Pensar junto con vosotros: pensar junto con Pelayo Pérez García

Fernando Miguel Pérez Herranz. Universidad de Alicante (España)

Recibido 15/04/2025 • Aceptado 30/06/2025

Resumen

Con estas palabras quiero recordar a mi amigo Pelayo, con quien ejercí la actividad propia del filosofar, si la filosofía no es colocarse por encima del Mundo e instalarse en la Idea que lo domina, sino pensar en medio de la *polis*, de la república, de los ciudadanos; pensar a través de los otros; pensar junto con vosotros (ζητύ κοινῆ μεδ'ύμῶν). Junto con Pelayo, a través del eros, de la amistad, pude abordar ese enigma que siempre se nos escapa: lo *excesivo* del ser humano, y tratar de responder a la pregunta que supo formalizar con agudeza: «¿de qué es exceso el *exceso*?»

Palabras clave: pensar juntos, exceso, amistad, Pelayo Pérez García.

Abstract

Thinking together with you: thinking together with Pelayo Pérez García

With these words I want to remember my friend Pelayo with whom I practiced the activity of philosophizing, if philosophy is not about placing oneself above the World and settling into the Idea that dominates it, but about thinking in the midst of the *polis*, the republic, the citizens; thinking through others; thinking together with you (ζητύ κοινῆ μεδ'ύμῶν). Together with Pelayo, through eros, through friendship, I was able to address that enigma that always eludes us: the *excessive* being of the human being and try to answer the question that he knew how to formalize with acuity: «What is excess, *excess* of?».

Key words: Thinking Together, Excess, Friendship, Pelayo Pérez García.

Pensar junto con vosotros: pensar junto con Pelayo Pérez García

Fernando Miguel Pérez Herranz. Universidad de Alicante (España)

Recibido 15/04/2025 • Aceptado 30/06/2025

—Pelayo, ¿sabes si Ricardo está escribiendo sobre la Trascendencia? Después de la ciencia y el arte, viene de suyo la religión...

Desde hacía un par de meses me rondaba en la cabeza esta pregunta. No era el momento oportuno de plantársela. A Pelayo le estaban realizando pruebas y analíticas y aguardaba los resultados. Esperaremos.

—Cuando te venga bien, me lo dices y te llamo —le escribí—.

El inicio del año estaba siendo fatal. Exploraciones, fisioterapia, unidad del dolor. El 8 de enero me envió un deseo: «Espero que estéis bien, para compensar. Un abrazo». El día 29 recibí el mensaje prometido; tenía un diagnóstico claro y contundente: «Al final, rotura de cadera. Llevo una semana haciendo pruebas para operar. Te informaré». Aquella misma noche murió. Y al día siguiente, entre sollozos, Silverio me dio la noticia. Nuestro buen y querido Pelayo nos había dejado para siempre.

* * *

¿Cómo nombrar el suceso? Todos los verbos comedidos y no groseros que lo significan —morir, fallecer, expirar, perecer...— poseen matices que los hacen más llevaderos. Aristóteles, lo sabemos desde estudiantes, había separado el fin como perfección, el *teleion/τέλειον*, y el fin en el sentido corpóreo, el *teleuté/τελευτή*. Una cosa era el grado de perfección que puede llegar a alcanzar un ente, frontera infranqueable, y otra la mortalidad, el acabamiento, los límites temporal y espacial. El enigma humano y el enigma filosófico se entreveran: ¿cómo nosotros, seres finitos, nos

las prometemos felices investigando el sentido del Mundo, poniendo en juego nuestros mejores recursos del *Logos*, de la Razón o del Espíritu para acabar desvanecidos en el Desorden al que nos arrastran indiferentes sus leyes? Pelayo se esforzaba por alcanzar ese enigma y citaba a su muy querido y estudiado Henry Maldiney: «De entre todas las interpretaciones sobre el ser humano, solo una es la verdadera: la que no es una interpretación». No es fácil alcanzar esa posición ¡si es que fuera posible! Por eso solo nos queda la interpretación. Más aún: el conjunto de interpretaciones que nos han legado filósofos y poetas.

Teleuté significa ‘morir definitivamente’, porque morir es abandonar la tierra, sin más. Y *teleoion* significa ‘morir’, sí, pero ‘habiendo redondeado la vida para sí y para los demás’, perfeccionándola. Y la perfección se alcanza junto con los otros, en medio de los otros, a través del gesto, de la palabra: con nuestros maestros, amigos y conocidos; y con los clásicos, de los que participamos todos. «Busco junto con vosotros [ζητύ κοινῇ μεδ’ύμῶν]», decía Sócrates (Gorgias, 506a). Pelayo buscó la perfección junto con Gustavo Bueno, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Marc Richir o Henry Maldiney; con el grupo de amigos que se reunía cada cierto tiempo para hablar de fenomenología; con otros amigos lejanos y aun desconocidos a través de una institución cultural, filosófica, *Eikasía: Revista de Filosofía*, de la que era director.

Pelayo no se ajustó nunca al dicho de Epicuro: «*Λάθε βιωσας*» («Vive escondido»), ni a su verso embellecido por la inspiración poética de Horacio: «*Nec uixit male, qui Natus moriensque fefellit*» («Ni ha malvivido quien al nacer y al morir se ha ocultado»). En este verso se encuentran los tres verbos esenciales que nos convocan: nacer, vivir y fallecer, con un sentido completamente invertido. Pelayo nació, creció y vivió; murió, expiró y llegó a su fin. Mas no pasó desapercibido, no decepcionó y no engañó.

