que una subjetividad se ve abocada a una trascendencia horizontal, a una síntesis, o bien de identidad o bien puramente esquemática, desajustada.»¹⁹. Y aclarada la función del *logos*, nuestro autor añade en el capítulo siguiente: «Evidentemente, también para pensar, se necesita el impulso del “corazón”»²⁰, corazón cuya mejor traducción son los afectos, porque junto a un vector animado por un complejo significativo, es preciso que una fuerza, un energía, lo dirija de manera más *coercitiva*²¹ a su objetivo sintético.

¹⁹ Ibid., pág. 406.

²⁰ Ibid., pág. 427, en el capítulo Thymo-Logia.

²¹ En este contexto puede interpretarse aquella expresión enigmática de Spinoza, al proclamar que «No sabemos lo que puede un cuerpo». Y también nos permite entender mejor lo que entrevió el filósofo hispano-holandés en su profundo análisis de los afectos, cuando estima que para que la razón llegue

Nueva reordenación de la filosofía desde la *estromatología*

La historia de la filosofía tiene desde este análisis dos momentos. Uno que va desde Platón —y sus prolegómenos— hasta Nietzsche y compañía, y que sigue el curso del desarrollo de las matemáticas y de la física moderna, pasando por Euclides, Arquímedes, Kepler, Galileo y Newton hasta Einstein (con quien empieza a cambiar el panorama). Y un segundo momento, donde todo lo anterior se reconfigura, que empieza con Husserl hace poco más de un siglo, que sigue el modelo científico que representa la relatividad y la mecánica cuántica y la nueva matemática —que opera con «autofunciones»— y que muy recientemente se ha reenfocado, con Marc Richir y su fenomenología según él mismo refundada o refundida (solo reformulada a juicio de Urbina), y en el presente actual con la propuesta *estromatológica*, cuya principal novedad respecto del autor franco-belga es la importancia que atribuye al nivel de intermediación.

¿Cómo se reordenan entre sí el ser y el conocer, la ciencia y la filosofía, la filosofía y la fenomenología, las ciencias naturales y las humanas, la ciencia y el arte... y cuál es su relación con la verdad?

Asistimos a un modelo de unificación de la realidad que depende de la *scala naturalis* y de la realidad fenomenológica. Ambas se hallan unidas por el principio de correspondencia: a los niveles que van desde lo cuántico cosmológico a lo orgánico animal, le corresponden otros tantos niveles homólogos en el despliegue que va desde el nivel original fenomenológico hasta el nivel donde el ser humano pasea por la calle entre objetos. Gran parte del esfuerzo de RSOU tiene que ver con haber señalado múltiples nexos que apoyarían este principio de correspondencia. Aún así, este principio no nace *prima facie* como teorema ni como doctrina ni como hipótesis, sino como «principio». Como principio que se vuelve necesario para que el conjunto de la realidad racionalizada ahora de nuevo funcione en su acoplamiento. De algún modo ha de ser continuamente refrendado y demostrado, pero también habrá de resistir como planteamiento

a reprimir una mala pasión, ha de hacer que el deseo de la razón se apasione cuanto pueda, ya que es preciso que sea una pasión la que venza a otra pasión. En otras palabras: la separación metamérica entre cuerpo y alma no funciona en Spinoza. La tensión es diamérica. Lo mismo cabe decir de la *estromatología*, con argumentos mucho más detallados, pues la tensión diamérica se dilucida, ahora en clave intencional, a través de los procesos de las *transoperaciones*.

válido mientras no haya otro más poderoso capaz de sustituirlo. ¿Cuál puede ser el principio *no-estromatólogo* que desplace la potencialidad explicativa del principio de correspondencia urbiniano? ¿Un planteamiento ontológico general (M inconmensurable con M1, M2 y M3, y un Ego trascendental gobernando el conjunto) al modo de Gustavo Bueno? ¿Un planteamiento a lo Deleuze donde no prevalezca la *identidad* sino la «diferencia» y los «agenciamientos colectivos» y el «simulacro de ser»? Dejemos esta cuestión por ahora abierta²². Solo diré que el planteamiento urbiniano parece, cuando menos, tan ambicioso como el buenista o como el deleuziano.

Habría, según RSOU²³, cuatro grandes posibilidades de reduccionismo epistemológico: «pragmatismo» versus «eidetismo» y «objetivismo» versus «fenomenologismo».

Los dos primeros, el «pragmatismo» y el «eidetismo», afectan no tanto a la construcción de la filosofía cuanto de la ciencia. El pragmatismo epistemológico (Hawking, Bohr) escora hacia el naturalismo: lo importante de la ciencia es que funcione predictivamente y no la «verdad» sobre una presunta «realidad». El «eidetismo» epistemológico (Penrose, Einstein), al contrario, insiste en el realismo «platónico» de las explicaciones científicas. Estos dos reduccionismos lo son porque ambos, cada uno desde un extremo diferente, anulan la intencionalidad. Pero no se dan exclusivamente como

²² Ya he reflexionado sobre esto mismo en algún otro lugar, por ejemplo, en «Ortiz de Urbina: Vida y obra. El problema del "ego trascendental"» (La Nueva España, 5 de marzo de 2009): «A partir de Nietzsche, el sujeto, si quiere estar a la altura de los tiempos de la muerte de Dios, ha de reconstruirse y transvalorarse, ha de ser otra cosa muy distinta a lo que la cultura desde Sócrates y San Pablo nos ha marcado. Deleuze, con Foucault y Guattari, sigue esta senda nietzscheana, y defenderá que ya no hay sujeto, «sólo individuaciones dinámicas sin sujeto que constituyen los agenciamientos colectivos». Esta tesis queda refrendada en los trabajos de la arqueología del saber foucaultiana: «El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro presente y podría apostarse que el hombre se borrará, como en los límites del mar un rostro de arena». No se refiere a su desaparición física, sino a la desaparición de la propia autopercepción cultural reciente del sujeto humano sobre sí mismo. Frente a Deleuze, cuyo concepto de subjetividad se defiende como puro «simulacro de ser» sólo salvado por la donación de sentido que pueda llegar a promover, Sánchez Ortiz de Urbina mantiene al sujeto operatorio integrado en una subjetividad arquitectónica que no se disuelve en los simulacros pero que tampoco viene a coincidir con la postura de Bueno.». Vid. en: <https://www.lne.es/cultura/2009/03/05/ortiz-urbina-vida-obra-problema-21561689.html>

²³ «¿Renovación, Refundación o Reformulación de la Fenomenología?», en el IV Congreso de Pensamiento Filosófico Contemporáneo: «Fenomenología Contemporánea: de la Epistemología a la Estética», organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía en la Universidad de Oviedo, los días 8, 9 y 10 de noviembre de 2018.

posiciones que se nieguen mutuamente sino también de manera conjugada, es decir, entreverando algunas de sus características.

Y las otras dos formas de reduccionismo, que afectan más a la filosofía que a la ciencia: el «objetivismo» y el «fenomenologismo». El «objetivismo» se vuelve ciego para captar la profundidad fenomenológica de la realidad humana. Aquí encajaría la filosofía de G. Bueno, también con fuerte escoramiento eidético. En el otro extremo, el «fenomenologismo» recae en la inestabilidad cuando no encuentra las mediaciones adecuadas para conectar los fenómenos originales con el mundo de los objetos. Rischir habría venido a parar a este modo de reduccionismo porque llega a oscurecer la distancia que se da, de nivel, entre lo originario y lo simbólico y entre el lenguaje y la lengua, no porque no los distinga sino porque no aprecia bien la función mediadora de lo simbólico y de la lengua. Estos dos reduccionismos filosóficos anulan de maneras diversas la estabilidad del sentido.

El núcleo de la propuesta tiene que ver con una distinción que se vuelve central, eje desde el que los reduccionismos anteriores se entienden bien y que recoge el planteamiento desde donde los análisis fenomenológicos y los propiamente epistemológicos vienen a conectarse. Se trata de la distinción entre dimensiones epistemológicas y campo intencional.

El campo intencional había quedado muy bien configurado en *Estromatología* a través de la «matriz cuadrada fenomenológica», donde se distinguían tres niveles de intencionalidad —y sus correspondientes estratos o subniveles: en la horizontal— al lado de los tres ejes fenomenológicos (columnas: verticales) que se cruzan con estos tres niveles y que están constituidos por las operaciones (del polo subjetivo), por los contenidos de sensación (del eje *hylético*) y por las síntesis (en el polo objetivo) que las operaciones obtienen de los contenidos. El campo intencional quedaba, así pues, constituido por los nueve espacios resultantes de cruzar las tres columnas con los tres niveles. Pero ¿cómo se relaciona este campo intencional con la escala natural y con el conocimiento eidético? Esto es, ¿qué modelo explicativo encontramos para conectar la realidad intencional con la realidad mundana natural? ¿Cómo se une la explicación fenomenológica con la epistemológica? La respuesta es, nos parece, limpia y clara. Las tres columnas (fenomenológicas) dan lugar a tres campos epistemológicos: el *natural*, el *intencional* y el *eidético*. Es decir, en el orden epistemológico, la columna central queda constituida

por el campo intencional, tomado ahora como dimensión central²⁴ e intermediaria del conocimiento. Y derivando del campo intencional, las dimensiones natural y eidética.

Nos equivocamos si concluimos que la fenomenología *estromatológica* pretende ensanchar el campo de la filosofía. Porque no se trata solo de una nueva extensión, de una prolongación, de un recorrido novedoso adyacente. Se trata de una reestructuración de todo el campo del saber y del mismo modelo ontológico naturalista.

Si la *estromatología* consistiera fundamentalmente en resaltar que hay que regresar no solo más allá del mundo objetivo y práctico sino también más allá del inconsciente psicológico, más allá del mundo simbólico de la cultura, más allá de la realidad conformada por las ciencias y el arte... hacia el nivel original donde la realidad cuántica empieza a desplegarse, si consistiera en esta doble exigencia, estaría ya introduciendo, solo con ello, un desplazamiento de óptica que obligaría a repensar todo lo construido hasta la fecha. He ahí el esfuerzo de las distintas corrientes fenomenológicas del siglo XX por intentar ampliar y reconducir la función de la filosofía. Pero la fenomenología *estromatológica* no pretende solo eso, porque está convencida de que el modelo que reordena los conocimientos es ahora muy diferente. Los patrones *eidetistas* del saber científico-filosófico basados en el naturalismo, la objetividad-verdad y la racionalidad convencional del sujeto ya no son el criterio de *verdad* exclusivo de la fenomenología.

