

# Pelayo Pérez García, filósofo mundano: una navegación por el exceso

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 16/02/2025 • Aceptado 17/07/2025

## Resumen

Se hace un recorrido por la vida y la obra de Pelayo Pérez García, director de *Eikasía, Revista de Filosofía* en la que nos fijamos en sus diversos tránsitos: de la poesía a la filosofía, del materialismo filosófico a la fenomenología y de la mano de Ortiz de Urbina a la crítica de la fenomenología no estándar personificada en Marc Richir.

Una vida filosófica cuyas huellas podemos rastrear a través de las páginas digitales de *Eikasía* y que dan como resultado una contención de excesos en la obra de un filósofo mundano, capaz de dar ciento y raya a los cultores de la filosofía profesional.

**Palabras clave:** filosofía mundana, materialismo filosófico, fenomenología no estándar, exceso, *Eikasía, Revista de Filosofía, Bitácora*.

## Abstract

### Pelayo Pérez García, worldly philosopher: a navigation through excess

This review explores the life and work of Pelayo Pérez García, director of *Eikasía, a Journal of Philosophy*, examining his various journeys: from poetry to philosophy, from philosophical materialism to phenomenology, and from Ortiz de Urbina's work to the critique of non-standard phenomenology embodied by Marc Richir.

A philosophical life whose traces can be traced through the digital pages of *Eikasía*, resulting in a restraint of excesses in the work of a worldly philosopher, capable of giving a damn to the practitioners of professional philosophy.

**Key words:** Worldly Philosophy, Philosophical Materialism, Non-Standard Phenomenology, Excess, *Eikasía, Philosophy Journal, Logbook*.



## Pelayo Pérez García, filósofo mundano: una navegación por el exceso

Alberto Hidalgo Tuñón. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 16/02/2025 • Aceptado 17/07/2025

El pasado 30 de enero murió silenciosamente un filósofo mundano, un empedernido lector, una figura enjuta de voz profunda que abandonó la poesía para intentar descifrar la *prosa del mundo*. El joven poeta que escribió «tengo la estatura de mi muerte», como él mismo recordaba hace un año con motivo de la enigmática muerte del jovencísimo y brillantísimo filósofo Pablo Posada Varela, se decidió a investigar con todas sus energías el *sentido de la realidad* después que logró cicatrizar «la herida» de su sangrante subjetividad y estabilizar su emotividad tras encontrar en Isabel su «alma gemela». Cuando los muertos empiezan a ocupar más espacio que los vivos en nuestras vidas hace su aparición, como dice Lacan, la *pulsión de la muerte propia*, que suele culminar con la pérdida de lo que fuimos. Ha muerto, así pues, un admirador de Lacan, cuyo instituyente simbólico, la Muerte, jamás pudo superar, un seguidor anónimo de Gustavo Bueno en cuya estela coincidimos como hijos del 68 que fuimos, un corresponsal infatigable residente en Oviedo que se ganó la vida procesando marcadores tumorales, pero que dedicaba su tiempo a poner en duda lo obvio mediante argumentos que sacaba de sus incesantes e incisivas lecturas de libros de filosofía, una afición que le llevó a un nivel de reflexión que le permitía confrontar de igual a igual y hasta dar ciento y raya a los que nos dedicamos profesionalmente a ella.

Cuando en 1976 se legalizó la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF) se dio cabida a todos los interesados en ella y para rubricarlo Gustavo Bueno disertó sobre la distinción kantiana entre «filosofía mundana» y «filosofía académica», insistiendo en que al filósofo mundano le correspondía la *legislación de la razón* mientras el «artista de la razón», el filósofo académico, era un mero ilustrador, es decir, un empleado a sueldo dedicado a sacar brillo a lo que el legislador dictaba. Tal concepción impulsó a muchos a inscribirse en la sociedad creyendo que se trataba de un nuevo partido político que

aprovechaba la laxitud de la nueva ley de asociaciones. Pelayo, que había tenido que abandonar la carrera de Filosofía y Letras para trabajar, pronto entendió que defender el honor de la razón no era cuestión de partidos, pero necesitaba organizarse como una comunidad de amantes del saber y se ligó desde entonces al *materialismo filosófico* como horizonte. Ese talante investigador es lo que le llevó a enrolarse en múltiples navegaciones efímeras en las que participó activamente y a colaborar activamente en los trabajos de la SAF en mi época de presidente y más intensamente en las iniciativas editoriales de Román García. Es interesante destacar su incisiva ironía contra los profesores cuando para hacernos entender por el gran público renunciábamos al rigor, vulgarizando la expresión de los contenidos. Más que la información le interesaba la exquisitez en la expresión y siempre le pareció una chabacanería renunciar a la calidad en favor de la cantidad o preferir las ventas a la excelencia.

¿Cómo consiguió un filósofo mundano autodidacta como Pelayo Pérez alcanzar la excelencia? No voy a recordar aquí el incesante esfuerzo de lector que le llevó a desentrañar una inmensa bibliografía filosófica. En su estado de *WhatsApp* ha mantenido durante muchos años a un solitario lector de libros y periódicos en un cafetín tradicional de amplias cristaleras como imagen real de su principal actividad. Esta autorrepresentación simbólica de su *alter-ego* de marcado sabor parisino materializa hasta qué punto Pelayo estaba convencido de que la *comprensión lectora* era la clave de bóveda del conocimiento. El seminario de lectura que mantenía semanalmente con varios compañeros (Marcos, Genicio, Emilio, Silverio, etc.) hasta que fue hospitalizado demuestra su convicción de que la *competencia lectora* es la principal actividad humana de capacitación filosófica, en la medida en que permite a cada persona individualmente ponerse en relación con la sociedad y con la historia misma de la especie. Recuerdo la disciplina a que nos sometimos para plasmar en cuatro contribuciones breves, un planteamiento y tres puntos de vista diferentes, en una página que publicamos durante dos años en *El Comercio*, bajo el título genérico de El Prisma Crítico. La búsqueda de la originalidad a través de la *diferencia* le vinculaba subterráneamente con la cultura francesa de los Deleuze y los Derrida, cuya estela trataba de seguir sin perder los fulcros que le obligaban a permanecer anclado en el materialismo filosófico.