Pelayo falleció, pero no nos falló. ‘Fallecer’ y ‘fallar’ son significados que arrastra el verbo *fallo*, *fallere*, *fefelli*, *falsum*, un verbo que ha generado una familia de términos inseguros, amenazantes o peligrosos: *fallax*, *fallacis*, que puede verterse por ‘impostor’. Tácito dirá: «*amicitias fallaces*» («amistades engañosas»); Cicerón: «*fallaces et captiosae interrogationes*» («preguntas páfida y capciosas»); y Ovidio: «*fallacia vestis*» («disfraz»). Si *falsus* tiene el sentido de engañador o infiel, se ha de estar atento para hacer bueno a Salustio: «*Neque ea res falsum me habuit*» («Ni me engaño aquello»). También de *fallo*

se deriva *fallar*, del que proceden *fallecer* y *desfallecer*. Pelayo ha fallecido, pero no nos ha fallado.

Pelayo quedará en nuestra memoria y por mucho tiempo. En la memoria de sus hijos, de sus nietos, de sus muchos amigos asturianos y franceses, europeos e hispanoamericanos, de sus compañeros y también amigos de *Eikasía*; de los profesores y estudiantes que le han enviado artículos como director de la revista; de los lectores que tuvieron la curiosidad de leer sus escritos. Y en mi memoria.

* * *

Recuerdo mi primer viaje de peregrinación a Oviedo en busca del saber. Después de muchos recorridos, había dado con un esquema filosófico que me permitía organizar las lecturas y las preguntas que me hacía en aquellos días confusos de la agonía del franquismo y el desmoronamiento de la Iglesia católica tras el Concilio Vaticano II. *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970) de Gustavo Bueno había sido el manual que estudiamos en primero de Comunes en Salamanca, propuesto en aquel entonces por el joven y entusiasta profesor Miguel Ángel Quintanilla. Más allá de servir como un simple manual para aprobar, se convirtió en un foco luminoso que me anunció el camino hacia el I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias (1982), donde se me despertó la curiosidad por la teoría del cierre categorial. Y quedé fascinado por ella; hasta hoy. Volví muchas veces a Asturias y comencé a redactar mi tesis doctoral sobre el matemático y filósofo René Thom, a quien había conocido en el III Congreso (1985) celebrado en Gijón. Alberto Hidalgo desde Oviedo y Eduardo Ranch desde Alicante dirigieron mi tesis. Pero antes de leerla, en uno de aquellos viajes de aprendizaje, me crucé con Pelayo Pérez García. Recuerdo el lugar: caminando desde el edificio histórico de la Universidad hasta la plaza de la Catedral. Sorprendentemente, me habló con confianza, con alegría, con franqueza, como si nos hubiéramos conocido de toda la vida. Esa simpatía se mantuvo ya, reforzándose cada día, durante años; hasta ayer mismo.

* * *

La enseñanza de Gustavo Bueno era muy distinta a la un profesor que imparte Historia o Fundamentos de Filosofía. Bueno era un verdadero filósofo. Y a sus escritos y a sus palabras de maestro nos acogimos muchos amantes de la filosofía. Lo invité en ocasiones a dar cursos o conferencias en Alicante. En alguna ocasión le dije: «La primera mitad del siglo XX para Ortega; la segunda, para usted». Quizá yo pensaba más en el filósofo vinculado a las ciencias enriquecidas por la ontología y la gnoseología. Luego se atravesó la política —la implantación política— y llegaron las desavenencias. La política termina siendo doctrinal, sectaria e intransigente si, por definición, ampara intereses privados o justifica opiniones diferentes y contrapuestas sobre situaciones ordinarias de la vida. La guerra de Irak (2003) abrió una brecha, y muchos de sus discípulos, seguidores o devotos, ya no pudimos seguirle en según qué postulados. Para mí, eso fue todo.

Ensayos materialistas (1972), la obra que recogía las ideas de Bueno en aquel momento, podía entenderse como un mapa del edificio filosófico. Allí se encontraban los fundamentos ontológicos, epistemológicos y éticos de una verdadera filosofía. Podía imaginarlo como un edificio que recogiera todas las partes del mundo, como el templo de Salomón en Jerusalén o, para andar por casa, el gabinete de curiosidades o cámara de maravillas de Vincencio Juan de Lastanosa en Huesca. Un edificio bien cimentado y bien proyectado por la disposición proporcionada de habitaciones, talleres o estancias de descanso; y aun los ornamentos, sin ser funcionales, resaltaban, sagaces o ingeniosos, los tabiques, las columnas o los frontispicios. Pero en un edificio tan vasto pueden quedar restos: trasteros olvidados, pasillos escabrosos, rincones vacíos o aposentos abandonados que se esconden a la atención del cartógrafo que dibuja el mapa. En *Ensayos materialistas* algunas partes se presentaban borrosas, difuminadas. Y no eran meras extremidades del cuerpo filosófico, sino órganos importantes, vitales. Sobre todo el Sujeto, el corazón mismo de la filosofía. La reducción del Sujeto al segundo género de materialidad no dejaba de producir la clásica paradoja formalizada por Bertrand Russell: ¿cómo la subjetividad operatoria queda integrada en el propio análisis? Pero a mí, entonces, no me pareció muy urgente; o, al menos, ya llegaría la ocasión de emprender su análisis. Eran muchas las cosas que me preocupaban; muchas las incompetencias que debía salvar; muchas las materias que estudiar e investigar. Continuaba enganchado a los problemas de las ciencias, en

especial a los problemas generados por las matemáticas. En el Instituto Miguel Hernández de Alicante asistí a la clase de matemáticas de COU que impartía el catedrático Nicolás Ramírez, con quien aprendí metódicamente el cálculo de matrices. Juan Antonio Mira, compañero y profesor de matemáticas, primero en el instituto y, después, en la universidad, me explicó las ecuaciones diferenciales de una y dos variables para enfrentarme a la teoría de singularidades de René Thom. A los dos les quedo muy agradecido. Todavía era pronto para asaltar el problema del Sujeto, ese enigma del que dirá rotundamente Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina que es el lugar propio de la Razón: «El ser humano es el lugar propio de la razón y de la verdad; y la filosofía no tiene más dedicación que la de dar cuenta de ese lugar». Si quería ir más allá en el terreno de la filosofía, tenía que dirigirme directamente a la cuestión del Sujeto. Pasaron años de estudio, lecturas e indagaciones, entre clases, cursos y congresos.

