

El orden oculto estromatológico en la obra de Urbina

Silverio Sánchez Corredera. Doctor en Filosofía

Recibido 02/11/2021

Resumen

El filósofo español Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, discípulo de Edmund Husserl y de Gustavo Bueno, completa en 2021 su sistema filosófico y nos muestra de manera trabada y novedosa la estructura del conocimiento humano.

Se exponen aquí las principales tesis de este sistema: la estromatología. Ahora desde el punto de vista de la epistemología. Una epistemología fenomenológica renovada.

Las tres dimensiones de la realidad (la dimensión natural, la intencional y la eidética) y sus tres niveles estromatológicos (original, intermedio y objetivo) se ponen en correlación con la matemática, las ciencias naturales y las ciencias humanas; y no solo, también con el conocimiento que arrojan el arte, la estética y la religión.

Palabras clave: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, estromatología, epistemología fenomenológica, Husserl, conocimientos, ciencias, eidética, intencionalidad, naturalismo, cuántica.

Abstract

The Stromatological Occult Order in Urbina's Work

The Spanish philosopher Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina is a disciple of Edmund Husserl and Gustavo Bueno.

In 2021 he completes his philosophical system and shows us a novel structure of human knowledge, very well interlocked.

We present here the main theses of this system: Stromatology. But now, from the epistemological point of view. A renewed phenomenological epistemology.

The three dimensions of reality (the natural dimension, the intentional and the eidetic) and its three stromatological levels (original, intermediate and objective-practical) are put in correlation with mathematics, natural sciences and human sciences; and not only, also with the knowledge that art, esthetic and religion show.

Key words: Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Stromatology, Phenomenological Epistemology, Husserl, Knowledge, Sciences, Eidetic, Intentionality, Naturalism, Quantum.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

El orden oculto estromatológico en la obra de Urbina

Silverio Sánchez Corredera. Doctor en Filosofía. Gijón, España

Recibido 02/11/2021

§ 1 Panorámica

El filósofo español Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (Salamanca, 1930) completa con la publicación de *Orden oculto* (2021)¹ su sistema filosófico. Si en *Estromatología* (2014)² asistíamos a la matriz arquitectónica que explicaba al sujeto y al mundo, como ontología fenomenológica, ahora, en esta nueva obra, en perspectiva epistemológica, accedemos a la estructura del conocimiento humano y a la organización de los diferentes conocimientos, tanto científicos como no científicos. Se trata de una organización trabada en la arquitectónica —y tectónica— *estromatológica*. Y se trata de una trabazón muy novedosa, pero a la vez afianzada en la tradición filosófica y científica más depurada.

Urbina madura un sistema filosófico de hondas raíces históricas a la vez que muy renovado tanto en las profundidades tectónicas que remueve como en la arquitectura que eleva. En *Estromatología* se afrontaban los problemas ontológicos sobre lo real-

¹ En realidad, el presente artículo quiere ser una reseña crítica a este libro. Pero es muy difícil hacer una reseña al uso, corta, que dé una idea ajustada de la revolución filosófica que aquí se está produciendo. Por eso, la reseña se convierte en un artículo en parte sintético y en parte comentario largo. Así que la reseña corta que también he hecho, obediente al dictado de la necesidad, podrá siempre remitirse a este trabajo.

² Este libro de referencia central había tenido una preparación los años anteriores, visible en, por ejemplo: «Para qué el Ego Transcendental», *Eikasía: Revista de Filosofía*, año III, n.º 18. Oviedo, mayo 2008, 13-32. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero18.htm>> [01/11/2021]. Seguido de: «Post-scriptum al artículo "Para qué el Ego Transcendental". Respuestas a las objeciones de Silverio Sánchez Corredera» en *Eikasía, Revista de Filosofía*, año III, n.º 19. Oviedo, julio de 2018, 235-242. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero19.htm>> [01/11/2021]. O también: «La "realidad" de la realidad virtual: el pliegue», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, año IV, n.º 24 (extraordinario). Oviedo, abril 2009, 6, 1-16. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero24.htm>> [*Ib.*]; «Introducción a la Estromatología», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 40. Oviedo, septiembre de 2011, 147-181. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero40.htm>> [*Ib.*]; «L'obscurité de l'expérience esthétique», en *Annales de Phénoménologie*, n.º 10. Association Internationale de Phénoménologie, 2011. La versión en español de este artículo: «La oscuridad de la experiencia estética», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 47. Oviedo, enero de 2013, 23-48. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero47.htm>> [*Ib.*].