Pero en esta despedida escrita quiero referirme brevemente a lo más idiosincrásico de su singladura filosófica que quedó plasmado en su vinculación con el proyecto de la revista *Eikasía* de la que formó parte desde el número 1 y de la que llegó a ser director hasta el número 125 que apareció el mismo mes en el que se produjo su fugaz y escueto fallecimiento.

Como agitador racionalista Pelayo Pérez ejercía de filósofo mundano en la ciudad de Oviedo, en la que, con demasiada frecuencia, tenía que sacar a relucir su capacidad dialéctica en defensa de provocador filósofo académico de la ciudad, Gustavo Bueno, del que muchos le consideraban seguidor, pues frecuentaba sus círculos. En este sentido me parece muy relevante su contribución al Congreso de Murcia en septiembre de 2003, titulado *Filosofía y Cuerpo*, que pretendía suscitar *Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno* y que, sin pretenderlo, acabó provocando una especie de cisma o bifurcación del materialismo filosófico en torno a dos cuestiones: 1) el estatuto ontológico del *Ego trascendental* y 2) el andamiaje gnoseológico requerido para operar filosóficamente la *experiencia de pensar* con el par de ida y vuelta *regressus-progressus*. A los que aceptamos el reto de una gnoseología basada en los avances materiales de las ciencias y no sólo en la organización administrativa de las mismas y las luchas burocráticas de los gremios, nos parecía que el fracaso idealista de Husserl era paradigmático y digno de una revisión en profundidad. Mantener el *Ego trascendental* como clave de bóveda de toda estructura eidética ¿no implicaba renunciar al contacto corporal con la materia misma? La contribución de Pelayo, a instancias de Patricio Peñalver se titulaba «El cuerpo como argumento» y en ese texto plantea (me parece) el núcleo de su personal singladura y de sus dudas filosóficas:

¿Y el Espíritu, el Sujeto que hace y conoce, que habla y lee, que trabaja, que transmite leyes y normas, que vive, se reproduce y muere, el sujeto corpóreo, en fin, qué lugar tiene aquí, si es que tiene alguno más allá del rótulo *Ego Trascendental* que parece succionarlo como el gran Atractor universal, cuando no negarlo? [Pérez García, 2005: 110]

El artículo de Pelayo formaba parte de los encuadrados bajo el rótulo de «Ontología y Gnoseología», junto a los de Ricardo S. Ortiz de Urbina, Fernando Pérez Herranz, Agustín Serrano de Haro, Íñigo Ongay, Emilio González y el mío propio. Pues bien,

justamente el planteamiento de Urbina en aquel congreso que recordaba la distinción entre *Innenleib* y *Aussenleib*, cuerpo interno y cuerpo externo, contra la tradicional simplificación platónica del «alma» y «cuerpo» fue la grieta por donde se produjo la escisión entre el materialismo filosófico tradicional y el materialismo fenomenológico.

No voy a recordar aquí los encendidos debates que se suscitaron en las comidas con Agustín Serrano, ni las desabridas descalificaciones que Bueno hizo en las cenas sobre respetables colegas, pero es obvio que las preocupaciones del interrogante de Pelayo, le obligaban a seguir profundizando en los planteamientos fenomenológicos de Husserl y de Merleau Ponty. Y eso hizo, cuando en agosto de 2005 comenzó una nueva singladura, cuya *Bitácora* o cuaderno de navegación comenzó a publicarse en el número 1 de *Eikasía* con la intención de «mantener una sección que recoja las ideas generales y los fenómenos actuales, así como las morfologías y tendencias que configuran el mundo junto con las reflexiones que al respecto nos resulten más destacadas» (García Pérez, 2006a). Obsérvese bien el giro que se produce entre 2003 —en el que mediante una espléndida exégesis de *La Estrella de la Redención*, editada por el fenomenólogo Miguel García-Baró, contrapone el anonadamiento del propio cuerpo a la recuperación trinitaria del mismo que hace Gustavo Bueno a través de los tres géneros de materialidad ( $M_1$ ,  $M_2$  y  $M_3$ )— y la navegación que emprende en 2005 a través del confuso océano del presente con dos únicas referencias: el único aquí seguro que consiste en «el cero absoluto cenestésico, el cero de energía», que resulta, según Husserl, tras ejercitar la *epochê* y el hecho artístico proclamado por Paul Klee, según el cual «los objetos me perciben».