* * *

Hasta que le llegó su hora. Del invierno *logicista* pasé a la primavera *semántico-topológica* y, luego, al verano *fenomenológico*. Entonces empecé a comunicarme con Pelayo desde otra perspectiva. Ya había cerrado prácticamente el estudio de la lógica; me movía en los territorios desconocidos y seductores de la semántica topológica; y había aplicado la teoría del cierre categorial a distintos campos de las ciencias: las matemáticas, la lingüística, la biología (células madre), la neurobiología... Y comentaba estos proyectos con Pelayo. En un viaje entre Oviedo y Gijón, Pelayo, a su vez, me iba contando su persecución del *fenómeno*. Había tenido la experiencia del acceso, mediante la *epojé*, al fenómeno. Estaba emocionado. Y se burlaba sarcástico de las teorías fisicalistas del cerebro. Total, él mismo había visitado el suyo, aunque fuera escaneado. Pero esa cosa no podía ser Pelayo. Pelayo, el ser humano, no se reducía a un enredado de neuronas.

* * *

El desacuerdo con Gustavo Bueno no se restringía, en consecuencia, a la mera cuestión política. Era un desacuerdo sobre el concepto de Sujeto. No era una cuestión meramente coyuntural de la política: estar a favor o en contra de la guerra de Irak; simpatizar con los gobiernos de turno o repudiarlos. Total, cambia uno de opinión y asunto resuelto, nos diría cualquier político del *establishment*. La política lo permite «todo». Lo que se discutía realmente era sobre el lugar del Sujeto: ¿psicológico, epistemológico, trascendental? Y lo que estaba en juego era la totalidad del proyecto filosófico de Bueno. Y aquella extraña y paradójica estancia del segundo género de materialidad de *Ensayos materialistas* empezaba a trasegar los muebles que le fueran apropiados. Ricardo inició formalmente la polémica con su artículo «¿Para qué el Ego Trascendental?» (2008), al que respondió el mismo Bueno en el número 40 de *El Basilisco* (2009). Pelayo participó brillantemente en aquella polémica, que se encuentra recogida en diferentes números de la revista Eikasía (v. Pérez García, 2025).

¿Qué es lo que se encontraba en el núcleo de aquella disputa filosófica? Entre la abstracción del materialismo filosófico y la concreción de la opinión política me pareció entreverlo en la condición del Sujeto hispano. Gustavo Bueno no defendía el Sujeto socialista en un sentido general, como se presentaba en *Ensayos materialistas*, sino ¡el sujeto imperial español! Un sujeto que se constituía respecto del sujeto que finalmente había triunfado en Europa: el sujeto cartesiano-humano-kantiano. Y lo conté y lo escribí en su día (Pérez Herranz, 2017).

A través de Pelayo, comencé a tratar esta idea de Sujeto. No de manera brusca, opresora, puritana, al modo de los dialécticos. Con Pelayo comencé a rechazar el postulado dogmático de que la discusión tenía que iniciarse recogiendo todos los matices de la vida para solidificarlos y encajarlos, con las herramientas del cantero, en la grandiosa Catedral de la Idea, en la que desaparecía hasta el mismísimo Jesucristo Salvador, a quien estaba dedicada. Al contrario, comencé a tratar la idea de Sujeto de manera suave, ondulatoria, poética. Había que filosofar como si estuviésemos escribiendo un poema.

La poesía —escribió Joan Margarit— sirve para introducir en la soledad de las personas algún cambio que proporcione un mayor orden interior frente al desorden de la vida. A la angustia de este desorden a veces se intenta hacerle frente con los entretenimientos, pero la diferencia es que de los entretenimientos se sale tal como se ha entrado. Solo se ha pasado un rato. En cambio, al acabar de

leer un poema ya no somos los mismos, porque ha aumentado nuestro orden interior. [Margarit, «Epílogo»: 2005].

Pelayo me proporcionó un mayor orden interior frente al desorden que provocaba ese Sujeto que no hallaba su lugar en el edificio filosófico de *Ensayos materialistas*.

Y así inicié mi otoño «morfologista», el periodo en el que las promesas de la primavera y las realidades que han madurado durante el verano se recogen y con ellas se abastecen los graneros; y luego se festeja el fin de la vendimia; y con las tareas más urgentes acabadas nos paramos a pensar y reflexionar sobre tantas cosas como nos han ocurrido durante el viaje, antes de que la mano de nieve invernal todo lo blanquee, escarche y congele. Con Pelayo inicié el camino otoñal de la vida. Me hablaba entusiasmado de Marc Richir, de Henry Maldiney, de Gilbert Simondon o de Maurice Merleau-Ponty. Y de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Volví a ellos. Y el primero de todos: Merleau-Ponty. Recordaba las clases en la Universidad de Valencia en las que el profesor Adolfo Arias nos hablaba del *cuero* merleaupontyano. Ahora me interesaban las ideas del francés sobre el lenguaje, irreductible al lenguaje directo; y también las de Mijaíl Bajtín, que mostraban cómo el lenguaje está muy poco vinculado a nuestro yo. El esquizofrénico es un caso límite, el de quien habla consigo mismo, el de quien se anticipa a la palabra del otro y se desdobra en otro. Recuérdese a Pablo:

Pero yendo por el camino, aconteció que, al llegar cerca de Damasco, súbitamente le rodeó un resplandor de luz del cielo; y cayendo en tierra, oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? [Hechos 9, 4]

Y luego Albert Camus, que nos iluminaba: la propaganda y la polémica son dos especies de monólogo. (Excuso decir la dialéctica). Así que Donald Johanson y Owen Lovejoy tenían razón cuando postulaban que lo difícil de controlar para el hombre no es la Naturaleza sino sus semejantes. El cuerpo no es mero objeto natural, una cosa con huesos y músculos, ni un elemento accidental atiborrado de ideas culturales, sino la experiencia de sí y del otro. Es lo que leíamos en el Karl Marx maduro que mostró al ser humano siendo creador de *Valor*, en un nivel diferente al marxismo de las tácticas y las estrategias. El ser humano es el único ser de la tierra que crea *Valor* con su trabajo. Ahí ya podía entreverse que el hombre es desproporcionado respecto de sus obras.