natural y lo real-humano. Discípulo de Husserl y de Gustavo Bueno, se trataba de un enfoque ontológico en el cruce de los principios de la fenomenología husserliana y del materialismo filosófico. Esta ontología fenomenológica ejercitaba una determinada gnoseología —donde el esquema platónico de la alegoría de la caverna resultaba insuficiente— y mostraba ya múltiples elementos de carácter epistemológico, esto es, del cruce entre este saber fenomenológico y las ciencias constituidas. Se trataba también de una fenomenología que avanzaba muy paralela a los enfoques de Marc Richir, especialmente en el reconocimiento de la riqueza que arroja el nivel de las *phantasias* puras y de muchos de sus nuevos enfoques sobre la fenomenología no estándar (*refundación: refundición*), al tiempo que algunos elementos estructurales y algunas tesis se modelaban en contraste con las posturas richirianas, en concreto el modo de entender el franco-belga las relaciones entre la filosofía y la fenomenología (relaciones excesivamente distantes, para Urbina) y la manera de interpretar las relaciones entre la *phantasia* y las instituciones simbólicas y culturales (relaciones excesivamente quebradas en el gallo, para el filósofo español). De la tradición fenomenológica anterior cabe también resaltar algunas aportaciones de Merleau-Ponty. La novedad de este sistema urbiniano podía quedar acuñada bajo el nombre de «estromatología»³.

10

Y decimos que se completa el sistema, en el sentido de que se encajan dos semicírculos, digámoslo metafóricamente, el onto-gnoseológico que propone un modelo de realidad y el epistemológico, que recoge una teoría sobre cómo se enraízan en esa ontología las ciencias que conforman nuestro saber contemporáneo. Nos hallamos, así pues, ante el momento en el que la epistemología urbiniana engrana con su ontología —una ontología no clásica sino fenomenológica—, en el marco de su estromatología. Ahora bien, después de decir que «completa sus sistema», tenemos que puntualizar que en puridad, un sistema filosófico no se completa ni se cierra del todo, en cuanto su función es ser aplicado a la multiplicidad de contextos en los que el ser humano vive y piensa y, en ese aplicarse, ha de mostrar su capacidad de regenerar

³ Hice una reseña breve «El acceso a una “realidad” más profunda. Urbina: una nueva filosofía», en suplemento de «Cultura» de *La Nueva España*, n.º 1055. Oviedo, jueves, 5 de junio de 2014, pág. 7. Y una reseña más larga «Los niveles de acceso a “la realidad”». Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ante una nueva filosofía», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 60. Oviedo, noviembre, 2014, 101-124. <<https://www.revistadefilosofia.org/103/103-14.pdf>> [01/11/2021]

«tejidos comprensivos» capaces de seguir abordando con consistencia el conjunto de temas suscitados. En otras palabras, tiene la misión de «ir a las cosas mismas», en el doble sentido: a la «raíz» de las cosas y a los asuntos directos que nos interesan, más allá del aparato teórico al que por necesidad y como herramienta acudimos.

Todo lo establecido en *Estromatología* se mantiene en *Orden oculto*. Y el juego de coincidencias y diferencias respecto de Husserl, Bueno y Richir se clarifica aún más. La figura de Husserl crece, sobre todo porque sigue remitiéndose no ya solo a su obra clásica —la publicada en vida— sino, cada vez con nuevas aportaciones, a múltiples matices y hallazgos, que permanecieron en silencio décadas en sus manuscritos y que en la *Husserliana* pueden leerse en el presente. Ahora bien, una vez que Urbina ha exprimido concienzudamente a Husserl, y que se ha enriquecido de las aportaciones de Bueno y de Richir, el edificio epistemológico que levanta se halla ya apreciablemente distante de estos tres anclajes fundamentales de su filosofar. Como se halla también distante, más todavía, de otros autores con los que su obra dialoga, sea Deleuze o Heidegger. En contraposición, las aportaciones de la mecánica cuántica y de la matemática del siglo XX son aún más recuperadas e intensificadas (si cabe) de lo que ya lo estaban en *Estromatología*, y, en este contexto, destaca, junto a Einstein, Bohr y la matemática Noether, la figura de Richard Feynman, principal responsable de la segunda formulación de la física cuántica, desde la cual el mundo clásico queda definitivamente bien articulado con el mundo cuántico.

Si en *Estromatología* se nos presentaba un sistema organizado en una matriz cuadrada fenomenológica, con tres columnas de lo «real» —en la intersección entre lo natural y humano, entendido como lo humano noético, lo humano natural y lo humano noemático— cruzadas por tres niveles (estromas) constitutivos de lo humano —en la interrelación entre lo humano de la *phantasia* pura, de la *phantasia* perceptiva y de la percepción sensible—, ahora e intensificando esa arquitectura, en *Orden oculto*, desde estos tres estromas se despliegan —por el principio de correspondencia— no solo la textura compleja del ser humano sino también el desarrollo expansivo de lo real desde su estadio cuántico, su posterior estadio químico y biológico, hasta la aparición de la vida animal, que se remata, a la vez que se separa de esta, en la vida intencional humana.