Podemos seguir la evolución espiritual de Pelayo, si nos molestamos en leer este cuaderno de navegación, cuyos capítulos fueron publicados con pocas excepciones cada dos meses en los 19 primeros números de la revista *Eikasía*. Es en este discurso encadenado, donde podemos encontrar la peculiar forma en la que Pelayo fue configurando un *pensamiento propio*, vinculado al materialismo histórico en su crítica radical al capitalismo, a la miseria simbólica del presente que denuncia Bernard Stiegler, al peculiar proceso de hominización diagnosticado por G. Simondon, después criticado por «naturalista» desde la *estromatología* de Urbina, de la razón que todavía le asiste al Heidegger que reprocha a la ciencia su carencia de «pensar» (*Denken*) o, en la misma senda, a la *esferología* de Sloterdijk que le permite recobrar un escepticismo

cínico desde el que seguir navegando en la compañía de sus amigos, la comunidad de singulares que le habían permitido volver a encontrarse con la filosofía. Como confiesa paladinamente en la entrega séptima dedicada a *sus amigos*:

Si inicié este discurso desde una posición subjetiva, «sentimental», incluso desde una ingenua valoración de las personas y los grupos implicados que me afectan, no quería que mis afecciones al respecto quedaran subsumidas por las nuevas solicitaciones en las que me encuentro. Por otra parte, ahora hace un año que comencé a escribir en esta *Revista* que tiene para mí inevitablemente connotaciones personales que no puedo ni debo eludir, precisamente porque es a partir de ellas que puedo analizarlas, situarlas, ensartarlas en ese *movimiento topológico* del que hablo y que como tal, efectivamente, supera ineluctablemente mi «individualidad», mis pareceres, mis sentimientos, pero de un modo tal, paradójicamente, que ese *topos* y su devenir «me rescata», y me convierte en un ser singular, en la parte individual de ese conjunto en marcha al que pertenezco. Así pues, esta *Revista* y, en mi caso, estas *Bitácoras*, no son sino el nombre de un movimiento mayor que atraviesa el fenómeno de su existencia en red, que implica a otros muchos colaboradores, a algunos pocos impulsores, que cobra realidad en este «paso al acto» en el que estamos comprometidos y que al hacerlo repercute en nosotros mismos, se extiende y nos configura. [García Pérez, 2006b: 171]

Precisamente en la Bitácora 8, con motivo de la publicación de *El pensamiento Alicia*, escribe Pelayo «El caso Bueno», en el que, tras desdeñar las reacciones viscerales y localistas, distingue entre Gustavo Bueno como personaje y su doctrina, el materialismo filosófico, una variante de los materialistas franceses de la época, como el de Deleuze y Guattari, a los que enmarca todavía en el marxismo sin negar su filiación bergsoniana. Al comparar el devenir de Bueno en manos de las editoriales en busca de audiencias y ganancias con el de otros críticos del presente como Sloterdijk con su *eurotaoísmo*, se nota una cierta desafección por haberse dejado engullir por la «ceremonia antropofágica» de los medios. Con todo y con eso sigue preguntándose:

¿Por qué Bueno es ninguneado en la prensa liberal no por este o el otro libro, sino desde hace una docena de años? ¿Por qué la Academia, que no hace, salvo excepciones, sino traducir y comentar a autores foráneos consagrados, y en muchos casos inferiores a Bueno, silencia no ya a Bueno sino al «materialismo filosófico», incluso y sobre todo para pensar «contra» el propio materialismo filosófico, único modo de «filosofar» verdadero por cierto? ¿Por qué es voceado por la prensa de «derechas», que fabrica un Bueno inexistente, el portavoz áulico de su cínica conciencia? [Pérez García, 2007a: 310]

Ahora bien, el distanciamiento con respecto a Bueno, al que sigue respetando como maestro de filosofía y al que le debe sus orientaciones fundamentales, se inició, como señalamos antes entre el congreso de Murcia en 2003 y la publicación de *Eikasía*, como estrategia colectiva destinada a conservar el materialismo filosófico sin anatemas, con espíritu crítico, pero alejado de ortodoxias doctrinales y cierres dogmáticos, lo que permite a Pelayo desarrollar un *pensamiento propio*. En efecto, mientras a 2003 critica a Rosenzweig que haya saltado por encima de Hegel y sus anclajes marxistas y de sus estudios de medicina sobre el cuerpo humano para alcanzar mediante la revelación judaica de la estrella de David la salvación de la nada de este mundo por el amor, apelando a que «los tres géneros de materialidad y su negatividad, que no su Nada, son sus determinantes extremos esférico-parabólicos: Materia», en 2005, mediante la exégesis de un texto de Paul Virilio, debe regresar al célebre texto de Husserl *La tierra no se mueve*, a la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, al objeto de poder responder a la pregunta filosófica sobre el *vínculo entre la temporalización y la construcción de la propia subjetividad* como intersubjetividad para poder entender la aceleración actual del progreso científico técnico debido a la conducta del *sujeto operatorio corpóreo*, que, sin embargo, cada vez se externaliza más a través de sus prótesis como la misión espacial del Discovery pone de manifiesto. Pero ahora, en lugar de apelar a la ontología de los géneros de materialidad, Pelayo busca refugio en una nueva relación entre fenomenología y materialismo filosófico, que permite reordenar las nuevas tecnologías, no ya en torno a un *Ego centralizador inmóvil* como busca Virilio, sino a un *ego-descentrador* que intenta superar la pregunta habitual: «¿qué hay en la conciencia del instante, de la intensidad del ser-aquí?».

Mientras en 2003 elude la cuestión del Ego trascendental criticando la exaltación del ateísmo teológico de Rosenzweig (en honor a Patricio Peñalver) como la «huida hacia el Desierto donde la Voz incorpórea se confunde con lo que en verdad es: el Eco de la historia sagrada de un pueblo sin historia» e interpreta que el materialismo filosófico «nos pone ante el Cuerpo ( $M_1$ ,  $M_2$  y  $M_3$ ) trinitario que somete a las ilusiones trascendentales kantianas a la dialéctica de su materialidad, la que el pluralismo nos muestra como condición de una Materia ( $M$ ) in-determinada que se construye, se destruye y se reconstruye, transformándose, en y por esa condición plural, en ( $M_i$ ): el

Mundo determinado y corpóreo» (cf. Pérez García, 2005: 113<sup>1</sup>), en 2005 el materialismo filosófico arranca de la siguiente cita de Husserl:

Estamos propiamente ante el gran problema del sentido legítimo de una ciencia universal y puramente física de la Naturaleza, de una ciencia astronómico-física sosteniéndose en la infinitud astronómica en el sentido de nuestra física de los tiempos modernos y con los problemas de una ciencia de la infinitud interna, de la infinitud del continuo, de la materia desatomizada. En esta ciencia de la infinitud de la totalidad de la Naturaleza, se considera de ordinario que las carnes no son más que cuerpos accidentalmente singularizados, que podrían pues de manera concebible ser enteramente suprimidos y que, por consecuencia, una naturaleza es posible sin organismos, sin animales, sin hombres. [Husserl, cit. en Pérez García, 2005: 6]<sup>2</sup>

Para Pelayo Pérez el materialismo filosófico es policéntrico, porque consiste en una crítica incesante de la obviedad. No en vano una cuarta parte de sus *Bitácoras* llevan como título: *lo obvio*. Las cuestiones planteadas por Husserl a propósito de la *epochê*, o *puesta entre paréntesis de las evidencias del mundo natural* reciben un tratamiento plurívoco gracias a la categorización de lo obvio, comenzando por un problema que le preocupó toda la vida, a saber, la relación de mi subjetividad, de mi yo con las realidades físicas materiales que resisten en su *obviedad irrebasable*.

Pero el cerebro siempre es, en primera instancia, el cerebro ajeno, el observable: el cerebro puesto ahí, sobre la mesa de disección, en las imágenes *in vivo*, tridimensionales, de una resonancia magnética, en las imágenes que manifiestan su actividad, ya sea en la gammagrafía computerizada, ya sea mediante un TAC o por la emisión de positrones, e incluso las trazas marcadas por el ECC. Naturalmente, también accedemos hoy día a los conocimientos que se derivan de los análisis moleculares, bioquímicos y genéticos, etc... Así pues, disponemos a un nivel divulgativo, de un amplio e incesante flujo, tanto de imágenes como de descripciones; de donde que no sea ni difícil ni extraño el reconocer funciones, estructuras, partes átomas, redes, y toda la cartografía del cerebro. [Pérez García, 2007b: 254]<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Aunque las Jornadas sobre Filosofía y Cuerpo se celebraron en 2003, las actas y los materiales reelaborados se publicaría en 2005 (Peñalver *et al.*, 2005).

<sup>2</sup> V. también la última edición del texto de Husserl (2006) que Pelayo también usó junto con las notas de Virilio (1988).

<sup>3</sup> Más allá de la traumática experiencia personal a la que aludo en el texto Pelayo discute con Jean Changeux (1983), Catherine Malabou (2004), Damásio (1994), J. Fodor (1987), y tiene en cuenta artículos de investigación como el de Moscovitch (1992).

Por mucho que Descartes esté equivocado al separar mente (pensamiento) y cerebro (extensión), los críticos siguen considerando obvia, evidente, la existencia de la mente como una realidad aparte de la que no disponemos más que de esas trazas mudas que nos da el electroencefalograma. Pelayo seguiría considerando mero escapismo científico seguir intentado arrinconar la conciencia en los misteriosos enlaces covalentes de la mecánica cuántica.

El problema que creen encontrar no es otro que el de la «mente» y la solución no puede venir sino dada por el conocimiento de aquel. Sin embargo, se pide el principio y, en cualquier caso, mente y cerebro no es que sean dos entidades diferentes relacionadas entre sí, es que son lo mismo: bien un producto del sistema nervioso central, bien un epifenómeno de la red neuronal, bien un resultado emergente de la relación operatoria con «el mundo». [Pérez García, 2007b: 263]

Recuerdo el impacto que le produjo contemplar su propio cerebro en funcionamiento mediante la gammagrafía computerizada a la que tuvo acceso y que suscitó en él acerbas críticas a las tesis de sir John Eccles. Perplejo al ver su cerebro desdoblado sin poder reconocer en las trazas de la pantalla ninguno de los significados y emociones de las que era consciente, Pelayo sólo veía una escapatoria del laberinto en los análisis husserlianos sobre el tiempo. Pero entre el Husserl de *la conciencia interna del tiempo* y el Bergson de *Materia y memoria* en 2007 Pelayo seguía todavía acogándose al materialismo de Deleuze:

De hecho, Deleuze postulaba una subjetividad inmanente y es «desde ahí», y no a la inversa, que indica el «viaje» a realizar al cerebro. Pero no se olvida del hojaldrado que suponía las «mil mesetas» que habría [de] recorrer, lo cual rompe con el dualismo mente-cerebro, por un lado, y con el materialismo monista que es el anverso del espiritualismo reductor. Por tanto, la crítica al «evolucionismo» lo es en el sentido del diseño teleológico implícito, que tendría su culminación en la maquinaria perfecta del cerebro humano por supuesto. [Pérez García, 2007b: 264-265]

No voy a negar que, por aquellas fechas, antes de entregarse a la lectura minuciosa de Richir de la mano de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Pelayo abrigaba la esperanza de encontrar una salida al atolladero mente/cerebro mediante una alianza materialista entre Bueno y Badiou, pero que con motivo del congreso de la SAF sobre Hegel le salió al encuentro el libro de Bartra que Fernando Pérez Herranz nos vendió con entusiasta

vehemencia<sup>4</sup>. Las nuevas lecturas que aluden a la influencia social de las instituciones simbólicas, le llevan a replantear su problema en estos términos:

¿Cómo los individuos orgánicos desarrollados, incorporan esas mismas actividades biológicas de supervivencia en figuras inexistentes, como las *instituciones simbólicas*, así como la comunidad que implica, las normas que suponen y el lenguaje doblemente articulado que exigen? O dicho de otro modo, ¿cómo determinados seres vivientes pueden dar el paso desde su *desencarnación* etológica para construir el cuerpo antropológico que los diferencia, y donde aquella se incorpora, como conducta normada, en el *corpus* social hasta entonces inexistente? [Pérez García, 2007c: 264]

Si Virilio, vinculado a Derrida, amigo de Guattari, afronta la crítica de la «velocidad de las transmisiones de información», el culto del automóvil, el envejecimiento prematuro de la juventud, los cambios acelerados de las morfologías sociológicas y el predominio de las nuevas tecnologías, como hemos indicado, a partir de esa fecha a la que él mismo alude en este artículo que comentamos, el alunizaje del Apolo XIII, el punto de vista de los antropólogos como Bartra que se remonta al hacha de sílex y alcanza a los últimos desarrollos de la IA, tampoco superan el dualismo congénito en los planteamientos no dialécticos.