«*Quod creatura rationalis non est proportionata ad suum finem per sua naturalia*» («Una criatura racional no es, por su propia naturaleza, proporcionada a su fin»), había escrito Tomás de Aquino (*De virtutibus. De Caritate: q. 2, art. 1, ad. 16*). Por esta sobreabundancia del ser humano deberíamos sospechar que hay algo en el hombre que excede lo natural y lo cultural, que el hombre no es reducible ni al código genético ni a un montón de creencias impresas sobre una *tabula rasa*. Mediante el trabajo, el ser humano crea *Valor*, sin duda. ¿Qué hay de más, entonces, en el ser humano? El *Exceso*. La palabra salió a relucir en una conversación, y se me fue haciendo concepto tras la lectura del comentario ya sistematizado en el artículo que publicó Pelayo en el número 47 de *Eikasía* (2013). El *Exceso*, ese fondo salvaje que deberá ser encauzado de alguna manera. Y no, necesariamente, por la vía de la exageración, de las hipérboles nietzscheanas, pongamos por caso. Recordaré su argumento entreverado con algunos comentarios, que es mi particular forma de seguir la cláusula socrática: «Busco/investig/pienso... junto con Pelayo».

* * *

Pelayo comenzaba, al modo fenomenológico, situándonos en una escena corriente y moliente. Leyendo en el despacho de su casa, abarrotado de libros, como el aposento de don Quijote, y antes de transformar en obras su voluntad, «según eran los agravios que pensaba deshacer, tuertos que enderezar, sinrazones que enmendar...»:

Vuelvo de los tratados de anatomía, de los estudios embriológicos, del conocimiento de la «célula» o de las redes cerebrales, a la motricidad muscular, al sistema nervioso central o al sistema linfático y asombrado ante la mecánica perfecta del cuerpo ideal, de las capacidades operatorias de sus extremidades o del minucioso recorrido por los órganos y los sentidos que me hablan del mundo exterior, vuelvo, digo, sorprendido de tener, de ser parte de ese mecanismo prodigioso que las ciencias y las técnicas cada día alcanzan a definir con mayor precisión. [Pérez García, 2013: 575]

Podríamos estar ahí sentados un rato largo, trayendo y barajando tantas teorías que sobre el cuerpo y el alma han inventado los hombres, generación tras generación. Arrebujados quizá alrededor de aquella estufa que inspiró a Descartes a la espera de que comenzara la batalla en la que nunca participó. Pero antes de salir a la aventura o

a la batalla, conociendo lo que dicen los libros y aun estimulados por el vértigo que provoca la salida del hogar, a Pelayo se le hizo figura el *exceso*, la certeza de que el cuerpo propio excede al cuerpo:

Pues es justamente este *exceso* el que cobra ahora figura, del que ahora tengo experiencia, la certeza sensible de un cuerpo propio que excede este cuerpo hasta ahora «doméstico», común, ahí puesto, aunque me sea, ya de suyo, de tan difícil acceso. [*Idem*]

Y ante esa sensación, el cuerpo se paraliza. Al sentir el exceso como propio lo sentiremos no ya como mero cuerpo, sino como puro y real *exceso*.

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. [*Ibidem*, 576]

Ahí es nada. Ahora estamos en condiciones de iniciar la aventura como don Quijote sin dar parte a persona alguna, armándose con todas las armas y saliendo al campo de Montiel, o esperar como Descartes a que el maestro de campo general conde de Tilly dé la orden de combate. Pero antes de comenzar aventuras o batallas, parémonos un momento ante tamaño descubrimiento, ante esta novedosa dimensión que ha adquirido la reflexión de Pelayo ahí, en la mesa de su habitación, quizá en una tarde parda y fría, oyendo llover tras los cristales. El exceso ha desbordado definitivamente el cuerpo natural «troceado», el cuerpo de Galeno, el cuerpo que, a partir del análisis anatómico se puede des-corporeizar, des-piezar en trozos que se van acumulando de manera heterogénea, el correlato de la especialización médica:

Entonces, parece que el *exceso* va cobrando figura, forma, sentido: *el exceso es el propio cuerpo*.

Y es por ello, *por su propio exceso*, que el cuerpo «natural», el cuerpo troceado, analizado, conceptualizado por la ciencia, queda desbordado, excedido, haciendo saltar todo *regressus* posible, todo reduccionismo, incluso todo operacionalismo, puesto que sometería al cuerpo a su propio *exceso*, a su circularidad, al situarlo en un «campo» de operaciones que ese mismo *exceso* configura. [*Id.*]

Y si somos exceso, ¿cómo es posible que vengamos a tener la experiencia del *exceso*? La paradoja que nos ronda continuamente, la paradoja del todo y las partes: «¿A qué

conjunto pertenece el conjunto de todos los conjuntos?». «¿Quién afeitará al barbero que vive en un mundo en el que los barberos solo pueden afeitarse a los que no pueden afeitarse a sí mismos?». ¿De qué es exceso el *exceso*?