Justamente, desde la correspondencia entre la *scala naturae* y la realidad intencional fenomenológica, asistimos al despliegue y a la fundamentación epistemológica de las ciencias, de la mecánica cuántica, la matemática, las ciencias naturales y las ciencias humanas. Pero no solo, porque de igual manera quedan enclavados y fundamentados esos otros modos de conocer, que no siendo científicos, son formas de verdadero conocimiento. Asistimos, así pues, al despliegue de un repertorio muy exhaustivo —estructuralmente completo— de la actividad humana cognoscitiva, pues son también —junto a las ciencias— considerados el arte, la experiencia estética y la experiencia religiosa —esta última tratada más problemática que asertóricamente (según me parece).

En cuanto a los contenidos de la obra de 2021 y su extensión, trescientas cuarenta páginas, sorprende por la capacidad que el autor ha tenido para decir tanto en tan poco espacio. No sorprende menos el estilo, característico de la escritura de Urbina, pero elevado ahora a un grado superior. La concisión, la precisión y la asertividad mandan. Muchas cuestiones ni siquiera se discuten, el autor las da por ya discutidas o ya superadas —cuando no discutidas en otros escritos anteriores, sí en el contexto filosófico desde el que habla— y aquellas que sí han de discutirse se abordan desde una argumentación que habla más desde los datos científicos que aporta o desde atestaciones directas o desde descripciones propias o desde razones precisas y menos, casi ínfimamente, desde un afán de controversia —aunque no niega, en la senda filosófica abierta por Platón, que cuando se filosofa siempre se filosofa contra alguien—. En este sentido, los modelos epistemológicos rechazados son abordados en el contexto de definir su propio modelo, que surge por la necesidad de superar las deficiencias que los otros parecen tener. Si bien, al lado de estas deficiencias destacadas, Urbina se muestra muy justo en el momento de reconocer también sus aportaciones. Inferimos que se ve a sí mismo en una perspectiva colaborativa y colectivamente constructiva y en absoluto como autor engolado y ocupado en mostrar su originalidad. Sin embargo, la originalidad crece, como la vegetación tras la siembra, por sí misma.

Tanta concentración de cantidad y de calidad se explica, si pensamos que nos encontramos ante la labor de toda una vida —y de todo un largo siglo dando vueltas a esos asuntos— tratando de comprenderlos seriamente, aunque la calidad alcanzada

se explica también por la genialidad para investigar a determinado nivel. Tan claro en algunas de sus frases compactadas y luminosas como puede llegar a ser, pero también tan difícil y complejo como exige una filosofía que se diseña teniendo en cuenta las últimas aportaciones científicas y filosóficas. Catedrático emérito de Estética, estamos ante un filósofo profundo, riguroso, documentado, honesto e innovador.

En *Orden oculto* tanto las teorías realistas como las idealistas han pasado al desván de los recuerdos. Nos hallamos en otra latitud filosófica donde este dilema ha quedado desfasado. Decidir si la realidad objetiva sustancial ponía las claves o si era el sujeto y sus ideas, pudo servir a Platón y Aristóteles para echar su particular pulso, pudo servir a Descartes y Hume para poner alternativamente el origen en el entendimiento o en la experiencia, y pudo servir al conjunto de la historia de la filosofía hasta el siglo XX para tomar partido. La física cuántica lo cambia todo. El propio Einstein se resistió a asumir este nuevo modelo que rompe cierto sentido común. Se resistió el físico cuántico David Bohm, esforzado en interpretar lo cuántico a la luz de la lógica de la física clásica. Y cabe decir lo mismo del titánico esfuerzo de Gustavo Bueno por entender el nuevo mundo cuántico desde una gnoseología nueva, aunque aposentado en el naturalismo, aunque fuere naturalismo hiperrealista, arraigado en un potente eidetismo. Pero tras un siglo de intensa teorización y de sistemáticos descubrimientos, ya no hay duda de que es la física clásica la que se explica desde la cuántica, y no al revés. Y en este punto de primacía de lo cuántico se sitúa Urbina, a la vez que retoma todos los logros fenomenológicos de quien, en las primeras décadas del siglo XX entrevió una vía de salida poderosa al dilema en el que andaban las ciencias y la filosofía, nos referimos al fundador de la fenomenología, a Edmund Husserl.