Recuerdo este momento, porque es el punto de articulación que le permite a Pelayo enlazar los planteamientos del materialismo filosófico con los de Marc Richir del siguiente modo:

Una «institución simbólica» como la religión o los mitos tiene en Gustavo Bueno un tratamiento luminoso de todo su proceso estructural y dialéctico, que no podemos desarrollar aquí, en su «teoría de la religión», pero de la cual destacaremos el momento «sublime», es decir el de la relación *numinosa* que el hombre primitivo mantiene con los animales de su entorno y que desborda las relaciones etológicas, precisamente por este componente «excesivo»: lo sublime proviene del espanto, de lo horrible, del terror y del abismo que, por ende, se abre ante nosotros. Todo lo cual ha

---

<sup>4</sup> Me refiero naturalmente al Congreso *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel, 200 Años después, organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF) los días 28, 29 y 30 de septiembre de 2007, cuyas actas fueron publicadas por Eikasía (García Fernández, 2008), en el que Fernando Pérez Herranz presentó la ponencia: «Hegel y el Cerebro: “El espíritu es un hueso”» (*ibidem*: 73-150) y en el que se cita con profusión a R. Bartra (2006). Su tesis del cerebro como sistema abierto que se adapta con rapidez a los flujos culturales cambiantes del entorno atraerá la atención de Pelayo inmediatamente en conexión con Leroi-Gourhan y Hegel. La edición electrónica de estas jornadas se publicó como número especial de la revista *Eikasía* (2007).

sido mostrado por Kant, como se sabe, al analizar la Idea de lo Sublime, a partir de la cual Marc Richir desarrolla la temática de la «institución simbólica» con una riqueza, y en complementariedad con los trabajos al efecto de Bueno, sorprendentes y sumamente fértiles, precisamente desplegando, en su ensayo *Du sublime en politique*, el concepto de «instituyente simbólico» como el gran *Autre*, la Muerte, fundamento de la estructura teológico-política, que muestra espléndidamente en su análisis de la Revolución francesa y el Terror, fuente de una «nueva religión», según Michelet. [*Ib.*: 265]<sup>5</sup>

El «exceso», al que Pelayo dedicará el resto de sus *Bitácoras* en *Eikasía*, le llevará a regresar desde el instituyente simbólico final (*caput mortem*) a los principios de su navegación al que dedica la *Bitácora* del número 18 sobre la generación del 68 a la que ambos pertenecemos y con cuyos análisis en primera, segunda y tercera persona coincido (Pérez García, 2008a). Pero, a partir de entonces se convierte en la sombra viviente de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, nacido también en 1932 como el deleuziano Virilio, cuyos referentes fenomenológicos mentados abandona para seguir la senda de la *Estromatología* en 2014, del *Orden oculto* de 2021 hasta este final provisional *Por amor al Arte* de 2024, y a quien acompañará en sus encuentros con Richir en los seminarios de verano en La Rochegiron hasta que aquel falleció. Frente al dualismo cartesiano que practican los materialismos de corte analítico, bien por la

<sup>5</sup> A partir de este texto, inicia Pelayo una profunda reflexión sobre el «exceso», que le lleva a vincular o anudar de una manera original al recién descubierto Marc Richir (1993) *Le corps: essais sur l'intériorité*, libro agotado que le presta Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, a quien agradece efusivamente su amistad y la literatura fenomenológica que le descubre en la nota 10, con el resto de sus preocupaciones pero cuya importancia glosa en la nota 17, que reproduzco: «Véase el inmenso estudio que realizara este casi desconocido filósofo belga, respecto a lo sublime en política, donde despliega radicalmente su análisis fenomenológico de la cuestión simbólica y política aquí insinuada, en Marc Richir, *Du sublime en politique*, ed. Payot, 1991. Y para un estudio más detallado de su filosofía de lo simbólico, *Phénoménologie et institution symbolique*, J. Millon, 1988. Richir establece en este ensayo magistral un vínculo entre las instituciones simbólicas y el “instituyente simbólico”: la muerte y, en este sentido, articula su estudio, críticamente sin duda, con la tríada lacaniana (lo imaginario, lo simbólico y lo real), donde como se sabe, el Gran Amo, la Muerte, mueve todos los hilos de esta estructura que, como el propio Lacan decía, no es estructuralista, sino dialéctica, de raíz hegeliana como se sabe. Pero lo que nos deja ver es la insuficiencia de la “estructura” racional-externa del planteamiento de Bartra en su intento de superar el dualismo epistemológico, pues que la pregunta por el “constituyente simbólico”, si no es el cerebro, si no lo puede ser, puede remitirnos al exocerebro, salvo que esta sea una manera de nombrar, precisamente, a la mente. Los análisis sobre teología-política y las instituciones simbólicas de Marc Richir, partiendo del Terror de la Revolución como remoción fenomenológica radical, merecen por sí solos un trabajo intenso y detenido, pero para nuestro interés en este momento, es una fuente inagotable de inspiración, que además articula la “teoría del sujeto escindido” de Badiou/Lacan, con el planteamiento que estamos intentando exponer, el cual, por otra parte, encaja, no sin remodelaciones importantes, con el materialismo filosófico como venimos sugiriendo, pero abriendo nuevas vías de acceso y de extensión del mismo por otra parte» (Pérez García, 2007c: 279).

vía de los neurocientíficos, bien por la vía de los filósofos de la mente que acaban reduciendo el sujeto operatorio a un programa informática de la inteligencia artificial, Pelayo se rebela apelando al *exceso* como vía de escape:

Llegados aquí, la pregunta entonces es la siguiente, ¿cómo los cerebros particulares, y sus mundos, pueden alcanzar el conocimiento de los universales?