Pero entonces ¿de qué es exceso el *exceso*? [...]: ¿cómo este cuerpo 'natural', fisicalista, «puede excederse»? [*Id.*]

Enigma tras enigma. Si troceamos el cuerpo, entonces, podía considerarse el exceso de cada parte, y el exceso también quedaría troceado: este exceso para el cardiólogo; ese para el hepatólogo; aquel para el odontólogo. Y serían fenómenos físicos, neurológicos, psicosomáticos... el campo de los antiguos psicagogos, de los modernos psicólogos y psiquiatras o de los posmodernos tertulianos. Pero la experiencia del exceso en Pelayo ha seguido la filosofía fenomenológica. ¿Qué significa ese vistoso título? Que el ser humano es un ser intencional. Y la intencionalidad es, a la vez, conciencia reflexiva y fenomenológica. Por un lado, el «exceso de sí» lleva al animal intencional a su devenir humano. Por otro, el ser humano es siempre «conciencia de». El ser humano no puede permanecer en el vacío, siempre estructura el tiempo: el presente con la atención; el pasado con los recuerdos; y el futuro con expectativas.

Claro está, no hablo del término «exceso», no me refiero a fenómenos físicos, ni neurológicos, ni pienso, por supuesto, en «auras» ni siquiera en estados psicosomáticos volátiles o en alteraciones de la conciencia o en palpitos de adrenalina ni en estados dopaminérgicos o en imaginaciones alteradas, fantasmáticas. [*Id.*]

No es fácil, desde luego, desvincular la intencionalidad de la representación, que en este caso se identifica con la culturización. La fenomenología es rigurosa: lo que percibimos son objetos y no contenidos (representaciones): creencias o valores. Pelayo me remite continuamente a la mecánica cuántica que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ha mostrado en paralelo con la fenomenología. Intuición espléndida, sin duda, la del maestro. Las aventuras fenomenológica y cuántica corren paralelas, porque sortean la presencia del observador físico: no se puede pedir a un físico cuántico que defina el estado cuántico del universo: ¡habría de salirse y colocarse en el punto de vista de Dios!

Tampoco al filósofo, por muy mago, brujo o dialéctico que se considere, porque su misma subjetividad está incluida en ella.

Este *exceso* de lo invisible es una experiencia que disloca al cuerpo, que lo ‘descentra’ y, en ese desajuste, «deja ver» eso mismo que no se puede ver, su corporalidad *desmedida*. [Ib.: 577]

Si el cuerpo es el límite de ese exceso, que nuestros clásicos helenos llamaron *hybris* (ὑβρις) y nuestros clásicos judeocristianos *soberbia* (ἕβρις), *orgullo* o *enaltecimiento*, estamos obligados, irrevocablemente, a encontrar la medida, la prudencia, si hemos de evitar que los tiempos se salgan del quicio de la sensatez: «El tiempo está fuera de quicio» (*The time is out of joint*) decía Hamlet (acto I, escena XIII), y a que la justa medida evite las decisiones excesivas de los humanos que nos dirigen desquiciadas a un mundo ciego y salvaje:

La *justa medida* proviene de esta necesidad, de este control de la desmesura, de la *hybris*. Recorre los textos de Maquiavelo al estudiar el cuerpo de la política, que tiene su *exceso*, su *crisis*, su desequilibrio y donde, por ello, lo real no es capaz de ser controlado, medido por acciones que lo exceden, que lo desajustan, convirtiendo a la acción política en un movimiento ciego, inhumano, salvaje. [Id.]

El ser humano no es solo trabajo/Valor, tan caro a los marxistas; ni es Morfología, tan caro a los racistas, a los xenófobos. El ser humano es Exeso, y el exceso requiere que se le dé salida: por esta o aquella vía, desde el mito a la filosofía. El ser humano no es reducible a un ser cultural, porque entonces lo habríamos relegado al ser animal —las culturas animales— ni, claro está, a un ser natural, otra vez el animal, pura sobrevivencia. La raíz se encuentra en el ser excesivo del ser humano y a él hay que atenerse:

De ahí el arte, la mitología, las ciencias o la filosofía. Y también la religión, la política. La cultura en fin como círculo donde reordenar lo excesivo, donde signar, fijar, construir un dominio de suyo. La cultura son los rasgos, las trazas, las huellas del *exceso*. Es nuestro universo simbólico: *ymbalein*, lo que nos une sin destruirnos. La *metáfora del exceso* es el lenguaje, la palabra escrita, el pensamiento grabado, coloreado. El poema. [Id.]

Por eso, el Arte y la Ciencia no deben ser considerados embellecimientos culturales: no son ornamentos, caprichos o accidentes. El Arte, la Ciencia o la Filosofía, nos confirmará más adelante Urbina, pertenecen al campo intencional del ser humano. Y nos recuerda que los humanos de Altamira necesitaban no solo cazar, sino pintar bisontes; y nosotros necesitamos productos científicos y artísticos: musicales, plásticos o literarios (Ortiz de Urbina, 2023: 225). Y no solo el Arte, la Ciencia o la Filosofía, sino la vida ordinaria en la que vivimos junto con los demás; también necesitamos tener en cuenta que el Otro es, como nosotros mismos, exceso: lo más inconmensurable que podemos adivinar. ¿Cómo soportar el exceso que es el Otro?:

El otro como *exceso*, a la manera de Lévinas, sacralizando el rostro. No es de extrañar. El rostro del otro, la otredad del otro, su inconmensurabilidad, su *exceso* pupilar. No hay nada más profundo, más inaccesible, más inconmensurable que el otro, ni siquiera el infinito estrellado o el océano abisal es comparable. [Pérez García, 2013.: 578]

El exceso en la Libertad tiene consecuencias; a veces, consecuencias terribles. Del exceso de la Libertad se desprende un grave corolario: el Terror, uno de sus ejercicios más desmesurados. ¿Cómo no traer a la memoria aquellos momentos históricos en los que los seres humanos han desbordado todo límite en nombre de la Libertad? ¿Cómo atajar ese Terror? Solo si la Libertad demanda los *límites del cuerpo*. Y, como era de esperar, volvíamos a Baruch Spinoza y a su desasosegante reflexión: «Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo [...] ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma» (*Ética*: III, propos. II, escolio; 2017: 204) El cuerpo ha de poner los límites al Terror: la prioridad de la Ética frente a la Moral y frente a la Política.