Para RSOU, al igual que la física cuántica no está subordinada a la mecánica newtoniana, lo fenomenológico no está subordinado a la eidética, sino al revés, y esto lo reordena todo. No es el campo eidético con sus saberes científicos el que subordina al campo intencional, como si este no fuera más que una categoría singular a añadir al saber científico o científico-filosófico. Es el campo intencional, con sus tres niveles, el que construye ahora los distintos criterios a través de los cuales las verdades científicas pueden ser asumidas. La naturaleza queda articulada eidéticamente en un nivel de intencionalidad preciso. Y es un «ego» intencional, que no solo opera y no solo es

²⁴ La columna central en *Estromatología* era la de la materialidad *hylética* (M1), porque es el referente obligado en la productividad óptica de cualquier tipo de realidad, y que es punto de mediación entre las operaciones del sujeto intencional y las síntesis que puede llegar a conseguir. Pero una vez la ontología así dispuesta, cuando queremos explicar de dónde salen nuestros conocimientos, se hace preciso ver que la columna central es ahora el campo intencional, en cuanto intermediario obligado entre la naturaleza (*hylé*) y las síntesis (eidética).

transposable (y *transpasible*) sino que puede *transoperar* en un nivel donde las cosas naturales y los sentidos fenomenológicos haciéndose consiguen sus síntesis de identidad, a partir de las cuales todo otro saber encuentra su estabilidad. Sin este cruce de caminos entre los tres niveles horizontales (superior, medio e inferior) y los tres campos verticales (*naturaleza*, *intencionalidad* y *eidética*) y sin ese potencial de intermediación, nada de todo lo demás se sostendría. La naturaleza o es naturaleza humanizada o es inviable. Y la eidética que pretende autonomía negando lo que tiene de humana, y volviéndose de algún modo inhumana, es como un río que al taponar su hontanar se convierte, como mucho, en un estanque. Y esta ampliación y reordenación de la racionalidad y de la ontología no es una vuelta a algún modelo de irracionalidad gnoseológica, en absoluto. Ahora, en el centro de todo el proceso de conocimiento, se halla el *ego transoperatorio*, que es capaz de retomar al *ego operatorio* pero no reducirse a él, y que es a la vez el lugar donde el *ego transposable* vierte su *energía humana* (sus esquematismos de realidad haciéndose), de modo que en esa centralidad estratégica de la intermediación pueden aparecer los distintos rasgos y condicionantes que conforman el *status* científico de algunos saberes o su *status* mitológico o la vertiente artística... Gracias a esta zona central intencional, capaz de intuición eidética indirecta, son posibles (de forma no directa) las matemáticas articuladas en el infinito no enumerable. Y cuando esta subjetividad intencional aplica estructuras eidético-matemáticas a la naturaleza, que se transforma por esta comprensión fenomenológica en una *scala naturae* (pues el campo eidético *per se* no está nivelado, sino que es el campo intencional el que contiene niveles), pueden surgir las ciencias naturales. Y las ciencias humanas, por su parte, pueden derivarse de los tres niveles intencionales, a la búsqueda de estructuras universales (no eidéticas) donde se genera el sentido y la ética: en su nivel superior; y en el nivel intermedio a la búsqueda de las regularidades que se expresan en la partición cultural (de carácter moral, diferente ahora de lo ético) de las lenguas, las etnias, las religiones, etc. Y, finalmente, en el nivel inferior, las ciencias humanas relacionadas con las praxis objetivas (los modelos políticos, económicos, el derecho, etc., que son modelos efectivos), que pueden necesitar apelar a algunas estructuras eidéticas, que, como la estadística, funcionan de auxiliares de los hechos registrados. Lo humano universal, lo humano en partición y la praxis humana son los tres anclajes donde las ciencias humanas se enclavan fenomenológicamente, pero ello no impide que se establezca una

conexión *natural* entre los tres niveles, además de un cruce de estructuras eidéticas derivadas de unas y otras, y que en consecuencia puedan darse muchas interacciones gnoseológicas entre las ciencias humanas.

Pero ¿cuál es el punto de inflexión gnoseológico por el que nos vemos abocados a este nuevo ordenamiento?

La teoría sobre la realidad no se apoya ya en la sustancia y los accidentes, ni en el átomo material ni en la mónada espiritual, sino en la teoría de campos cuánticos, a partir de la cual la realidad se constituye en niveles de organización diferentes y conjugada en dos nuevas vertientes: lo virtual (abierto) y lo efectivo (cerrado).

El principio de correspondencia entre la *scala naturae* (de carácter eidético) y los niveles fenomenológicos (organizados en torno al eje intencional) viene a completarse con un principio de correspondencia genético-epistemológico-histórico, principio de correspondencia ampliado, cuando se comprueba la confluencia de las etapas del desarrollo teórico de la física cuántica y de la filosofía fenomenológica. Ahora nos interesa resaltar una de sus múltiples correspondencias. Los físicos hablan de *superposición lineal* para referirse a fenómenos de la mecánica cuántica. El filósofo fenomenólogo llama a esta superposición lineal, en cuanto fenómeno cuántico referido al ser humano, *transposibilidad*. Ni el campo físico cuántico ni el nivel original humano son *reales* (en el sentido convencional), puesto que pueden ser cambiados sin que la invariancia de gauge se trastorne. Nos abrimos, de este modo, a lo *virtual*, concepto que desborda el contexto de su aplicación más extendida en el terreno de la informática cuando se habla de «realidad virtual» — tener la sensación de realidad real desde otra *realidad* aparente—. Y concepto de *virtual* que añade una novedad al juego de diferencias clásicas que va desde lo real-irreal hasta lo posible-imposible, pasando por una multiplicidad de matices de esa polaridad: existente-ficticio, potencial-efectivo, material-formal, ente real-ente de razón, realidad-idealidad, ejercicio-representación, potencia-acto o *dynamis-energeia-entelechia*, y otros.

Y al igual que sin la teoría de campos cuánticos no es posible formular ya las leyes físicas convencionales — mediante el aparato matemático intermedio necesario —, en un sentido similar, las operaciones y la praxis objetiva intencionales-convencionales — que dan lugar a las identidades perceptivas — no se explicarían bien si no se pudieran desplegar desde identidades previas ejecutadas por *transoperaciones* en el nivel inter-

medio, que a su vez habría que desplegar desde *transoperaciones* más originales, que ni siquiera pueden estructurar síntesis de identidad sino solo esbozos de esquematismos haciéndose en una *realidad* virtual.

Si durante siglos hemos vivido entre la realidad de la vigilia y lo ficticio de los sueños, y si recientemente hemos comprendido que había que añadir a la conciencia clara y distinta la realidad de un mundo inconsciente, ahora, este inconsciente tiene trasfondo cuántico, porque tras el inconsciente psicoanalítico (cultural y simbólico) hay que reconocer un inconsciente más original, el inconsciente fenomenológico —más allá de toda institución simbólica—, donde el ego no es psicológico y ni tan siquiera es *un* ego (tampoco un *ego trascendental*) sino una singularidad haciéndose —iniciándose intencionalmente— en una *comunidad de singulares*, como venimos insistentemente repitiendo en esta especie de argumento en espiral que es mi presente escrito.

La estromatología es a la vez una filosofía cuántica, fenomenológica y de la *scala naturae*

184

Nº 100
mayo-junio
2021

La filosofía de Urbina es una filosofía cuántica, tanto en sentido ontológico como gnoseológico. En sentido ontológico, porque la *realidad* es cuántica y el ser humano es *real* y cuántico. Es verdad que la *realidad* es siempre humana, por el *dialelo antropológico* que es fenomenológico (según creo). Y su filosofía también es cuántica en sentido gnoseológico, porque las distintas *lógicas* de los diferentes niveles de la realidad funcionan tanto en la *scala naturae* como en el animal fenomenológico desde su origen cuántico. Y aplicado al ser humano, la lógica es fundamentalmente intencional y puede ser lógica del sentido (nivel superior), lógica de la verdad (nivel inferior) y lógica de la consecuencia (nivel intermedio). La lógica es aquí la configuración intencional misma en la articulación de los tres niveles de realidad del ser humano²⁵.

En 2014, en *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, asistimos al desvelamiento de una ontología fenomenológica —liberados de la supuesta contradicción entre ontología y fenomenología, que ya no es en el fondo un oxímoron—, en la que nos encontramos, como sabemos, el nivel original de fenómenos (en origen: fenóme-

²⁵ Vid. «Abyssus Abyssum invocat», *ibid.*, pág. 27.

nos y nada más que fenómenos, fenómenos cuánticos, traducido en lo humano por *phantasías puras*), el de intermediación cultural y el del mundo vivido de la praxis. Y si elimináramos el nivel básico, en un experimento mental, sin posibilidad de experimento empírico —salvo un viaje en el tiempo cósmico al Big-bang—, entonces caería el nivel de intermediación y solo restaría el nivel originario. Y si, procediendo por columnas, elimináramos el campo intencional, entonces caería el campo eidético y quedaría el *campo natural hylético*, que es el único que no está determinado por los niveles y que es el que preserva más autonomía, en la medida en que la *hylé* es la materia original.

Sabemos que esta parte onto-gnoseológica va a ser completada, en el *Orden oculto*, con un estudio sobre las consecuencias epistemológicas que se derivan de estas tesis estromatológicas²⁶. *El origen y contorno de las diferentes ciencias, la relación entre ellas y el contraste entre ciencia y arte habrán de ser analizados y fundamentados. Lo que nos llevará de una epistemología clásica a una epistemología fenomenológica. ¿Cómo se reformula la materia en el nivel cuántico?, ¿cómo se construye el eidos matemático?, ¿cómo se despliegan las ciencias naturales, físico-químicas y biológicas?, ¿qué añade la ciencia etológica a las anteriores?, ¿cómo son posibles las ciencias humanas?, ¿qué tipo de construcción epistemológica es el arte?, ¿qué lugar ocupa el pensamiento mitológico en relación a las ciencias y el arte?*

Cuando a *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* le sumemos el *Orden oculto*, tendremos ya los componentes ontológico, gnoseológico y epistemológico de este nuevo sistema filosófico —que bien puede llamarse *estromatología*—, y ya solo restará profundizar —para que arquitectónicamente quede no solo bien sino útilmente construido— el conjunto de praxis y ejemplos que cabe aplicar a los problemas suscitados, en el nivel de la filosofía mundana (del *román paladino*) y en toda índole de

²⁶ De 2014 a 2020, en la serie de artículos que estamos citando aquí, ha venido comentando, reexplicando y profundizando las tesis de *Estromatología*. Atentos a las declaraciones realizadas por el autor sabemos que se halla trabajando en un proyecto de epistemología de la fenomenología. Algunos pasos, en ese sentido, vamos conociendo. En noviembre de 2015 da a conocer el artículo «El marco teórico de una epistemología fenomenológica», en noviembre de 2017 presenta la conferencia «Inicio de una epistemología fenomenológica» y en noviembre de 2018, con ese mismo objetivo, presenta la conferencia «¿Renovación, Refundación o Reformulación de la Fenomenología?», en el IV Congreso de Pensamiento Filosófico Contemporáneo: «Fenomenología Contemporánea: de la Epistemología a la Estética», organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía en la Universidad de Oviedo, los días 8, 9 y 10 de noviembre.

vertientes: ética, política, moral, estética, artística, científica, psicoanalítica, religiosa, cultural, histórica...

Algunas contribuciones relevantes de la *estromatología* que quiero destacar

En análisis de años anteriores he intentado destacar algunas consecuencias de interés tomadas de la filosofía de RSOU. Así, en 2008, planteé las dudas a las que me llevaba la tesis que anulaba el Ego trascendental²⁷. En 2009, resalté el lugar que venía a ocupar la filosofía de Urbina en el contexto del siglo XX y XXI. En 2014, intenté destacar las principales tesis de la *estromatología*, su aportación a la filosofía contemporánea y la extensión e intensificación que de ella se deriva en la potencia de pensar.²⁸ En noviembre de 2017 tuve ocasión de exponer, en el III Congreso Sobre Pensamiento Contemporáneo organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía (en la Universidad de Oviedo), lo que titulé «Aproximación a la filosofía de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina», cuyo texto completo aún anda inédito, aunque ya entregado a la SAF. En este trabajo me detuve con mayor detalle en los entresijos filosóficos de Urbina y quise también mostrar el modo cómo sus tesis estaban influyendo en mi trabajo sobre lo que venía denominando la teoría E-P-M, que ahora he pasado a identificar como E-É-P-M (Estético-Ético-Político-Moral). En esta contribución homenaje de hoy continúo aquella reflexión de 2017 y trato de comprender mejor los penetrantes análisis y matices y el alcance filosófico de sus ideas. Y en este sentido quiero cerrar mi reflexión tratando de profundizar algo más en lo que estimo que es su contribución más original: el nivel intermedio del *campo de intermediación* y su núcleo, el sujeto *transoperatorio*, en un esfuerzo por dar las últimas pinceladas a un cuadro que realmente es inabarcable.

²⁷ Sánchez Corredera, Silverio: «Consideraciones sobre el Ego Trascendental de Urbina», *Eikasía, Revista de Filosofía*, julio 2008, págs. 227-234. <https://www.revistadefilosofia.org/19-08.pdf>. Mi artículo tuvo una estupenda respuesta, muy aclaratoria, en un clima de auténtico diálogo platónico, en el artículo de Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo: «Post-scriptum al artículo 'Para qué el Ego Trascendental'. Respuestas a las objeciones de Silverio Sánchez Corredera», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 19, julio, 236-242.