Y ahora es cuando el exceso va cobrando sentido, pues no otro es su destino. Así pues, frente a los individuos particulares y sus cuerpos efímeros, mortales, el «sujeto de la verdad» se manifiesta como *singularidad*, y cuyo nombre es la mente. [Pérez García, 2007c: 281]<sup>6</sup>

Pero ¿qué entiende Pelayo por «exceso», que es la categoría que le sirve de vía de escape y al mismo tiempo de plataforma para criticar desde ahí, *urbi et orbi*, a todas las posiciones ontológicas, gnoseológicas y antropológicas que desmayan o claudican ante *lo obvio*? Después de haber concluido las críticas sobre lo obvio en las *Bitácoras* de los números 10, 11, 13 y 14, se ve obligado a escribir dos *addenda* más en los números 16 y 17, en los que trata de perfilar su propia posición *materialista* en relación a la obra sistemática de Alain Badiou, defensor de un *materialismo democrático* y de Fernando Pérez Herranz que adopta como propia la idea de «acontecimiento» emparejada con la de «ser», ambos referidos a los *contextos sociales*, en que se desenvuelven los *sujetos humanos*:

La mente no existe sin el cerebro, como el espacio no existe sin el tiempo; pero la mente es inconmensurable con el cerebro. La relación intrínseca entre una y otro justifica precisamente la psicología, la etología y la neurofisiología. Esta inconmensurabilidad es la que recoge el término usado anteriormente aquí por nosotros, de *exceso*, que remite a la Materia Ontológico General, a su «exceso», es decir al desbordamiento del Mundo (*M<sub>i</sub>*) necesariamente por *M*, pues es ese «exceso», ese desbordamiento del mundo determinado el que «justifica» y fundamenta ontológicamente el proceso anamórfico del propio Mundo, en cuanto sistema de relaciones finito. Pero eso es justamente

<sup>6</sup> «Esta es una primera constatación, y lo es de una experiencia común, sabida, sentida, palpable, neta, pero no por ello “pensada”, detenida, cercada en sí misma. Es la que mienta a este cuerpo del cual yo mismo nunca tengo noticia completa ni la tendré jamás. Un cuerpo del cual solo veo partes, y partes externas, formas que provienen de otras partes, esbozos de lados, de contornos y sensaciones, sonidos, crujidos, dolores, vibraciones, movimientos de toda una “espesura” interior que este volumen contiene, volumen que solo indirectamente capto, a través de la experiencia táctil o, como es “natural”, mediante la percepción del otro, de los otros cuerpos.

Muevo los dedos mientras escribo, me siento sentado, y me doy cuenta de estar fijándome en la pantalla del ordenador, en donde leo lo que voy escribiendo», Pérez García (2013a: 575-576).

lo que es porque «existe» una entidad ontológica infinita e indeterminada que explica no la emergencia del Mundo, sino su realidad co-determinante, precisamente sustentada en la relación *partes extra partes* propia de esa Materia infinita e indeterminada. [Pérez García, 2008b: 300-301]

¿Es el exceso la forma operatoria que tiene Pelayo para entender el concepto buenista de Materia Ontológico General (*M*) para no enclaustrarla en una pura negatividad? ¿Es el referente nostálgico que le permite sostener la duda hiperbólica o la exigente *epochê* husserliana para no ceder al *naturalismo de lo obvio*, que nos acecha por doquier? O simplemente ¿es el *exceso* la experiencia que acompaña siempre a mi cuerpo en el sentido espinosista de que «nadie sabe lo que puede un cuerpo»?

Tengo para mí que, aunque Pelayo había experimentado personalmente el exceso durante las *crisis* que le llevaban a multiplicar su yo en múltiples otros, sólo llegó a categorizarlo filosóficamente cuando profundizó en la fenomenología de Marc Richir de la mano de Pablo Posada Varela, a quien por cierto dedica su visión última sobre el exceso, que apareció en el número 47 de *Eikasía*, cuando ya, siguiendo a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, comenzó a describir su propio descentramiento en un «texto nuclear» de sabor richiriano titulado «El sentido haciéndose», en el que cuenta con pelos y señales su evolución intelectual en el siglo XXI, mostrando, eso sí, una altura intelectual y una capacidad de abstracción y distanciamiento que se revela desde el primer párrafo que reproduzco aquí como homenaje y con la invitación a leerlo en toda su integridad:

Nuestras palabras tienen un recorrido que las excede. Recuperarlo no es una cuestión que se reduzca a la memoria, aunque tengamos, ineluctablemente, que recurrir a ella. Quisiéramos que quien nos lea sobrepasara las anécdotas, las referencias inexcusables, las fechas incluso. Nosotros mismos, si nos limitáramos a estos signos, no interpretaríamos sino las andanzas de un sujeto particular, en este caso quien esto escribe y sus relaciones con otros sujetos implicados en círculos de intereses y amistad que habrían *colisionado* con otro grupo o círculo afín, produciéndose así y por ello una difracción. Esta mirada cae en el torbellino subjetivante que las objetivaciones, más o menos sociológicas, pretenderían neutralizar, dando acaso una interpretación adecuada a las tensiones propias intergeneracionales o de la dinámica inherente a toda «escuela». Sin duda estos tensores actúan en todos y cada uno de nosotros, tensores invisibles que sostienen o impelen los movimientos del pensar en estos espacios y que, en muchos casos, superan a los componentes de los mismos, que muestran comportamientos excesivamente sectarios o personalistas, pero que no dejan de responder

a los cambios socio-históricos, a las transformaciones que el tiempo causa y para los cuales acaso el modelo o la «matriz» en las que nos desenvolvíamos carece de la flexibilidad o de la capacidad de acogida de estos cambios, de estas encrucijadas y bloqueos. [Pérez García, 2017b: 845]

El filósofo mundano Pelayo Pérez, explorador infatigable de los recovecos del simbolismo, pudo alcanzar la serenidad gracias a su experiencia viva y continuada del *exceso en su propio cuerpo*:

Esta es una primera constatación, y lo es de una experiencia común, sabida, sentida, palpable, neta, pero no por ello «pensada», detenida, cercada en sí misma. Es la que mienta a este cuerpo del cual yo mismo nunca tengo noticia completa ni la tendré jamás. Un cuerpo del cual solo veo partes, y partes externas, formas que provienen de otras partes, esbozos de lados, de contornos y sensaciones, sonidos, crujidos, dolores, vibraciones, movimientos de toda una «espesura» interior que este volumen contiene, volumen que solo indirectamente capto, a través de la experiencia táctil o, como es «natural», mediante la percepción del otro, de los otros cuerpos.

Muevo los dedos mientras escribo, me siento sentado, y me doy cuenta de estar fijándome en la pantalla del ordenador, en donde leo lo que voy escribiendo.

Y entonces el *exceso* se convierte en una sensación que me paraliza. Siento el *exceso* como propio, tanto que incluso estaría dispuesto a decir que *yo mismo soy ese exceso*. Me detengo. Es demasiado fácil deslizarse hacia la psicología, hacia los sentimientos, hacia la *experiencia subjetiva de este exceso*, el cual, por cierto, parece haber desaparecido en tanto en cuanto no sólo lo he nombrado, sino que lo he neutralizado al continuar escribiendo, y es este deslizamiento justamente el que debo neutralizar, al que debo oponerme. Entonces, debo dejar de escribir. Este *exceso*, su sorpresa, la inestabilidad que provoca, su intermitencia, su *resonancia*, ¿no tienen en la escritura su acogimiento, su levedad, el suelo estabilizador de su aparecer mismo? [Pérez García, 2013a: 575-576]<sup>7</sup>

¿Y acaso el lector empedernido que fue Pelayo Pérez no experimentó el exceso que resumaban los textos de los otros? ¿Y no es ese exceso plasmado en la escritura el aroma que nos queda?

---

<sup>7</sup> Este artículo («El exceso») se incluyó en un número monográfico de *Eikasía* dedicado a Marc Richir, coordinado por Pablo Posada Varela y en el que Pelayo introdujo dos colaboraciones, una en el Capítulo VII sobre «Cuerpo y afectividad» y otra en el capítulo XIII, titulado «Encuentros con el pensamiento de Marc Richir», en el que narra su testimonio personal al respecto y cuya lectura me parece imprescindible para entender la evolución filosófica del amigo Pelayo (v. Pérez García, 2013a y 2013b; Posada Varela, 2013).

El último escrito sistemático de Pelayo Pérez aparecido en 2023 está dedicado a confrontar los excesos eidéticos de Gustavo Bueno con los excesos fenomenológicos de Marc Richir. En el tanatorio en el que fuimos a despedirle sus amigos, Luis Álvarez Falcón nos dijo que cuando quería localizar una cita exacta de la obra de Richir acudía por teléfono a Pelayo, quien le respondía con prontitud y precisión, lo que le convertía en el mejor conocedor de la obra del pensador belga. Dado que yo puedo decir lo mismo acerca de su dominio de la obra de Gustavo Bueno, no está de más recordar aquí por qué Pelayo consideraba a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina el amigo que podía salvarnos de las zozobras de los excesos del materialismo filosófico y de la fenomenología:

Llegados a este punto, resumiremos los términos de la oposición entre ambos filósofos:

- 1) Fenómeno en cuanto fenómeno *versus* fenómeno de.
- 2) Pesimismo y escepticismo científico *versus* optimismo y conservadurismo científico ( la química como ciencia central).
- 3) Dimensiones de lo real *versus* géneros de materialidad.
- 4) Posibles síntesis sin identidad *versus* verdad como identidad sintética.
- 5) Las ciencias naturales como límite de las ciencias humanas *versus* las ciencias humanas como límite de las ciencias naturales.
- 6) Fenomenologismo *versus* eidetismo.

Tras esta exposición, cabe preguntar si hay alguna posibilidad de reconciliación entre ambos filósofos, pues hemos visto como en la «representación» se oponen y divergen de forma destacada. Y esa reconciliación la encontramos, volviendo al inicio de este escrito, precisamente en la obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, el cual y pese a su crítica, o quizás por ella misma, construye una vía renovada por medio de la cual podemos aunar las aportaciones de ambos filósofos, eludiendo precisamente el reduccionismo «fenomenologista» en uno y el «eidetismo» en el otro. Y recorriendo por esa vía una posibilidad de análisis fenomenológico materialista que contemple las ciencias, y las técnicas, en su hacer; pues como le contestó el propio Urbina a Richir, en su seminario del sur de Francia, ante sus reticencias explícitas sobre la ciencia: «Todo eso está muy bien, pero las ciencias funcionan».