Pero Spinoza ya se había quedado atrás. No era una mera lucha política por el poder en Ámsterdam lo que ocurría en la época del Terror. Pelayo recurre a Friedrich Hölderlin que, por aquel tiempo, escribía *Germania*:

En esos años, Hölderlin escribe su *Germania* y el silencio será posteriormente la medida de su *exceso*. Hoy, envueltos por la cuantificación del Universo, reducidos los cuerpos a los límites de su *impostura*, atomizados, intercambiables, sustraídos de sí, el *exceso* busca abrirse paso, desbancar a la

desmesura, impulsar más allá del delirio el cuerpo del mundo. Pero Hölderlin hace mucho tiempo que ha enmudecido. Y nadie escribe hoy el poema de nuestra *tierra baldía*. [Pérez García, 2013: 578]

¿Pensaba Pelayo en la interpretación que de Hölderlin hace Martin Heidegger sobre la patria (*Heimat*)? ¿Sobre la patria de aquellos hombres angustiados que, al descubrir la individualidad de la muerte y al sentir la ausencia de los dioses, buscan el desiderátum de encontrar una comunidad (*Gemeinschaft*)? ¿Una comunidad histórica, concreta y no ideal, en la que poder resarcirse del desarraigo de un ser aherrojado en el mundo? ¿Una comunidad en la que apresar el arraigo a través de un lenguaje del que pueda surgir la lengua originaria y lograr sentirse en casa? ¿Y así, finalmente, habitar (*Wohnen*) en la casa del ser?

En todo caso, el poeta no había constituido un límite para el exceso. Pero Pelayo había recurrido a la historia; había ejemplificado el exceso con el Terror. Así que había que prolongar aquellos puntos suspensivos con los que concluía su meditación al otro momento histórico en el que explotó el exceso que causó un nuevo Terror: el exceso de los pueblos germanos que condujeron a una catástrofe que afectó a gran parte de la tierra en forma de dos bárbaras guerras mundiales. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, y ante aquella desmesura provocada por las naciones más civilizadas de la tierra —Alemania, Francia e Inglaterra— hubo que poner un freno para contener ese exceso que condujo al Terror y a la Barbarie. Reflexionaba, por aquel entonces, que habíamos vivido durante sesenta y ocho años, desde 1945, manteniendo a raya el *Exceso*. Ernst Jünger se preguntaba si aquella guerra había dado algún fruto, si por acaso el fruto de aquella Barbarie —los desolladeros, los mataderos y las carnicerías de la Segunda Gran Guerra— habrían sido justificados para que «nosotros», ahora, vivamos la plenitud de los tiempos. Pelayo parecía pedir tensión al nuevo poeta, porque nunca se está a salvo, porque siempre hay que contar con el *Exceso*, que no es mero despropósito o hipérbole accidental, sino fuente de sentido.

Y sin embargo, es este mismo *exceso* la fuente de sentido, el camino sin huella, sin trazos, sin recorrer aún, que puede indicarnos el futuro. [*Ib.*: 579]

Y en estos momentos en los que comienzan a aparecer señales del despliegue de un nuevo exceso en la figura de políticos populistas y prepotentes que derriban todos los

límites que el arte de la prudencia les debería obligar a respetar —los límites del cuerpo—, justo en estos momentos, Pelayo nos dejó. Y como nos había advertido, son estos excesos que atraviesan nuestras vidas cotidianas los que nos están dando sin duda las claves del futuro.

* * *

Como los límites de la Libertad se encuentran en el propio cuerpo, como enseñaba Spinoza, tenía que continuar y añadir a las dimensiones del *Valor* y del *Exceso*, otra dimensión que conectaran Cultura y Naturaleza: la *Morfología*. Los seres humanos somos cuerpos, pero no cuerpos mecánicos como querían los defensores de la *res extensa*. Y tampoco cuerpos circunscritos al suelo y a la sangre, como quisieron los defensores de la raza y de las naciones étnicas. Decir «cuerpos morfológicos» es decir que los cuerpos están dados entre otros cuerpos, que se descubren a sí mismos respecto de otros cuerpos: cuerpos morfológicos que se atisban, se reconocen, se acechan, se vigilan, se acosan, se amenazan... A veces esas morfologías capturan a otras hasta destruirlas. Siempre nos acecha un Caín —nosotros mismos podemos ser ese Caín— y, entonces, necesitamos ajustar las conductas, la regulación jurídica, el *habeas corpus*. Estaba conformado las líneas organizadoras del que luego sería *Ambiguus proteus* (2019). Por aquel entonces a Pelayo no le acababan de satisfacer mis planteamientos. Encontraba también alguna que otra habitación vacía en el edificio que andaba construyendo:

Esa textura problemática —me decía— acerca del sujeto moderno, de sus operaciones y relaciones, de sus instituciones, por ejemplo los Derechos Humanos, de su identidad y de su sentido se rastrea en los surcos que vas trazando —profundos e inolvidables— no solo en los artículos, sino —y esto lo resaltó muy claramente— en la polémica a raíz de *España frente a Europa* y el sujeto universal católico, tu interpretación de Gracián, el caso de don Quijote y el problema de la autoconciencia/conciencia en Hegel.

Pelayo iba repasando mi trayectoria... Y todo esto, que me aclaraba mi propia investigación, conducía al núcleo filosófico. Y me hizo debatir con Ricardo y a enfrentarme con la cosa misma en juego: la humanidad de lo humano.