²⁸ Añadido al artículo recién citado, vid. también Sánchez Corredera, Silverio: «Sobre la filosofía de Urbina: El "materialismo fenomenológico" ¿Qué se filosofa hoy en España?», *Eikasía, Revista de Filosofía*, mayo 2009, págs. 1-8. <https://www.revistadefilosofia.org/25-01.pdf>. «Los niveles de acceso a "la realidad". Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ante una nueva filosofía», *Eikasía, Revista de Filosofía*, noviembre 2014, págs. 101-124. <https://www.revistadefilosofia.org/60-03.pdf>

RSOU diagnostica que la filosofía y la ciencia clásicas han venido utilizando secularmente un instrumento que le ha dado buenos resultados. Se trata de la idea de infinito, del infinito eidético. Ahora bien, con ese instrumento se obtienen solo resultados *aproximados*. La física cuántica, sin embargo, sustituye el infinito eidético por la cuantización, lo que le permite unos resultados mucho más precisos. La fenomenología, por su parte, paralelamente a la física cuántica, estaría en situación de conseguir también resultados más precisos que los de la filosofía clásica, a través de la intencionalidad.²⁹

Nuestro filósofo remueve continuamente los materiales con los que trabajan los físicos, convencido de la correspondencia de estos hallazgos con la fenomenología. Así, la cuantización descubre la superposición, la incertidumbre, el entrelazamiento, las antipartículas y la virtualidad en las interacciones, a través de las sucesivas reformulaciones llevadas a cabo por Planck, Heisenberg, Schrödinger, Dirac y Feynman.

Del mismo modo trabaja removiendo materiales filosóficos que extrae, sobre todo, de Husserl y Richir. Y de esta manera ve que la reformulación que lleva a cabo el franco-belga, respecto de la fenomenología del alemán, supone cambiar la dirección de la intencionalidad. Para el padre de la fenomenología, la intencionalidad original manaba del nivel de objetividad y desde aquí cabía transponerla hacia las *fantasías perceptivas* y hacia las *fantasías puras*. El papel de Ricardo III surgiría del hecho de desobjetivarse el actor y transponerse en su personaje de teatro haciendo así surgir el arte, este era el supuesto de Husserl. El trabajo de Richir tiene que ver con tomar conciencia de que el nivel originario es el del esquematismo de las fantasías y que son ellas las que se transponen y a través de ese proceso podemos ingresar en la intencionalidad de carácter descendente hacia fantasías perceptivas y hacia la constitución de las percepciones objetivas. Puede aceptarse que hay un proceso de desobjetivación desde la persona actor al actor artista, de abajo arriba, pero esto se sostendría sobre un proceso más profundo y poderoso, el del lenguaje originario que da lugar a la lengua simbólica en la que nos

²⁹ Tanto la filosofía como la física clásicas eran incapaces de explicar los fenómenos que ocurrían en escalas mínimas. Aparecía así una paradoja que tanto algunos filósofos como algunos físicos (incluido el mismo Schrödinger) han tardado en digerir: la filosofía y la ciencia clásicas, con su potente instrumento del infinito eidético, consiguen resultados aproximados, mientras que la fenomenología y la física cuántica, con su instrumento de la cuantización y la intencionalidad, dan lugar a resultados de una inmensa precisión. (RSOU: «¿Renovación, refundación o reformulación de la fenomenología?», Ibid., pág. 1).

expresamos, y aquí nos hallamos en un escenario de arriba abajo. Así pues, en Richir, el proceso más definitivo y original no va de abajo arriba, sino de arriba abajo. RSOU adopta esta reformulación richiriana y la interpreta en paralelo al trabajo de reformulación progresiva de la teoría cuántica. Y al igual que la cuántica modifica el modo de entender la realidad física clásica, el papel que ahora tiene la intencionalidad resitúa totalmente la función de la eidética.

Si nos preguntaran qué tesis filosófica establece Urbina que no se halle ni en Husserl ni en Richir, deberemos señalar esta: el *nivel de intermediación* —y todo su contexto *estromatológico*, claro—, tal como él lo plantea.

El nivel de intermediación es uno de los siete principios fenomenológicos con los que trabaja la *estromatología*: 1) de «suspensión» o *epokhé*; 2) de «disociación» del *eidos* y la *intentio*; 3) de «subordinación» (lo eidético subordinado a lo intencional); 4) de «inversión» del *progressus* naturalista; 5) de «dualidad» del campo intencional³⁰; 6) de «correspondencia» entre escalas naturales / niveles *estromatológicos*, (y además la «correspondencia ampliada»: historia físico-matemática / historia de la fenomenología); y 7) de «intermediación».

Todos estos principios actúan como partes en una sinfonía donde todos resuenan necesariamente entre sí y conforman así el esqueleto del funcionamiento *estromatológico*. Y el nivel de intermediación, en concreto, está especialmente entreverado —y a la vez algo oculto— en esta orquestación sinfónica.

La intermediación actúa —ya lo hemos apuntado— a gran escala en la vertical de todo el campo intencional, como mediador necesario entre la naturaleza (*hylé*) y las síntesis (eidética). Actúa también específicamente en la horizontal, en toda la capa media, como nivel capaz de *transoperar* elementos entre la capa superior y la inferior (por *transposibilidad* o por *transpasibilidad*). Y actúa finalmente en el *núcleo* de este nivel intermedio, a título de *ego transoperatorio* capaz de *fantasías perceptivas*. La actividad de

³⁰ «La dualidad del campo intencional es doble: horizontal, entre las operaciones y las síntesis, con la intermediación de la intuición hylética y las significaciones heredadas; y vertical, funcional, entre la correlación objetiva y la “correlación” originaria de caminos de sentido, con la intermediación del nivel libérrimo de las fantasías perceptivas, en las que transoperaciones producen verdaderas síntesis de identidad (no objetivas) [...] Quedaría aún otra dualidad dentro de la eidética misma, la dualidad entre un *eidos* físico y un *eidos* matemático» («Abyssus Abyssum invocat», *ibid.* pág. 28).

intermediación tiene, con todo, múltiples otros detalles además, cuya esencia trataremos de contornear.

En el nivel de intermediación se cuenta ya con que la intencionalidad no es una manera de prolongar la función de la eidética, sino al contrario: la eidética es una reducción de sentido en el modo de intencionalidad propio de las *fantasías de percepción*. Y asimismo, si precisamos aún más, la eidética (tanto la matemática como la física) no tiene origen intencional, sino que las idealizaciones eidéticas (que no derivan directamente de la intencionalidad) son posibles merced al campo que abre el nivel de intermediación de las fantasías perceptivas (intencionales), de donde por variación eidética autónoma despliegan sus constructos, primero los constructos ideales del territorio de las matemáticas (sin niveles) y, a partir de ese núcleo eidético constituido, se desplegará el *eidos* físico (necesitado siempre del aparato matemático).

En este lugar, en el núcleo de la intermediación, se sitúa la subjetividad del *ego transoperatorio* que piensa, desde su «monólogo interior»³¹, no con conceptos tomados de la percepción, sino elaborando estructuras de identidad intencionales (no eidéticas, por tanto) que son posibles por la mediación de las fantasías.

Todo este edificio arquitectónico estromatólogo se derrumbaría si se pudiera demostrar que todo lo que alberga nuestra mente no son sino fenómenos de la imaginación, es decir, elementos extraídos —por abstracción de imagen: objetos reales no presentes— de las percepciones (consideradas por los *naturalistas*, realistas, descripcionistas y empiristas como el origen de nuestro conocimiento). Pero si este fue el supuesto que aún le sirvió a Hume —y a las corrientes que le siguen—, ahora vemos que a partir de un cierto nivel de complejidad matemática apelar a la imaginación como su motor propulsor se vuelve ridículo. Ahora bien, sucede que algunos tienden a confundir la *imaginación* y la *fantasía*. Sin embargo, a pesar de su aparente proximidad, ambas actúan en las antípodas. Son fáciles de confundir porque en muchas acepciones comunes la fantasía suele interpretarse como hija de «fantaseos» imaginativos o construida con «fantasmas» de la imaginación. Y esta es la clave de muchos malentendidos. La

³¹ A pesar de que el «pensamiento interno» se llama comúnmente «monólogo interior», como si habláramos con nosotros mismos, en realidad también es «diálogo», dice RSOU, porque no se trata de un ego totalmente constituido objetivamente que monologue sino de diferentes estratos egológicos que interactúan *dialogando*.

matemática no puede basarse en la imaginación. Es verdad que la matemática tampoco es una construcción hecha con fantasías, pues sus constructos ideales son eidéticos —y, por tanto, no intencionales—, pero estas idealidades matemáticas son posibles, en definitiva, en virtud de la existencia de las fantasías de percepción.³²

Pensar entre las transoperaciones y las operaciones

La base de las operaciones, además de su obvio comercio con el mundo objetivo, funciona como tal porque el sujeto humano se halla ya siempre animado desde sus *transoperaciones*: operaciones de carácter pasivo llevadas a cabo por el *Leib-Körper* — dependiente del *Leib* (*cuero interno*)³³—. En este nivel intermedio *transoperan* los egos individuales recién conformados, a través del inconsciente simbólico, el tiempo en fase y el topos, las *fantasías perceptivas* y las síntesis pasivas. Esta realidad «*trans*» es posible porque podemos partir de una fenomenalidad originaria previa —el fenómeno en cuanto fenómeno: fenómeno puro—, en la que no hay aún intersubjetividad, pues no hay un sujeto egoico, sino una *subjetividad* haciéndose desde nada más que un «aquí absoluto» dado en contexto de comunidad de singulares: «aquíes absolutos», anónimos, libres e iguales, una configuración humana de carácter universal en la que el campo ético se constituye. Así pues, en el *cruce* de intermediación de, por una parte, los fenómenos que se producen entre «aquíes absolutos» y, por otra parte, la subjetividad plenamente egoica y apta para las operaciones objetivas, se produce el pensamiento humano. Un pensamiento humano cuya realidad —verdad— la toma desde luego de un mundo objetivo pero antes y fundamentalmente de un nivel de realidad que no es la naturalista sino la sometida al principio de relatividad y de antipartículas (Dirac), esto es, a un pensamiento que capta determinadas realidades al tiempo que deja por

³² Para aclarar el papel de la matemática entre la *intentio* y el *eidōs*, es de utilidad: «Abyssus Abyssum invocat», *ibid.*

³³ La diferencia «cuerpo externo/cuerpo interno», que en su momento fue aclaratoria, está siendo evitada (me parece) por Urbina, supongo que para no alentar falsas interpretaciones a las que fácil y superficialmente puede dar lugar. Por eso, en los últimos escritos, lo que tiene que ver con el «cuerpo interno» se remite a sus elementos analíticos o se habla sin más del nivel original y de la transposibilidad de este al nivel intermedio. Aun así, se trata de una diferencia potente y expeditiva, que creo que hay que mantener.

delante una tarea inacabable, pues las cosas particulares en que vivimos no dan cuenta nunca del todo, un *todo* que ni siquiera es *un todo*.

El proceso del pensamiento en su conjunto tiende a ser unificador, aun a costa de batirse en medio de la dualidad que vemos entre la intencionalidad y la eidética y, además, entre la intuición sensible y la intuición categorial.³⁴ Aunque hay dualidades y disociaciones *estromatológicas*, el pensamiento circula por el campo intencional, una vez conformado el sentido esquemático, y prosigue conformando estructuras «consecuentes» al nivel de las *fantasías perceptivas* y de los signos lingüísticos (las «significaciones simples» de Husserl) —que son estructuras simbólicas—, y, articulado con ello, conformando estructuras veritativas, ayudado de las significaciones objetivas (también estructuras simbólicas del nivel inferior). Y el pensamiento puede *saltar* («variar») del campo intencional al campo eidético a través de los diferentes territorios ideales que conquista la matemática y, tras ella, la física-matemática, capaz de constituir una multiplicidad arracimada de círculos científicos cerrados operatoriamente —como ha mostrado G. Bueno—. Y resulta que estos territorios ideales matematizados vienen a coincidir y a explicar la estructura del mundo objetivamente vivido. Y esta articulación de verdades también es pensar.