El pesimismo de Richir (véase la introducción a *Phénoménologie en esquisses*, todo un manifiesto y declaración del desencanto ante el panorama post-moderno y neoliberal del momento), no sin razones objetivas, encuentra, empero, su contrapunto en la filosofía de Bueno y en la fenomenología de Sánchez Ortiz de Urbina, pues la reconciliación entre Richir y Bueno, no puede concluir sino en esta optimista mirada crítica sobre la realidad y su complejidad inagotable.

Este breve escrito adolece, precisamente, de su brevedad; la cual, lejos de ser una virtud, manifiesta un prudencial cuidado respecto de la cuestión planteada. [Pérez García, 2023: 188]

## Bibliografía

- Bartra, Roger (2006), *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*. Valencia, Pre-Textos.
- Changeux, Jean (1983), *L'homme neuronal*. Paris, Hachette.
- Damásio, Antonio (1994), *El error de Descartes. Emoción, razón y cerebro humano*. Barcelona, Crítica.
- Eikasía, Revista de Filosofía* (2007), *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 15: «Hegel», diciembre, <<https://old.revistadefilosofia.org/numero15.htm>>, [10/02/2025].
- Fodor, Jerry A. (1987), *La modularidad de la mente: un ensayo sobre la psicología de las facultades*. Madrid, Morata.
- García Fernández, Román (coord.) (2008), *La Fenomenología del Espíritu de Hegel: 200 años después*. Oviedo, Eikasía.
- Husserl, Edmund (2006), *La tierra no se mueve* (Agustín Serrano de Haro, ed.). Madrid, Complutense, en *Internet Archive*, <<https://archive.org/details/la-tierra-no-se-mueve-edmund-husserl/mode/2up>>, [10/02/2025].
- Malabou, Catherine (2004), *Que faire de notre cerveau?* Paris, Bayard.
- Moscovitch, Morris (1992) «Memory and Working-with-Memory: A Component Process Model Based on Modules and Central Systems», en *Journal of Cognitive Neuroscience*, vol. 4, is. 3, pp. 257-267.
- Peñalver, P.; Giménez, F. y Ujaldón, E. (eds.) (2005), *Filosofía y cuerpo: debates en torno a la filosofía de Gustavo Bueno*. Madrid, Libertarias.
- Pérez García, Pelayo (2023), «Bueno versus Richir», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 115, pp. 181-190, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.115.627>>, [12/02/2025].
- Pérez García, Pelayo (2013a), «El exceso», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 47: Pablo Posada Varela (coord.), «La fenomenología arquitectónica (II)-Marc Richir», pp. 575-579, <<https://old.revistadefilosofia.org/47-28.pdf>>, [11/02/2025].
- Pérez García, Pelayo (2013b), «El sentido haciéndose», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 47: Pablo Posada Varela (coord.), «La fenomenología arquitectónica (II)-Marc Richir», pp. 845-853, <<https://old.revistadefilosofia.org/47-49.pdf>>.
- Pérez García, Pelayo (2008a), «Bitácora: 68'», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 18, pp. 225-236, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.18.508>>, [11/02/2025].
- Pérez García, Pelayo (2008b), «Bitácora: Lo obvio 5: *addenda*», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 16, pp. 293-313, <<https://old.revistadefilosofia.org/16-17.pdf>>, [11/02/2025].
- Pérez García, Pelayo, (2007a), «Bitácora: El caso Bueno», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 8, pp. 309-314, <<https://old.revistadefilosofia.org/15Elcasobueno.pdf>>, [10/02/2025].
- Pérez García, Pelayo (2007b), «Bitácora: Lo obvio 2: el cerebro en su laberinto», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 11, pp. 253-273, <<https://old.revistadefilosofia.org/11-16.pdf>>, [10/02/2025].

- Pérez García, Pelayo (2007c), «Bitácora: Lo obvio 3: la mente como exceso», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 13, pp. 253-281, <<https://old.revistadefilosofia.org/13-15.pdf>>, [11/02/2025].
- Pérez García, Pelayo (2006a), «Bitácora: Discovery», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 1, art. 7, pp. 1-7, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.1.641>>, [11/02/2025]
- Pérez García, Pelayo (2006b), «Bitácora: A mis amigos», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 7, pp. 167-177, <<https://old.revistadefilosofia.org/BITACORA06.pdf>>, [10/02/2025].
- Pérez García, Pelayo (2005), «El cuerpo como argumento», en P. Peñalver, F. Giménez y E. Ujaldón, *Filosofía y cuerpo: debates en torno a la filosofía de Gustavo Bueno*. Madrid, Libertarias, pp. 105-114.
- Pérez García, Pelayo (1980), *Nictálope*. Oviedo, Gráficas Oviedo. D. L. O/494-1980, 28 pp.
- Posada Varela, Pablo (coord.), *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 47: «La fenomenología arquitectónica (II)-Marc Richir», <<https://old.revistadefilosofia.org/numero47.htm>>, [12/02/2025].
- Richir, Marc (1993), *Le corps : essais sur l'intériorité*. Paris, Hatier. Col. Optiques.
- Rosenzweig, Franz (1997), *La Estrella de la Redención* (Miguel García-Baró, ed.). Madrid, Trotta.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2024), *Por amor al Arte: ensayo de una gnoseología fenomenológica*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021), *Orden oculto: ensayo de una epistemología fenomenológica*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014), *Estromatología: teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Virilio, Paul (1988), *La machine de vision*. Paris, Galilée. Ed. española: Paul Virilio, *La máquina de visión* (Mariano Antolín Rato, trad.). Madrid, Cátedra, 1989.