La lectura de Ricardo no era una mera cuestión erudita: la de convocar a intelectuales para dar brillo retórico a nuestras citas, tanto si vienen a cuento como si no; y especialmente la de los gurús franceses, de los que con ironía Pelayo decía que eluden, acallan o desvanecen los problemas en el blablablá de la *textosterona académica*. Pero la lectura que Pelayo hacía de mi planteamiento me exigía más. Consideraba que era demasiado horizontal, que el Exceso no tiraba lo suficiente del Valor y la Morfología, y que necesitaba romper la horizontalidad de mi discurso con la verticalidad del enigma de lo humano. Y, entonces, Pelayo buscaba a Ricardo.

En todo caso, ya estaba clara la línea de corte: el materialismo filosófico parecía que había renunciado a la veta de la subjetividad que se hace y se busca. Había leído y comentado la *Estromatología* de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, pero me quedaba un buen trecho por recorrer. Además del Sujeto, había otra Idea que no acababa de encajar bien. La distinción entre Ontología general y Ontología especial, que se remontaba a Boecio al separar la Providencia y el Destino (*De consolazione philosophiae*, IV, 6); la distinción cabalística hispana entre el *Ein Sof* (el *Deus Absconditus*) y el Dios de la Creación; o la distinción entre *potentia Dei absoluta* (la omnipotencia secreta del Ser divino) y *potentia Dei ordinata* (el orden que Dios manifiesta en el Mundo) de Pedro Damiano. Una distinción que habían recorrido los escolásticos tomistas, escotistas y nominalistas, que habían utilizado filósofos hispanos, desde Antonio de Torquemada a Francisco Suárez y que había concluido con Spinoza en una aparente *contradictio in substantia*: una distinción ontológica trascendental en una filosofía inmanente, en la más atea de las ontologías.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina resolvió este otro enigma con su *ontología plural*, que evitaba la separación entre ontologías general y especial. Construyó una matriz fenomenológica que daba paso a una ontología plural, una ontología haciéndose continuamente (*in fieri*) en distintos niveles y enmarcada en las cuatro dimensiones de temporalidad, espacialidad, significatividad y afectividad. Así, pude ajustar suavemente, sin rupturas ni saltos, las tres dimensiones que vinculan Naturaleza y Cultura, coordinándolas con investigaciones filosóficas clásicas: el Valor de la fuerza de trabajo y la comunicabilidad mercantil estudiado por Marx; el Exceso, el tema estrella de Nietzsche, estudiado por caminos morbosos por Freud, y por caminos angostos por Husserl; y la Morfología, que nos mantiene en una continua y estrecha

vigilancia sobre los otros. Dimensiones que atravesadas por la Ambigüedad, una ambigüedad que nos exige fijarla en el orden de lo simbólico y requiere de nuestro esfuerzo sin descanso: «[...] el bien de uno, a saber el de Dios, lo hace perfecto su naturaleza, el del otro, o sea, el del hombre, su esfuerzo» (Séneca, epístola 124, 14; 1989: 423).

Y volvía a plantearse el asunto de la ruptura animal/ser humano. Estas dimensiones podían valer para confrontar la antigua cuestión de la separación entre el animal y el hombre. Los dos extremos, el naturalismo y el culturalismo, uno desde una lado, el otro desde el otro, unificaban lo animal y lo humano. Ahora habría solo seres humanos y seres no humanos, pero todos formando una cadena del ser ontológica cuestión siempre controvertida. Era la cuestión del otro límite: el cerebro, por un lado; la conducta animal, por otro. Recuerdo unas discusiones entre Víctor Gómez Pin y Jesús Mosterín en un congreso celebrado en San Sebastián. Conseguí reunirlos en un seminario en Alicante que titulé llanamente Los Animales y los Hombres (marzo-abril, 2003), en el que participaron también Ferrán Costa, Eudald Carbonell, Gustavo Bueno y Javier Echevarría. Y otro en octubre de ese mismo año —al que añadí un sutil subtítulo: al Cuidado de los Animales, e ilustré con la película *Nómadas del viento* de Jacques Perrin— en el que intervinieron Ramón Martín Mateo, Miguel Ferrer Baena, Javier Naves Cifuentes y José Luis Arsuaga. Fueron muchos los materiales expuestos para la reflexión. Contábamos con muchas observaciones, experiencias y teorías. A los enigmas del cerebro se añadían los enigmas del animal. Pelayo perseguía estas cuestiones desde el inicio de nuestras conversaciones. Si el ser humano no puede reducirse al cerebro, menos aún a un ser puramente animal, sea natural o sea cultural. Ahora, a partir de *Ambiguus proteus*, Pelayo podía añadir un argumento. Volví a insistirle en el corte animal humano/no humano, siempre hilvanado el discurso por el Eros, y entendió que mis halagos eran en cierta forma una estrategia para que resumiese su lectura de *Ambiguus proteus* en el que encajé su sagaz concepto del Exceso:

La cuestión que se planteó sobre el asunto de la tesis sobre los animales me llevaba a considerar *Ambiguus proteus* como un «mapa» de lo humano YA DADO, así pues, tras el «corte» entre los animales y el animal humano. O sea, la morfología-el exceso-el trabajo y la moral configuran un entramado que solo este animal «humano» puede trenzar, de ahí que se dé el enfrentamiento de