Parece que en Richir el lenguaje —que se expresa fenoménicamente— y la lengua (que se expresa simbólicamente) se cortocircuitan y se excluyen sin un campo suficiente y claro para su intermediación. Este es uno de los obstáculos que Urbina soluciona, si aceptamos su propuesta, en lo que cabría considerar la *estromatología intermediacional*.

Contraste entre el materialismo filosófico y la estromatología

Si Popper, y tras él Penrose y otros, dividieron la realidad en *tres mundos*, si G. Bueno ha propuesto *tres géneros de materialidad*, Urbina plantea, como hemos dicho, *tres*

³⁴ La intuición sensible es directa. En la intuición sensible no hay operaciones, puesto que son partes “dependientes” que se funden de modo inmediato y directo sin identificación previa. Lo sensible se organiza más acá de toda actividad. Además, la sensación es la misma en todo el campo intencional (sin que aquí los niveles influyan). Mientras que la intuición sensible es directa, la intuición categorial es indirecta. La intuición sensible y la categorial quedan unificadas en el campo intencional y este campo, en su conjunto, se confronta con el eidético, que también trabaja con intuiciones indirectas, como lo hace la intuición categorial. Cfr.: «Abyssus Abyssum invocat», *ibid.*

dimensiones (verticales): natural, intencional y eidética, las cuales se despliegan moduladas horizontalmente por los *tres niveles que impone la intencionalidad*, intencionalidad que queda definida en función de las síntesis que es capaz de alcanzar: síntesis con identidad objetiva (abajo), con identidad no objetiva (en medio) y sin identidad pero con síntesis esquemáticas (arriba).

Antes que haya ideas hay fantasías. Esta es la prelación. El ser humano antes de ser un «animal racional» es un «animal fenomenológico», al igual que su condición cuántica es previa a su física naturalista. Y no es que la racionalidad humana se restrinja o se postergue, no. Al contrario, la racionalidad humana (el orden lógico-científico-filosófico) se contextualiza bien, no solo histórica sino ontológicamente, y se clarifica y distingue bien según los diferentes niveles de realidad y su imbricación entre sí.

Contamos con una doctrina filosófica que profundiza bien en la *racionalidad eidética*: la teoría del cierre categorial de Gustavo Bueno³⁵ y, particularmente, su tesis del *hiperrealismo*³⁶. Frente a las posturas gnoseológicas realistas o idealistas, el hiperrealismo no cree que sea un sujeto individual situado ante el mundo quien desde su intelecto comprenda idealmente el mundo ni que haya un objeto de referencia —cosa, fenómeno o nómeno— que haya de ser rescatado del mundo tal y como *es*. Para el hiperrealismo se trata de muchos sujetos, de muchos niveles de objetividad y de muchos contextos interrelacionados. Se trata siempre, para empezar, de un sujeto corpóreo visto a su escala operatoria en el contexto social de su horda o de su banda o de su *polis* o de su república de las letras o de su contexto de descubrimiento. Se trata, para que se dé conocimiento científico específico, de la aparición de contextos determinantes definidos y de la obtención o no de identidades sintéticas en el plano de contextos de justificación en marcha. Se trata de objetos dados apotéticamente como fenómenos

³⁵ RSOU estima que G. Bueno ha llevado a cabo un potente replanteamiento del concepto de «trascendental», como trascendental positivo. Más allá de la perspectiva kantiana, en la que trascendental es el sistema a priori de las condiciones de posibilidad de la experiencia, en GB se presenta como «la recurrencia de las determinaciones que se inician en un tiempo y lugar positivo de la experiencia y se amplían determinando constitutivamente el mundo global de la experiencia». Partiendo de este planteamiento de GB, Urbina cree que es preciso aplicar lo trascendental al análisis de las condiciones de *transposibilidad* (en lugar de a las condiciones de posibilidad). Cfr. la necrológica ya mencionada.

³⁶ Cfr. Gustavo Bueno: *Teoría del cierre categorial*, tomo III, Pentalfa, Oviedo, 1993. Una buena divulgación de lo esencial del hiperrealismo puede encontrarse en el tema 5, «Realidad y materia», de *Filosofía 1ª de bachillerato*, Eikasía, 2004, que corrió a cargo de Pablo Huerga.

(apariciones) pero que se consideran por relación a los objetos percibidos por otros sujetos. Y no solo por otros sujetos humanos sino por los animales que llevan a cabo otras relaciones diferentes de aproximación y separación apotética, mediante la captación de datos que no llegan a los sentidos humanos y mediante el ejercicio de operaciones que se mueven en otro orden de apariencias —como el pez en el agua o el murciélago en la oscuridad—, apariencias que no se manifiestan a la percepción humana. Si bien, aunque estos fenómenos animales no sean humanos, pueden ser insertados en sus propios modos de conocer a través de constataciones teóricas ulteriores, que convierte de esta manera en suyas. Se trata, por tanto, de la cultura construida históricamente, que da lugar no a la realidad sino a la *materia determinada*: materia conocida, como M1, M2 o M3, o más precisamente, como *symplokés* de ideas consistentes o como categorías de realidad dadas en las diferentes ciencias, a través de procesos de cancelación de las apariencias. Materia conocida, como *ontologías especiales*, siempre sobre un fondo de materialidad indeterminada en la escala de la *ontología general*, aquella que por definición el ego trascendental no puede conocer —solo atisbar teóricamente— dada la inagotabilidad de la materia.

La *estromatología* propone el materialismo —y no el idealismo— como filosofía de referencia, coincidiendo en esto con la escuela del *materialismo filosófico*. Insiste de igual modo en que se trata de varios géneros de materialidad y de un sujeto corpóreo, social y cultural. ¿Qué cambia este *materialismo fenomenológico* respecto del *materialismo filosófico*? El cambio es por ampliación, no por restricción. Y claro que llega a darse una modificación, pero como consecuencia de aquella ampliación. Los números enteros no niegan ni restringen a los números naturales. Lo que cambia es que el sujeto corpóreo lo es en relación a sus operaciones, sí, pero también a sus *transoperaciones*, y sin estas no podrían darse aquellas. ¿Qué implica esta prelación? Implica una jerarquía, porque no es un simple orden de un antes y un después, sino la demarcación del contexto englobante y del contexto englobado. Las síntesis eidéticas de la representación científico-filosófica clásica quedan englobadas en una *producción de realidad* que le es previa, de carácter fenomenológico (*cuántico*). El teorema de Pitágoras tiene que ser dibujado, para *existir*, en una superficie plana que lo materialice a la vez como M1 y M3, por un sujeto corpóreo M2 que haya aprendido a escribir. Pero este teorema es posible por la mediación de un espacio topológico que *existe* de hecho en el nivel intermedio de la

intencionalidad humana, y esta topología puede darse, a su vez, por la mediación de la espacio-temporalización del nivel de las fantasías humanas. La producción de conocimiento humano es siempre *histórico* —como supo Hegel—, pero nunca se haría posible si no fuera sobre su trasfondo fenomenológico —una fenomenología arraigada en las estructuras trascendentales y gnoseológicas del sujeto, como supo Kant—. Estructuras que se conforman, según el materialismo filosófico, a través de espacios vacíos (en M1) donde son posibles operaciones y relaciones, y en medio de filtros sensoriales (en M2) en los que penetran estímulos y a través de relaciones esenciales eidéticas (M3) que *ven* las relaciones esenciales, más allá de las relaciones fisicalistas o las fenoménicas-aparienciales. Pero estructuras que se conforman, además, en el circuito de la arquitectónica fenomenológica humana, que se nutre, desde luego, como insiste el materialismo filosófico, de todos los *inputs/outputs* que le llegan del exterior mundano, en forma de espacios vacíos, o del exterior corpóreo en forma de estímulos sensoriales, o de las operaciones de la voluntad al abrir espacios de *kenosis*, o desde la interioridad de automatismos conductuales, o del exterior cultural en forma de *cultura extrasomática e intersomática* (ceremonias, técnicas, normas sociales, conductas pautadas e instituciones), o de criterios de valoración *ideológicos* hechos desde la perspectiva interior grupal *emic* o desde la exterior *etic*, o de la intrínseca relación dialéctica entre la naturaleza humana (que es cultura) y la cultura humana (que es su naturaleza) y entre estos dos supuestos reinos (naturaleza/cultura), solo aparentemente enfrentados, pues en realidad están entrelazados hasta el punto de su síntesis superadora, como sucede con las verdades objetivas decantadas en las ciencias que no pueden caer ni del lado de lo cultural ni de lo natural, sino de una síntesis ontológicamente a priori (lo que niega el dualismo metafísico naturaleza/cultura) y epistemológicamente a posteriori (lo que confirma la efectividad operatoria de su disociación conceptual para señalar por ejemplo que mi pelo lo es por ser natural pero mi peinado lo es por ser cultural).

La arquitectónica fenomenológica humana se nutre, como decimos, de todas estas perspectivas que también el materialismo filosófico reconoce. Pero algo se retoma de manera novedosa: el conjunto de todos estos fenómenos naturales/culturales y humanos no son adyacentes o meramente secantes de la dinámica de las *transoperaciones* fenomenológicas, sino que no pueden ser comprendidos en su contexto completo si no es desde estas *transoperaciones* y desde las relaciones de estas con las *operaciones* a las

que el materialismo filosófico se refiere. Hay un momento en que en la construcción de una verdad científica el sujeto operatorio ha de ser neutralizado, porque en este plano-momento (esencial) la objetividad y la *sociedad* se imponen sobre la potencia individual subjetiva del pensar, pero, una vez esta esencia eidética asentada, la verdad científica o la filosófica —como máximas expresiones de valor eidético de lo humano— ha de ser *relativizada* (no, por supuesto, en su sentido esencial eidético) y remitida al marco en el cual cobra su último sentido, que es el de ser un producto humano al servicio de la vida humana y dependiente de su estabilidad y equilibrio. Y no solo eso, dependiente también de una jerarquía de valores (fenomenológicos) que ordenan las relaciones entre los valores universales a la especie, los valores estéticos, los valores eidéticos de trasfondo histórico, los valores morales de dimensión grupal, los valores artísticos y los valores útiles...

En otras palabras, si en el *materialismo filosófico* lo que media en todo proceso de conocimiento es el mundo simbólico traducido en una realidad eidética (M3), desde la óptica de un Ego trascendental, realidad que se materializa en síntesis que son contenidos científicos, filosóficos, mitológicos, etc. y que se formaliza como conocimiento verdadero/falso según gradientes de veracidad (alfa o beta operatorios; teoremas, teorías, doctrinas, praxis, ideologías, etc.), ahora, en el materialismo fenomenológico *estromatólogo*, lo que media en todo proceso de *conocimiento* (que incluye los procesos inconscientes) es la intencionalidad *vertical*, que articula la dimensión *hylética* de la realidad humana (que es también mundana) con las síntesis que se van decantando. Síntesis que se estructuran en los distintos niveles horizontales, de tal modo que parecería que las verdaderas y útiles serían las síntesis con identidad objetiva, pues las otras ¿qué valor aportarían, salvo como proceso oculto? Pero esto no es así, repetimos. Ahí está el cambio profundo entre Gustavo Bueno y su *discípulo*³⁷ Urbina. No es así porque

³⁷ RSOU dedica su obra más importante, *Estromatología*, a Gustavo Bueno. No sería osado defender que siempre se ha sentido su discípulo. Ahora bien, ¿Qué se entiende por discípulo? El mes en que muere don Gustavo, Urbina escribe una nota necrológica donde leemos: «Pero ya está su enorme obra completa, que se defiende sola, *habet sua fata*, cuando él siempre se opuso a unas “obras completas” que hubieran implicado su muerte virtual, igual que siempre se opuso a una supuesta *escuela* que repitiese lo que él ya había dicho, porque “para repetirme, eso mejor lo hago yo”...» («Gustavo Bueno: *In Memoriam*», *Eikasía. Revista de Filosofía*, septiembre de 2016, pág. 437). En esta misma necrológica, el discípulo le recuerda al maestro que, aunque se han ido distanciando en cuanto a la representación de la filosofía, no

el lugar de intermediación último no se da entre el sujeto *natural* (M2) y el objeto (M1 o M3) *natural*, sino entre la dimensión intencional (que es polo de subjetividad) y el nivel desde donde se producen las síntesis de *pensamiento* haciéndose, anclaje en el que operan las *fantasías perceptivas*. Y desde esta productividad sintética del pensar, tendrán lugar después las formaciones eidéticas, y en lugar preeminente el *eidos* matemático. Síntesis de intermediación, repetimos, donde necesariamente acaban confluyendo las fantasías y los objetos naturalistas percibidos, así como reorientados los *objetos* eidéticos ya constituidos.

El dialelo antropológico y fenomenológico

Como toda filosofía es polémica —racionalidad crítica *abierta*— y como en ocasiones no queda otra que elegir entre disyunciones, hay que optar por establecer la dominancia de una dimensión sobre otras, al menos al considerar esta o aquella perspectiva. No podemos librarnos del *dialelo antropológico*: todo lo que tocamos lleva impresa nuestra huella, nos hallamos en medio de una circularidad lógica de la que no podemos sustraernos. Por muy desubjetivado que aspire a ser analíticamente el conocimiento siempre existe la *petición de principio* de que se trata necesariamente de una desubjetivación puesta por un sujeto. El principio de incertidumbre (Heisenberg) nos recuerda que cuando *objetivamos* una medida se nos escapa otra con la que esa medida se conjuga necesariamente. Por eso, cualquier filosofía que se precie, ha de mostrar abiertamente sus postulados y defender después la consistencia de las consecuencias que se deriven. Entre la *naturaleza*, el polo subjetivo y los *conocimientos* sintetizados, o

196

Nº 100
mayo-junio
2021

tanto ha sido en lo referente al ejercicio de la filosofía, pues, según Urbina, Bueno ejercita un quehacer fenomenológico en temas como: la anamorfosis, lo trascendental, la mereología (todos y partes), las operaciones heteroformantes/autoformantes, el animal divino... Y no duda en llamar al MF *verdadera filosofía*, al tiempo que recuerda que la filosofía de GB se transmite por contagio, no por escuela, como las bacterias. No se olvida tampoco de reclamar una *Opera omnia*, donde también se recopilen todos sus artículos dispersos, «porque yo creo que, como en el caso de Husserl (en quien tardíamente hemos descubierto que hay más filosofía incisiva en sus investigaciones puntuales que en sus grandes obras sistemáticas), hay, en los artículos de Bueno, una contagiosa filosofía, una “verdadera filosofía” que incita a pensar.», dice RSOU.

sea, entre la *hylé*, la intencionalidad y el polo objetivo de las síntesis, ¿cuál es la relación de dominancia?

Habría que decir que la realidad *hylética* es la realidad ontológica genéticamente dominante: las demás dependen ontológica y genéticamente de ella. Cabría decir que las estructuras sintéticas son el almacén dominante desde el punto de vista del conocimiento. Pero cabría decir, así mismo, que el polo subjetivo es el dominante desde la perspectiva de la funcionalidad global del ser humano: el conjunto de lo que es el hombre es un determinado funcionamiento y este funcionamiento no se constituye como humano si no es a través de la intencionalidad. Y sucede que en esta triple convergencia del funcionamiento de la *hylé*, la síntesis y la *subjetividad*, se constituye un *núcleo trascendental* (en el punto medio y de cruce de las tres columnas y de las tres hileras; y no en un lugar superior o exterior eidetizado a la manera del *ego trascendental* del MF), que es un *ego transoperatorio*, un ego capaz de estabilizar lo *transposable* a través de *fantasías perceptivas*, que son necesarias para las ulteriores e inmediatas renovadas síntesis perceptivas, estas últimas síntesis encargadas de dar estabilidad al mundo objetivo. Esto quiere decir que vemos imponerse un *dialelo antropológico*, en forma, si se quiere, de *dialelo fenomenológico*, donde constatamos que es la dimensión de la intencionalidad la definitivamente dominante-englobante entre todas las demás formas de dominancia.

La intermediación de los «atractores»

Las ideas matemáticas no proceden de la percepción ni tampoco de la imaginación, sino de las *fantasías perceptivas* que producen variaciones eidéticas, entre las cuales pueden constituirse invariantes eidéticos — como los teoremas matemáticos—. Se ve en esto cómo el campo eidético está dominado por el campo intencional (sin que aquel sea parte de este) y se ve, cuando se propone que la matemática pueda surgir de la realidad natural objetiva — por ejemplo, de los diez dedos de la mano—, que se está actuando desde el planteamiento reduccionista del *naturalismo* científico. Reduccionismo, decimos, porque, aunque concedemos que los diez dedos de la mano intervienen en la construcción de la aritmética, no son su causa gnoseológica primordial.

Las realidades del mundo lleno de animales corpóreos (que son materia orgánica, que son materia inorgánica) se constituyen como realidad objetiva (estudiada durante

siglos por la ciencia y la filosofía clásicas) desde las operaciones de un sujeto operatorio capaz de establecer identidades, identidades que no son necesariamente eidéticas. Pero este ordenamiento no se detiene en el establecimiento de tipologías, ni de generalizaciones o clasificaciones empíricas, porque recorre de abajo arriba toda la *scala naturae* que organiza la materia no solo zoológica sino biológicamente y a través de estructuras más y más originales, desde lo bioquímico, lo químico, lo físico mecánico hasta lo físico cuántico. Y no es solo que estos escalones de la realidad material se sustenten en las categorías que la ciencia ha sabido ir construyendo, sino que además puede observarse la correlación entre estos niveles de realidad ordenada y los estratos intencionales que funcionan en el animal humano. Asistimos aquí también al *dominio* de una realidad natural heterogénea y en principio desorganizada, por parte de un *sujeto* que constituido en estratos es capaz desde ellos de ordenar las escalas naturales en las cuales se reencuentra. Ontológicamente hay correspondencia real entre estratos (intencionales) y escalas (naturales) y, por ello, hay posibilidad de establecer el puente gnoseológico que va desde los estratos a las escalas, he ahí la prioridad gnoseológica.

Si nos atuviéramos solo al sujeto operatorio del nivel inferior, viviríamos en un mundo de cosas susceptibles de convertirse en ideas, a través de un mecanismo *oculto* donde el mundo simbólico operaría. Pero si el sujeto es además *transoperatorio*, entonces, nos situamos claramente —aunque también con mucha confusión a causa del entretrevero de sus múltiples registros en movimiento— en un lugar previo (componente necesario para que pueda ser *pensado* el objeto) donde la realidad es organizada por identidades que aún no se han constituido en la realidad objetiva, pero que ha superado (*transoperado* en la *transposibilidad*) la imposibilidad de la identidad previa resultante de la superposición de las realidades-virtuales lineales. Estamos ante el hiato que hay entre el nivel cuántico y el nivel de la organización biomolecular. Esa *transposibilidad* se da en virtud de la constitución de materia viva, que funciona como un atractor³⁸ organizador. Pero estamos también a la vez —sin posibilidad de desunión, pues la

³⁸ La importancia del «atractor» ha sido puesta de relieve por Fernando Miguel Pérez Herranz en *Ambiguus Proteus* (Brumaria, 2019) y a partir de ahí RSOU la recupera y la integra en su *estromatología*, como se pone de manifiesto en «Ambiguus Proteus: Valor, Exceso y Morfología de Fernando Miguel Pérez Herranz» Eikasía revista de filosofía, nº 91, enero-febrero 2020, págs. 227-238. <https://www.revistadefilosofia.org/91-11.pdf>

pieza (humana) se da toda ella entera — ante el hiato entre el nivel biológico y el animal social, cuya articulación se da en el ser humano a través de este *centro de intermediación* donde es posible el *pensamiento* humano tal como se ejercita: dotándolo de *estructuras* de bajada que se articulan con las estructuras de subida procedentes de la praxis y de la experiencia del mundo vivido exterior. Y son justamente estas dos *transoperaciones* lo que se reivindica en la *estromatología*, creo yo, como propiamente humano, antes de que la praxis y los contenidos culturales pasen a primer plano. Primer plano en el que estamos en el mundo de la vida, siempre con el peligro de aplicar la laminación de lo que hay de efectivo (claro y distinto) como única realidad, cuando sustentados en «el mundo» negamos u olvidamos el «mundo entre bastidores» que hace posible la representación visible que contemplamos como única. Para superar la inclinación *natural* al reduccionismo, RSOU rehúye, como hemos dicho, el *pragmatismo* que prima el mundo natural relegando en exceso al sujeto intencional y rehúye el *eidetismo* que prima el conocimiento científico despreciando todo otro conocimiento que no se absorba en él. ¡Ay!, no todo es matematizable. Lo pragmático y lo eidético están bien, pero son insuficientes, aunque tienen de su parte el simular muy bien un suelo donde pisar —aparentemente firme— y en el que sustentarse —aparentemente estable—. Pero también rehúye, como sabemos, el *objetivismo* del nivel inferior que desconfía y repudia todo proceso inconsciente e, igualmente, rehúye el *fenomenologismo*, que trata el nivel original como si fuera un campo constituido de subjetividades egoicas, cuando ni siquiera hay campo —pues no hay transitividad. Ni reflexividad, ni simetría—, sino solo el nivel donde el campo intencional está haciéndose. Las interacciones del nivel originario solo pueden ser entre subjetividades no egoicas. Estas interacciones directas constituyen el lugar donde la humanidad se da. Cuando las subjetividades pasan a ser egoicas, en paralelo se producen las múltiples particiones en grupos de la humanidad y, entonces, se abre un nivel problemático humano en el que es preciso una intermediación cultural (artística, científica, filosófica, mitológica...) entre la humanidad *suspendida* (y subtendida) y la cruda realidad de la supervivencia del pragmatismo objetivista. Intermediación que viene canalizada, también, por los *atractores* de los que habla Fernando Miguel Pérez Herranz en *Ambiguus Proteus* (2019)³⁹, «morfologismo

³⁹ He analizado la obra de F. M. Pérez Herranz y su relación con la de Urbina en «Lectura de Ambiguus

filosófico»⁴⁰ que Urbina asume positivamente: «Se trata, a mi entender, de una importante innovación fenomenológica»⁴¹.

El lugar de lo trascendental

Volvamos a la idea principal que estamos tratando de perfilar. El nivel de intermediación tal como Urbina lo presenta resulta ser el *núcleo trascendental* del ser humano. Desplazado el Ego unificado consciente y pensante (*Ego cogito* cartesiano) e inútil el Ego *trascendental*⁴² del materialismo filosófico, tenemos tres niveles de subjetividad (*ego*) que está abierta de continuo a su buena o mala articulación: un ego problemático (*ambiguo*) así pues, aunque fuertemente cohesionado desde su intencionalidad a la vez

Proteus, de F. M. Pérez Herranz», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 93, mayo-junio 2020, págs. 351-356. <https://www.revistadefilosofia.org/93-18.pdf>

⁴⁰ El «morfologismo filosófico» es el nombre que da F. M. Pérez Herranz a su filosofía, que pasa a *conjugarse* con la *estromatología* (materialismo fenomenológico) y a distanciarse del «materialismo filosófico» de G. Bueno, su referencia inicial. A su vez, el «morfologismo filosófico» nace como una aplicación del estudio sobre la morfogénesis que René Thom lleva a cabo en: *Estabilidad estructural y Morfogénesis*, Gedisa, 1987.

⁴¹ Vid. el final del artículo de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: «Ambiguus Proteus: Valor, Exceso y Morfología de Fernando Miguel Pérez Herranz».