conciencias (frente y/o sobre conciencias), algo imposible si reducimos el mapa (que es un trasunto del campo intencional) y nos situamos en la cuestión *princeps*: la serie natural cómo y por qué se fractura, y si lo hace cuáles serían las causas. Releí el capítulo 6 de *El orden oculto*, y también el planteamiento de Heidegger en su libro sobre los conceptos de la metafísica, así como a Richir entre otras lecturas. Y no puedo señalar cuándo, ni tampoco Arsuaga que hablando de los fósiles «humanos» de hace 50 000 concede humanidad a unos homínidos que aún no se han podido humanizar. La cuestión de la conciencia y del lenguaje/lengua creo que es esencial, como creo que la morfología fue determinante (y sigue siéndolo). Pero el enigma está ahí, como en *El origen de la geometría* [de Husserl], aunque este sí tenga unos precedentes más «accesibles», puesto que los pregeómetras tenían lenguaje, técnicas, objetos a idealizar (los redondeles, las líneas, etc.). Por eso situaba la cuestión en el enfrentamiento, acaso numinoso, como diría Bueno en el *animal divino*, con algo de ese animal erguido, más desarrollado, de mirada frontal, capaz de manipular cosas, etc. que «padece» un choque (*Antoss?*) o varios produciendo una *epojé* espontánea por mor de esa hiperdensidad afectiva que te comenté: solo esa vivencia puede explicar el corte, o eso creo. Como el bebé ante la presencia de su madre se «descubre» de súbito como un sí mismo distinto y no una prolongación del cuerpo materno, así nosotros los humanos nos «descubrimos» como sí mismos distintos, cortado el «cordón umbilical» con el resto de los animales... Se me están yendo los dedos... así que mejor lo dejo aquí. [Pérez García, 2/09/2022]

* * *

85

No podía estar conforme aún. Tenía que mostrar ese entrelazamiento del que me hablaba Pelayo. Y tenía que hacerlo en el campo de la historia. Tenía que mostrar cómo el civilizado europeo ha ejercido el Exceso al expandirse y colonizar la tierra entera. Y también cómo se ejerció en el ámbito más cercano a nosotros, los que habitamos la península ibérica, resultado del cruce de pueblos muy dispares, y cuyas interrelaciones han conformado una enorme Complejidad, no exenta de excesos crueles y despiadados. Se lo comenté al principio del verano de 2021 y me animó a llevarlo a cabo. Y aunque el proyecto era largo, demasiado largo, ambicioso quizá, Pelayo y Román García desde Eikasía me abrieron las puertas para su publicación sin objeción alguna ni de espacio ni de tiempo. Ahora, a principios del año 2025 estaba a punto de concluir el lance. Iban tres volúmenes y esperaba con ansiedad enviarle el último.

* * *

El miércoles a las 12:23h, le escribía a Román: «Ya he concluido el volumen 04... Si no hay novedad, te lo enviaré mañana». Y sí; hubo novedad. Sí, la hubo. Pelayo murió el jueves. Ya no pude compartir este último libro con Pelayo, amigo querido. Habían pasado más de veinte años de un intercambio fértil; nunca quisimos encajonar al otro en el marco de nuestros prejuicios, sino comunicarnos los hallazgos: *σύν τε δὴ ἔρχομένω καί τε πρὸ ὁ τοῦ ἐνόησεν* (Cuando dos caminan juntos, uno observa antes que el otro), recuperaba Sócrates un verso de la *Ilíada* (X, 224). Y continuaba:

[...] porque, todos juntos, los humanos estamos, de algún modo, mejor preparados para cualquier acción, razonamiento o pensamiento. «Quien observa algo en soledad», al punto va buscando por todas partes hasta encontrar a quien comunicárselo y con quien confirmarlo. [Platón: 348d]

Platón, por boca de Sócrates, nos venía advirtiéndome que cuando la discusión encalla, es necesario acudir a la vía del Eros, a la vía de la amistad, una vía que no puede guardar envidias ni rencores. Nuestros intercambios no fueron únicamente conceptuales; estuvieron atravesados por la amistad. Por eso seguirás estando no solo en mi memoria; también en la de Mari Carmen, mi mujer, a quien he dedicado toda esta obra que pensé junto a ti. Porque compartisteis conmigo el esfuerzo que requiere el estudio, la discusión, la crítica y también los silencios necesarios: con franqueza; con lealtad; con sencillez. Recordaremos tu visita a El Barraco, en la provincia de Ávila, a la sombra del pinar de La Cebrera; te costaba subir los repechos de un pueblo serrano. Aquellos días fuimos testigos de que la vida te pesaba, de que la ausencia de Isabel se había convertido en un dolor intenso difícil de restañar. A los dos os llevaremos en el corazón. Os queremos.

Bibliografía

- Bueno, Gustavo (2009), «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», en *El Basilisco*, n.º 40, pp. 1-104, <<https://fgbueno.es/bas/bas24001.htm>>, [12/04/2025].
- Margarit, Joan (2002), *Cálculo de estructuras*. Madrid, Visor.
- Pérez García, Pelayo (2025), «Bibliografía académica», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 131.
- Pérez García, Pelayo (2022), Comunicación personal con Fernando Miguel Pérez Herranz, 2 de septiembre.

- Pérez García, Pelayo (2013), «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>>, [11/04/2025].
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2019), *Ambiguus proteus: valor, exceso y morfología*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2017), «El sujeto en la filosofía de Gustavo Bueno: socialista, imperial y trascendental», en *Ábaco, Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, n.º 93, vol. 3, pp. 54-59.
- Platón (1980), *Protágoras* (Julián Velarde, trad.; Gustavo Bueno, intro.). Oviedo, Pentalfa. Edición bilingüe.
- Sagrada Biblia* (1973) (Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga Cueto, trads.). Madrid, BAC.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2023), *Por amor al Arte: ensayo de una gnoseología fenomenológica*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008), ¿Para qué el Ego Trascendental?, en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 18, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.18.496>>, [12/04/2025].
- Séneca[, Lucio Anneo] (1989), *Epístolas morales a Lucilio*, II (Ismael Roca Meliá, ed.). Madrid, Gredos.
- Spinoza, Baruch (2017), *Ética demostrada según el orden geométrico* (Vidal Peña y Gabriel Albiac, eds.). Madrid, Tecnos [2007].