⁴² Para Bueno el «Ego trascendental es la misma práctica o ejercicio (de índole histórico-social) en la cual el Mundo se constituye como objeto». No hay que entender este ego como si fuera un sujeto individual psicológico sino como la instancia donde los tres géneros de materialidad quedan unidos por las operaciones del sujeto corpóreo y social. Para Deleuze ni hay ego ni trascendencia sino puro plano de inmanencia con pluralidades que difieren, y a la vez se repiten, entre sí y respecto de sí mismas. El sujeto concreto, siempre un precipitado plural y dinámico, puede moverse en la producción de algún sentido en aquel intersticio donde la apropiación sistemática del sentido por el Poder no haya llegado. Para Urbina, el Ego trascendental se disuelve al abrirnos a las nuevas posibilidades del «cuerpo interno», y de él sólo se mantendrían sus funciones trascendentales a otra escala. Distante, por tanto, de Deleuze y también de Bueno. Sí intentáramos mantener el «Ego trascendental» en la intersubjetividad de sujetos corpóreos en tanto forman parte de un marco histórico-social, que no necesita apelar a un «cuerpo interno» (y que, por tanto, prescinde de la interfacticidad y de la *Phantasia* humana compartida), el «ego» que así se reconociera no podría ser trascendental, pues no afectaría a la esencia completa del sujeto, y lo que hubiera de «trascendental» en este plano no podría remitirse a ningún ego sino a una cadena de egos histórico-sociales que solo podrían compartir elementos positivos, pues no hallarían ningún lugar común donde encontrarse en lo trascendental. Habría que concluir esto: la expresión «Ego trascendental» es una lacra del idealismo en el materialismo: del idealismo de Hegel, por ejemplo, cuando habla de «Espíritu Absoluto» o incluso de «Espíritu Objetivo». ¿Cómo llena un materialista este hueco? Con un «Ego trascendental».

que articulado trascendentalmente por el nivel de intermediación. ¿Qué tiene este nivel medio que le hace posible intermediar trascendentalmente?

El nivel superior se diferencia del nivel inferior tanto como los fenómenos cuánticos se diferencian del nivel objetivo de la experiencia naturalista, ya lo hemos dicho. Sin embargo, no son realidades opuestas sino entrelazadas. Y antes de verlas entrelazadas constatamos su paralelismo: tienen la misma estructura intencional (directa, aunque en un caso es con lo *no-presente* y en el otro con lo *presente*), intencionalidad directa por cuanto las *operaciones* y las síntesis conseguidas son homogéneas. Además, las dos son lineales: los caminos (diastólicos) de sentido del nivel superior son lineales y se suman y, si vamos al nivel inferior, los esquicios que dan lugar a los objetos son lineales. Al contrario, el nivel intermedio no mantiene estos paralelismos con los niveles inferior y superior. El nivel medio es *no lineal*, que es una de las características que le permitirá intermediar entre realidades tan distantes (si bien estructuralmente similares) y construir síntesis a través de un mundo simbólico donde el lenguaje, la lengua, el *pensamiento* y la cultura hacen su juego. ¿Cómo? El *sujeto* pone sus *transoperaciones* y el *objeto-haciéndose* se constituye como identidad intencional, antes de ser identidad eidética. ¿Cómo fija el *sujeto intermediario* en unos símbolos concretos las posibilidades abiertas entre dos niveles de realidad que son infinitos? Lo fija concretamente a través de las estructuras topológicas insertas en las morfologías del cuerpo humano y lo fija como sentido (finalmente simbólico) a través de una doble mirada siempre interconectada, que puede mirar hacia arriba (como el arte que se constituye desde fantasías de percepción con capacidad de conectar con el nivel superior estético) y también hacia abajo — como las fantasías de percepción que son *significaciones simples* (Husserl) que acaban conectando con las significaciones objetivas. El nivel de intermediación hace posible, hacia abajo, que la transposición de niveles sea un hecho, en las *catábasis* o *progressus* en las que la realidad humana va de lo cuántico a lo objetivo — mediado un *traductor* (o un *atractor*): el intermediario— y, hacia arriba, el nivel de intermediación hace posible que los tres niveles funcionen orquestados a través del flujo de nuevas experiencias que el ser humano hace resonar continuamente, en las *anábasis* o *regressus* (y en la *hypérbasis*), con las vivencias conscientes e inconscientes ya constituidas en cualquiera de los estratos superiores.

La zona intermedia funciona con un ritmo temporal *diastásico*, a la búsqueda de un equilibrio entre retenciones y protenciones que se balancean contraponiéndose. Y ha dejado atrás el ritmo *diastólico* de la zona superior, dirigido al futuro con la tensión de encontrar la irreversibilidad. Y, a la vez, se encamina al ritmo *diastemático* de la zona inferior, volcado hacia el pasado desde su flujo temporal de continuidad de presentes. Se trata, en la intermediación, de equilibrar el peso del pasado y el del futuro, de ajustar debidamente los recuerdos y las esperanzas. Trabajamos, de esta manera, en una temporalidad no sujeta directamente al presente y a su continuidad, sino en una temporalidad en *fases*, la que nos permite entender lo que alguien nos dice sin ir de palabra en palabra sucesiva, sino como un todo musical lingüístico hecho de fases *semánticas*.

Pero la subjetividad intermediaria, que es un *ego* aislado, diferente ya del *tú*, no es todavía sujeto en trance de operar y resolver nada entre los objetos y los otros sujetos. Lo que hace es moverse entre *apercepciones de fantasía* y *apercepciones de lengua*. Y lo hace en el proceso de consolidar sentidos que se van configurando como *hábitos* instituidos en su *cuerpo medio* (*Leib-Körper*)⁴³ sin haber sido vividos conscientemente, proceso que precipita una *intriga simbólica*, que se manifiesta subconscientemente en forma de repeticiones ciegas (heredadas del inconsciente fenomenológico). El sujeto intermedio carga con una herencia simbólica que le viene dada y hay algo, entonces, a este nivel que decide por mí. Si antes no había ni siquiera *ego*, ahora que lo hay resulta que no es el único sujeto (ni tampoco el único verdadero) y deriva, de esta guisa, hacia un *ego* duplicado. Pero es, paradójicamente, esta situación mixta y ambigua la que permite que funcione como un sujeto intermediario.

La subjetividad intermediaria ha tenido que cribar el torrente excesivo de fantasías, apoyado en kinestesis cooperantes que sedimentan sentidos en el curso de *apercepciones de lengua*, lo que facilita una estabilización en esta zona, de forma que los *signos de lengua* alcanzados tienen la capacidad de orientar a las configuraciones de fantasía. Cuando pensamos con *signos de lengua*, al hablar o escribir por ejemplo, nos

⁴³ Es el cuerpo medio, que *participa* del *Leib* (cuerpo interno) y del *Körper* (cuerpo externo). Dice Urbina en *Estromatología*, pág 268: «¿Cuál es, entonces, repetimos, la subjetividad de esta zona intermedia, de este verdaderamente cuerpo medio, entre el cuerpo interno (*Leib*) y el cuerpo externo (*Körper*)? Es, sin duda, el yo “expresivo” en el que habitualmente vivimos, cuando, la mayor parte de nuestra vida, pensamos, queremos, sentimos, sin actuar, sin operar, retirados en nuestros habituales cuarteles de invierno». (Pág. 268).

movemos en la zona intencional en busca de alguna objetivación que se definirá desde lo que conseguimos retener en conjunción con lo que pro-tendemos.

En este lugar de intermediación se conjugan, además, los dos grandes *sistemas de sentido* del hombre, uno basado en el lenguaje y el otro la reduplicación del sentido. Los *signos de lengua* son incapaces de recoger la riqueza infinita de los sentidos haciéndose en *phantasía*, y se da, de este modo, una incongruencia entre las *fantasías de lengua* y las *fantasías perceptivas* en medio de las síntesis de identidad que se están produciendo y esta será la clave para que aparezca un conflicto, en el modo de entender y de ser, entre los círculos de la partición mitológica en que se divide la humanidad, de una parte, y, de otra, la nueva universalidad eidética a la que se puede acceder. Estamos hablando de la confrontación entre *Mythos* y *Eidos*. Ambos parten de las *apercepciones* cruzadas de *lengua* y de *phantasía*, pero tomarán una salida distinta. Cuando tratamos de pasar del nivel intermedio al inferior y estabilizar así el orden simbólico, sucede a menudo que el proceso de formación de sentido se cortocircuita, y, entonces, el *mythos* se moverá de derecha a izquierda, es decir, partirá de un sentido ya dado reduplicado —el que corresponda a un grupo humano de referencia— y una vez funcionando el mito, lo justificará (de izquierda a derecha) con un relato que explique una solución que ya está dada de antemano, para funcionar de manera intemporal y reiterada. Y, por su parte, el *eidos* se moverá de izquierda a derecha, esto es, buscando respuestas a partir de cuestiones que se abren, pero lo resolverá de modo paralelo al *mythos*, accediendo a los esquematismos fuera de lenguaje.

Junto al *mythos* y el *eidos* hay un tercer territorio que se abre, en función del modo de búsqueda de sentido: el arte. Las obras de arte son constructos de fantasías perceptivas, apoyados en un objeto —que abandona su estatuto objetivo—, cuando no están canalizadas por significados de lengua.⁴⁴

Es, como se ve, un enfoque *estromatológico*, con su mapa fenomenológico (filosófico), apuntando territorios, mares, corrientes y climas, pero cuyo valor tiene que ver con los viajes efectivos, viajes objetivos, prácticos; sin abandonar nunca los viajes crea-

⁴⁴ Vid. *Estromatología*, el capítulo titulado: «El silencio de las Sirenas: el nivel de intermediación», págs. 263-282, para los contenidos de este párrafo y de los cuatro inmediatos arriba.

tivos, artísticos y científicos; y sin renunciar a los viajes correctivos, mediante la *lógica fenomenológica* que conduzca a profundizar en lo que es justo.

El nivel intermedio tiene la función de buscar cómo fijar la ambigüedad que surge de las infinitas posibilidades de los niveles superior e inferior. Y tiene que fijarlas valiéndose de las estructuras con las que cuenta a escala corpórea, pero como son siempre varias estructuras no tiene otro remedio que *elegir*. Una elección que es siempre grupal y social, retomada individualmente. Se elige entre diferentes modelos culturales que se abren en los distintos contextos. Las lenguas, las morales, las ideologías (conectadas a las religiones y a las mitologías) y el arte son formas de elección que Urbina enumera y que también Herranz rearticula en su *morfologismo filosófico*.

A veces el ascensor de subida no para en la planta intermedia y sube de golpe (por *hypérbasis*) al nivel superior. Y, en algunas circunstancias, las soluciones prácticas que se buscan en la partición política consiguen resolver conflictos cuando se ofrecen propuestas que conectan con el nivel humano compartido por todos, sin mediaciones culturales. Pero estas propuestas no son las habituales, sino que acostumbran a quedar mediadas por la confrontación cultural. Y en esta confrontación cultural es donde se deforman muchas de las soluciones posibles, pero siempre es posible radicalizar al límite esta confrontación apelando a la «ambigüedad»⁴⁵ en que están siempre los componentes culturales. Cuando hacemos funcionar a los componentes culturales de forma fundamentalmente *eidetizada*, pueden con facilidad comportarse inhumanamente, pues hay muchas ocasiones en que la persona de carne y hueso —la que quería preservar Unamuno— deja de ser importante para la perspectiva eidética. Y es un hecho que las identidades culturales tienden a hipostasiarse y a circular a través de mitos oscuros, y, entonces, el único modo de situarse en terreno firme es volver al plano fenomenológico constitutivo humano, la única realidad capaz de relativizar y contextualizar todo lo que es relativo y contexto.

⁴⁵ Vid., sobre el papel de la «ambigüedad», Fernando Miguel Pérez Herranz: *Ambiguus Proteus*.

Bibliografía

RSOU

- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1977), *Dialéctica, Filosofía 3º de bachillerato*, Editorial Bruño.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1978), «Adorno y Husserl: dos dialécticas», *El Basilisco*, nº 5, 48-56.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo et al. (Alberto Hidalgo y Carlos Iglesias), (1978), *Historia de la Filosofía*, Madrid, Anaya, 1978.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo et al. (1982), *Perspectivas actuales de la psicología infantil*, editorial Anaya.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1984), *La Fenomenología de la verdad: Husserl*, Prólogo de G. Bueno, Pentalfa, Oviedo.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1989), «La estética de la recepción desde la teoría platónica del arte», *El Basilisco*, nº 1, 2º época, 33-40.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1990), «El lugar de la crítica de arte», *El Basilisco*, nº 4, 3-11.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo, traductor (1995): Jauss, H. R.: *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, Visor, Madrid.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo, traductor (1996): *Crítica de la estética idealista*, Frankfurt am Main. Traducción española de *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, de P. Bürger.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1996), «La recepción de la obra de arte», en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, coord. por Valeriano Bozal, vol. II, Editores Visor, 170-185.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo, traductor (1997): *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Visor, Madrid.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2000): «Filosofía y Tragedia», lección magistral de 16 de noviembre de 2000.
- <https://elespiritudelchemin.wordpress.com/2010/12/09/ortiz-de-urbina-la-exigencia-de-una-filosofia-fenomenologica-i-luis-alvarez-falcon/>
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2001), «Interpretación y escucha a la luz de la fenomenología», en *El tiempo en las músicas del siglo XX*, Editores Universidad de Valladolid, 149-158.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2001), «Ciencia y arte», en *Racionalidad científica y racionalidad humana: tendiendo puentes entre ciencia y sociedad*, Editores Universidad de Valladolid, 181-202.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2002) «Fuera y Dentro: la cámara de descompresión», Guadarrama (Madrid), mayo de 2002. <http://www.muralalarcon.org/sanchez.pdf>
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2004), «Kant y Husserl», *El Basilisco*, nº 34, 3-12.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo et al. (2005), *Historia de la Filosofía*, Coordinadores: Alberto Hidalgo y Román García, Oviedo, Sociedad Asturiana de Filosofía, Eikasía Ediciones.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2005), «Cuerpo y Materia», en *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, Edición a cargo de Patricio Peñalver, Francisco Giménez y Enrique Ujaldón, Ediciones Libertarias, Madrid, 21-34.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2007), «La fenomenología del espíritu como Bildungsroman», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 15, noviembre, 99-112.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008), «Para qué el Ego Transcendental», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 18, mayo, 13-32.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008), «Post-scriptum al artículo 'Para qué el Ego Transcendental'. Respuestas a las objeciones de Silverio Sánchez Corredera», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 19, julio, 236-242.

- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008), «Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 21, noviembre, 107-134.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2009), «Estudio preliminar», en *Safo y sus discípulas. Poemas* (Editor RSOU), Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 7-16.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2009), «Safo y sus discípulas. (Cuestiones de estética que suscita la lírica de Safo)», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 25, 171-182.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2009), «La “realidad” de la realidad virtual: el pliegue», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 24, abril, 1-16.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2009), «Prólogo», en *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, de Luis Álvarez Falcón, Horsori Editorial, Barcelona, 7-10.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2010), «Niveles de la globalización, Ritmia y disritmia», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 31, 5-26.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2010), —«Filosofía en verano», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 34, septiembre, 5-17.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2011), «Introducción a la Estromatología», *Eikasía Revista de Filosofía*, septiembre, 147-181.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2011), «L’obscurité de l’expérience esthétique », *Annales de Phénoménologie*, nº 10. [El texto francés tiene una versión al español en *Eikasía*, 2013]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2012), —«Presentación sobre *El nacimiento de las ciencias filológicas*, de Carlos Iglesias Fueyo», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 44, mayo, 251-256. El libro reseñado fue editado por Eikasía Ed., Oviedo, 2011]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2012), —«La actualidad de Merleau-Ponty», *Eikasía Revista de Filosofía*, noviembre, 303-309. [Texto de la presentación en Madrid de *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, Luis Álvarez Falcón (editor), Eutelequia, Madrid, 2011]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2013), —«La oscuridad de la experiencia estética», *Eikasía Revista de Filosofía*, enero, 25-48.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014), «La contingencia del Déspota de Marc Richir», *Eikasía Revista de Filosofía*, marzo, 9-22. [Texto de la presentación en la librería La Central de Callao, en Madrid, el día 7 de febrero de 2014, de *La contingencia del déspota*]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014), *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Brumaria A. C. y Eikasía Ediciones, Madrid y Oviedo.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014), «El principio de correspondencia», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 56, mayo, 9-30.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014), «Presentación del libro *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*», *Eikasía Revista de Filosofía*, julio, 9-18.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2015), «Campo intencional y campo kinestésico como campo dual», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 64, 9-22.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2015), « Sur l’intermédiation », *Annales de Phénoménologie*, nº 14. [El texto francés tiene una traducción paralela al español]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2016), «El marco teórico de una filosofía fenomenológica», *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 68, págs. 9-32.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2016), «Abyssus Abyssum invocat: la matemática entre la *intentio* y el *eidos*», *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 72, septiembre, págs. 21-36.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2016), «Gustavo Bueno: *In Memoriam*», *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº 72, septiembre, págs. 437-439.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017), «Arte, estética y fenomenología», *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán: Revista de cultura y ciencias sociales*, nº 12, 11-30. [Ejemplar dedicado a «Estética y fenomenología del arte»]

- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017), « Esquisse d'une épistémologie phénoménologique », *Annales de Phénoménologie*, nº 16.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017), «Inicio de una epistemología fenomenológica», conferencia, noviembre.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017), «El cierre del materialismo filosófico», *Ábaco: Revista de cultura y ciencias sociales*, nº 93, diciembre, 24-35. [Número de *Ábaco* homenaje a Gustavo Bueno, con el título «El materialismo filosófico. En el primer aniversario del fallecimiento de Gustavo Bueno Martínez, 1924-2016»]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2018), «¿Renovación, Refundación o Reformulación de la Fenomenología?», en el IV Congreso de Pensamiento Filosófico Contemporáneo: «Fenomenología Contemporánea: de la Epistemología a la Estética», organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía en la Universidad de Oviedo, los días 8, 9 y 10 de noviembre de 2018.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2020): «Ambiguus Proteus: Valor, Exceso y Morfología de Fernando Miguel Pérez Herranz», *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 91, enero-febrero, 2020, págs. 227-238.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2020): «¿Fenomenología del sur?», *Eikasía, Revista de Filosofía*, nº 95, 2020, págs. 7-15.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2020): «La conferencia de Coimbra», Jornada de Estudos Fenomenológicos. Em redor do Pensamento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. La Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra. Coimbra, 6 de marzo de 2020. <https://ophen.org/ConfView.php?id=100482>

Otros autores

- Álvarez Falcón, Luis (2008), «El régimen de *phantasia* y la experiencia estética en Merleau-Ponty», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 21, noviembre, 83-106.
- Álvarez Falcón, Luis (2009), «La "indeterminación" de la realidad: síntesis de cumplimiento y constitución objetiva de lo virtual», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 24 extr, abril, 23-1 – 23-17.
- Álvarez Falcón, Luis (2009), «Humanidad y Adversidad», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 25, mayo, 119-134.
- Álvarez Falcón, Luis (2009), *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, Horsori Editorial, Barcelona.
- Álvarez Falcón, Luis (2010), «Presentación. Filosofía en México: el sentido de una presencia», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 33, julio, 1-22.
- Álvarez Falcón, Luis (2010), «Esbozos, fragmentos y variaciones. Husserl después de 1988», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 34, septiembre, 113-147.
- Álvarez Falcón, Luis (2011), «Fenomenología en los límites de la vida subjetiva. Subjecti vitae limes», *Eikasía Revista de Filosofía*, septiembre, 317-353.
- Álvarez Falcón, Luis (2011), (Coordinador), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, Editorial Eutelequia, Madrid.
- Álvarez Falcón, Luis (2013), «Arquitectura y fenomenología. Sobre *La arquitectónica de la "indeterminación" en el espacio*», *Eikasía Revista de Filosofía*, enero, 815-836.
- Álvarez Falcón, Luis (2013), «Universalidad y contingencia: la doble inconmensurabilidad de lo humano», *Eikasía Revista de Filosofía*, julio, 31-40.
- Álvarez Falcón, Luis (2020): «La Reseña de Coimbra: Introducción al pensamiento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina», Jornada de Estudos Fenomenológicos. Em redor do Pensamento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. La Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra. Coimbra, 6 de marzo de 2020. <https://www.luisalvarezfalcon.com/la-conferencia-de-coimbra-ricardo-sanchez-ortiz-de-urbina/>

- Álvarez Falcón, Luis (2020): «La Entrevista de Coimbra: Con Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina», Jornada de Estudios Fenomenológicos. Em redor do Pensamento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. La Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra. Coimbra, 6 de marzo de 2020. <https://www.luisalvarezfalcon.com/la-conferencia-de-coimbra-ricardo-sanchez-ortiz-de-urbina/>
- Bueno Martínez, Gustavo (1946-2016), [Remitimos a su bibliografía completa: <http://www.fgbueno.es/gbm/gb0bibl.htm>. Aquí, en especial, las que siguen:]
- Bueno Martínez, Gustavo (1972), *Ensayos materialistas*. Taurus Ediciones, Madrid.
- Bueno Martínez, Gustavo (1990), *Materia*. Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- Bueno Martínez, Gustavo (1992-1993), *Teoría del cierre categorial* (cinco volúmenes). Pentalfa Ediciones, Oviedo.
- Bueno Martínez, Gustavo (1995), *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo.
- Bueno Martínez, Gustavo (1995), *¿Qué es filosofía?* Pentalfa, Oviedo (2ª edición aumentada).
- Bueno Martínez, Gustavo (1996), *El animal divino*. Pentalfa Ediciones, Oviedo (2ª ed.).
- Bueno Martínez, Gustavo (2009), «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basilisco*, nº 40, 1-104.
- Bueno Martínez, Gustavo (2016), *El ego trascendental*, Pentalfa, Oviedo.
- Carlson, Sacha (2010), «L'Essence du Phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique», *Eikasía*, nº 34, 199-360.
- Carlson, Sacha (2015), «Un cuádruple pistoletazo de salida», traducido por Alejandro Arozamena, en A. Arozamena (ed.), *El arte no es la política / La política no es el arte. Despertar de la historia*, Brumaria, Madrid, 297-331.
- Carlson, Sacha (2016), «Imaginaciones fenomenológicas (esquematismo, consciencia de imagen, phantasia): aproximaciones entrelazadas», *Eikasía*, nº 71, 57-78.
- Carlson, Sacha (2017), «La fenomenología trascendental de Marc Richir. Cuatro aproximaciones de las Investigaciones fenomenológicas», traducido al español por Pablo Posada, *Eikasía*, nº 73, 9-42.
- Carlson, Sacha (2017), «Arte y fantasía», *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* nº XII: «Pensamiento español contemporáneo. Estética y fenomenología del arte», Fundación Mindán Manero, Calanda (Teruel, España), 613-47. [Puede leerse el texto en línea en: <https://www.sachacarlson.com/philosophie>].
- Carlson, Sacha (2017), «Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la Doctrine de la science (1794/95)», *Annales de phénoménologie*, nº 16, 63-91. Puede leerse el texto en línea en: <https://www.sachacarlson.com/philosophie>.
- García Fernández, Román (2014), «La estromatología de Urbina: una arquitectónica tridimensional», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 57, 23-26.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2006), «Materialismo filosófico», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 2, enero, 1-8.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2006), «Philosophical materialism», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 2, enero, 1-6. [Se trata de la versión inglesa del artículo «Materialismo filosófico»]
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2007), «De la Fenomenología del Espíritu a la Sociología del Espíritu», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 15, diciembre, 18-40.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2008), «'Egos trascendentales' y 'caballos de Troya'. Primera Parte. Apunte sobre lo 'trascendental' en el materialismo», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 20, septiembre, 225-239.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2008), «'Egos trascendentales' y 'caballos de Troya'. Segunda Parte. Apunte sobre lo 'humano' en el materialismo», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 21, noviembre, 5-33.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2009), «Realidad y Mundo. ¿Es cuestionable la "realidad" del mundo», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 24 extr, abril, 7-1 - 7-50.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2011), «Nueva Fenomenología o refundación de la Fenomenología», *Eikasía Revista de Filosofía*, septiembre, 183 -237.

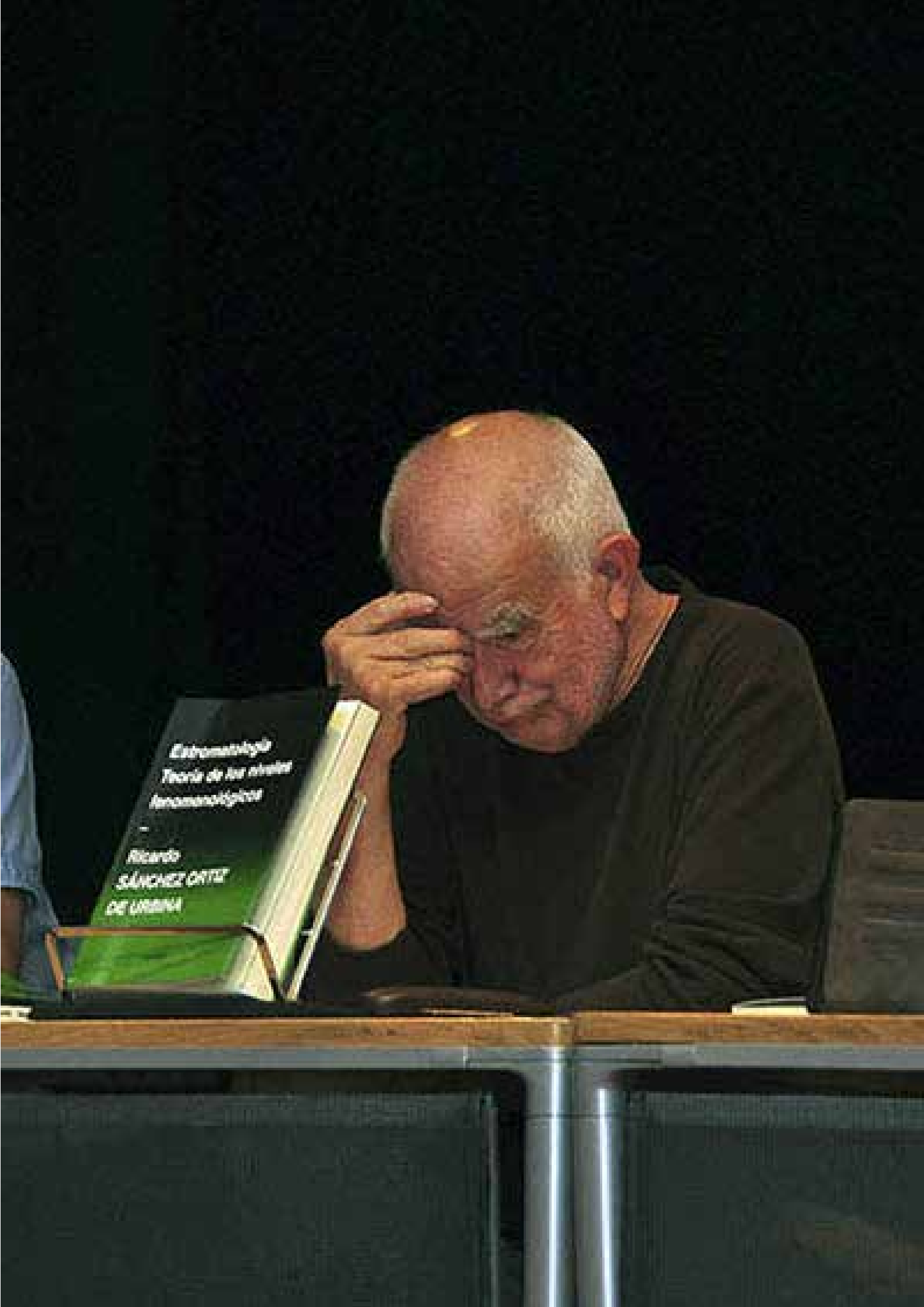
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2012), «Asediando el signo reflexivo con Hegel al fondo. Reseña sobre el *El nacimiento de las ciencias filológicas*, de Carlos Iglesias Fueyo», *Eikasía Revista de Filosofía*, mayo, 239-249.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2014), «Andamios y viaductos en la sima de la Fenomenología. Presentación del libro *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina», *Eikasía Revista de Filosofía*, julio, 19-21.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2017), «Epíclidos y excéntricas en la trayectoria filosófica de Gustavo Bueno», *Ábaco: Revista de cultura y ciencias sociales*, nº 93, diciembre, 36-52. [Número de *Ábaco* homenaje a Gustavo Bueno, con el título «El materialismo filosófico. En el primer aniversario del fallecimiento de Gustavo Bueno Martínez, 1924-2016»]
- Husserl, Edmund (1982), *Investigaciones lógicas*, [1900], Alianza, Madrid.
- Husserl, Edmund (1993), *Ideas relativas a una fenomenología pura*, [1913], Fondo de Cultura Económica, México.
- Husserl, Edmund (2004), *Meditaciones cartesianas*, [1931], Fondo de Cultura Económica, México.
- Merleau-Ponty, Maurice (1975): *Fenomenología de la percepción*, [1945], Ediciones Península, Barcelona.
- Pérez, Pelayo (2006), «El caso Simondon», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 2, enero, 1-21.
- Pérez, Pelayo (2007), «El caso Bueno», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 8, enero, 309-314.
- Pérez, Pelayo (2007), «Lo obvio», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 10, mayo, 122-134.
- Pérez, Pelayo (2007), «Lo obvio 2. El cerebro en su laberinto», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 11, julio, 2007, 253-273.
- Pérez, Pelayo (2007), «Lo obvio 3. La mente como exceso», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 13, septiembre, 2007, 253-281.
- Pérez, Pelayo (2007), «Lo obvio y 4. Caput mortuum», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 14, enero, 2007, 221-245.
- Pérez, Pelayo (2008), «Lo obvio 5. Addenda», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 16, enero, 293-313.
- Pérez, Pelayo (2008), «El Ego Trascendental a debate», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 19, julio, 225-226.
- Pérez, Pelayo (2008), «Los egos troyanos», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 21, noviembre, 1-3.
- Pérez, Pelayo (2011), «La poética del mundo», *Eikasía Revista de Filosofía*, septiembre, 291-315.
- Pérez, Pelayo (2013), «El exceso», *Eikasía Revista de Filosofía*, enero, 575-579.
- Pérez, Pelayo (2013), «El sentido haciéndose», *Eikasía Revista de Filosofía*, enero, 845-853.
- Pérez, Pelayo (2017), «Hablar/leer/escribir», *Eikasía Revista de Filosofía*, marzo, 93-99.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2009), «Del sujeto descentrado. Reflexiones en torno al materialismo fenomenológico», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 23, marzo, 1-24.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2010), «Cerebro, formación de la subjetividad y ego trascendental», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 34, septiembre, 509-530.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2016), *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispano (siglos XV-XVII)*, Editorial Verbum, Madrid.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2017), «El sujeto en la filosofía de Gustavo Bueno: socialista, imperial y trascendental», *Ábaco: Revista de cultura y ciencias sociales*, nº 93, diciembre, 54-59. [Número de *Ábaco* homenaje a Gustavo Bueno, con el título «El materialismo filosófico. En el primer aniversario del fallecimiento de Gustavo Bueno Martínez, 1924-2016»]
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2019), *Ambiguus Proteus. Valor, Exceso y Morfología*, Brumaria /Eikasía, Madrid / Oviedo.
- Pérez Jara, Javier (2008), «El Ego trascendental como Ego lógico en el materialismo filosófico», *El Catoblepas*, nº 80, octubre, página 1.
- Posada Varela, Pablo (2010), «Hipérbolo y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir "Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime" (2010)», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 34, septiembre, 439-458.
- Posada Varela, Pablo (2011), «En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir», *Eikasía Revista de Filosofía*, septiembre, 239-289.

- Posada Varela, Pablo (2013), «Marc Richir o el rigor de la transoperatividad», *Eikasía Revista de Filosofía*, enero, 9-21.
- Posada Varela, Pablo (2013), «Apuntes para una arquitectónica fenomenológica (en clave mereológica)», *Eikasía Revista de Filosofía*, enero, 203-218.
- Posada Varela, Pablo (2014), «Archifacticidad, egología e idealismo trascendental fenomenológico», *Eikasía Revista de Filosofía*, marzo, 265-284.
- Posada Varela, Pablo (2014), «Cuerpo, tiempo, alter ego. Archifacticidades y límite trascendental», *Eikasía Revista de Filosofía*, julio, 287-312.
- Richir, Marc (1990), *La crise du sens et la phénoménologie*, Millon, Grenoble.
- Richir, Marc (1992), *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Millon, Grenoble.
- Richir, Marc (2002), *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Mémoires de Annales de phénoménologie, publication de l'Association pour la Promotion de la Phénoménologie, Beauvais.
- Richir, Marc (2008), *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Millon, Grenoble.
- Richir, Marc (2011), *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Mémoires de Annales de phénoménologie, publication de l'Association pour la Promotion de la Phénoménologie, Amiens.
- Richir, Marc (2013), *La contingencia del déspota*, Brumaria, Madrid.
- Sánchez Corredera, Silverio (2004), *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*, Pentalfa, Oviedo.
- Sánchez Corredera, Silverio (2005), «Ética, Política y Moral. Un desarrollo desde las propuestas de Gustavo Bueno», en *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, Edición a cargo de Patricio Peñalver, Francisco Giménez y Enrique Ujaldón, Ediciones Libertarias, Madrid, 177-184.
- Sánchez Corredera, Silverio (2005-2008), «Para una teoría de la justicia I, II, III, IV, V y VI», *Eikasía Revista de Filosofía*, números 1, 3, 4, 7, 9 y 16: noviembre 2005, marzo 2006, mayo 2006, noviembre 2006, marzo 2007 y enero 2008, respectivamente.
- Sánchez Corredera, Silverio (2008), «Consideraciones sobre el Ego Transcendental de Urbina», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 19, julio, 2008, 227-234.
- Sánchez Corredera, Silverio (2009), «Ortiz de Urbina: Vida y obra. El problema del "ego trascendental"», *La Nueva España*, 5 de marzo de 2009.
- Sánchez Corredera, Silverio (2009), «¿Qué se filosofa hoy en España? El "Materialismo fenomenológico". Sobre la filosofía de Urbina», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 25, mayo, 1-8.
- Sánchez Corredera, Silverio (2014), «El acceso a una "realidad" más profunda. Urbina: una nueva filosofía», *La Nueva España*, Cultura nº 1055, jueves, 5 de junio de 2014, pág. 7.
- Sánchez Corredera, Silverio (2014), «Los niveles de acceso a la "realidad". Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ante una nueva filosofía», *Eikasía Revista de Filosofía*, noviembre, 101-124.
- Sánchez Corredera, Silverio (2017), «Desajustes ético-político-morales en diálogo con Gustavo Bueno», *Ábaco: Revista de cultura y ciencias sociales*, nº 93, diciembre, 152-160. [Número de *Ábaco* homenaje a Gustavo Bueno, con el título «El materialismo filosófico. En el primer aniversario del fallecimiento de Gustavo Bueno Martínez, 1924-2016»]
- Sánchez Corredera, Silverio (2017), «Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, filósofo», conferencia, jueves, 9 de noviembre de 2017, en el III Congreso sobre Pensamiento Filosófico Contemporáneo. Inédito.
- Sánchez Corredera, Silverio (2017), *Mundus*, Autoedición.
- Sánchez Corredera, Silverio (2018), *Me llamo Emma. Soy un bebé*, Caligrama Editorial.
- Sánchez Corredera, Silverio (2018), «La filosofía de la historia en Gustavo Bueno», *Berceo, Revista Riojana de Ciencias Sociales y Humanidades: Homenaje a Gustavo Bueno*, Pedro Santana Martínez (coordinador), N. 175 (2º semestre, 2018). Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, págs. 215-235. [Publicado en marzo de 2019]

Sánchez Corredera, Silverio (2018), «Jovellanos y el Universalismo», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 81, mayo-junio 2018, págs. 79-134. Especialmente el primer apartado: «Universalismo».

Sánchez Corredera, Silverio (2020), «Lectura de Ambiguus Proteus, de F. M. Pérez Herranz», *Eikasía Revista de Filosofía*, nº 93, mayo-junio 2020, págs. 351-356:

<https://www.revistadefilosofia.org/93-18.pdf>



*Estromatología
Teoría de los estados
fenomenológicos*

Ricardo
SÁNCHEZ ORTIZ
DE URBINA