Las teorías y los sistemas aparecen y desaparecen. Algunos duran años y otros siglos y períodos civilizatorios. Y algunos no desaparecen, porque son reabsorbidos por otros posteriores que consiguen redimensionarlos, y en el interior de los nuevos laten trozos fundamentales —separables y válidos— del antiguo. Los supuestos que remueve el sistema filosófico de Ortiz de Urbina son de muy largo alcance. Toda la historia de la filosofía y de la ciencia queda reordenada. Su futuro inmediato dependerá del eco concreto y aplicado que pueda tener en el quehacer filosófico y

científico del presente, pero su potencial menos inmediato parece proyectarse lo suficientemente lejos como para no poder calcularlo⁴.

Abandonamos el sujeto aristotélico-cartesiano-humeano, basado en un «sujeto racional» que ha de desplegar su racionalidad en el contexto de los datos que le llegan desde el mundo perceptivo, y nos asentamos en un «sujeto cuántico» o «sujeto intencional». El despliegue racional no solo depende ahora de trámites perceptivos externalizados sino de que el conocimiento humano sea canalizado desde su fuente primordial, la intencionalidad. Fuente que siempre ha estado ahí, pero que había que descubrir en todo su potencial. El «sujeto filósofo» post-cuántico ya no es solo un geómetra de ideas, trabajando una eidética, sino que es un geómetra que antes de proceder a hacer geometría de ideas está siempre procediendo desde un campo intencional que le constituye y desde el cual pueden desplegarse sus posteriores conocimientos y su actividad en general. Y olvidar esto o intentar evitar esta raíz podrá ser, muy fácilmente, fuente de errores —de cegueras parciales o de prejuicios eidéticos— y de planteamientos limitados y reduccionistas.

A mi juicio, en una óptica escolar que recapitule desde las fuentes próximas —Urbina lo explica a la perfección ciñéndose sobre todo al contexto del siglo XX, el contexto determinante para su teoría—, el tránsito entre el «sujeto racional» y el «sujeto intencional» empieza a hacerse posible con la arquitectónica de Kant, a través de las tres dimensiones racionales cooperantes en el conocimiento, la razón especulativa, la práctica y la del juicio estético. Fichte, Schelling y Hegel exploran nuevos caminos desde esa nueva plataforma de racionalidad, y profundizan en la contextura del Sujeto, de la Naturaleza y de la Historia. Marx reconduce el tema, que amenaza con

⁴ En mayo de 2021 tuvo lugar un homenaje a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, en el número 100 de *Eikasía, Revista de Filosofía*, en el que intervinieron: Pelayo Pérez: «Ricardo», 7-12 y «Escribir», 81-98. Alberto Hidalgo Tuñón, «De la Dialéctica a la Estromatología. Los caminos filosóficos de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en cuatro *flashback*», 13-80. Olvido García Valdés, «Aproximación en dos tiempos o ¿qué hace un maestro?», 99-112. Luis Álvarez Falcón, «El jardín de Guadarrama. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Materialismo y fenomenología», 113-136. Pablo Posada Varela, «El encuentro entre Marc Richir y Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Breve apunte biográfico sobre su “prehistoria” inmediata», 137-150. Fernando Miguel Pérez Herranz: «Del Diálogo del Guerrero al Diálogo del Hogar: para una fenomenología de los celos», 215-268. Román García Fernández, «Hacia el concepto de Historia desde el materialismo fenomenológico», 323-360. Juan Carlos Sabio García, «La Estromatología de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina», 367-372. Carlos Iglesias, «Ricardo, compañero de viaje y amigo», 373-376. Y yo mismo, «Filósofo y primer estromatólogo. Homenaje a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina», 149-212. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero100.htm>> [30/10/2021]

desbocarse en un idealismo sin retorno, y postula un materialismo histórico y antropológico que sea capaz de controlar, mediante una efectiva praxis social, no solo los conocimientos sino también el modelo de vida que nos damos en la producción y reproducción de nuestras existencias. Hay otras propuestas sobre las que ahora pasaremos también de puntillas: Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche..., desde un costado crítico y voluntarista, frente a Comte, John Stuart Mill, Darwin, Spencer..., desde un costado lógico constructivo o evolucionista, y ambos, a su vez, frente a un tercer costado, los herederos de la tradición trascendental kantiana, como Franz Brentano. De esta última tradición surge Edmund Husserl, que se propondrá buscar un nuevo anclaje para esa racionalidad que se está descoyuntando, y lo conseguirá, pero solo en parte. Y lo que con él aparece es la puesta en marcha de una serie de nuevas exploraciones, Heidegger, Ortega, Zubiri, Sartre, Merleau-Ponty... que intentan caminar por la vía de esa nueva racionalidad buscada. Otros autores, como Freud, Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze, Guattari... lo intentan a través de una deconstrucción profunda del modelo clásico. En medio de ambas corrientes, autores como Gadamer, Ricoeur, buscan construir un sistema de pensamiento con una nueva herramienta, la hermenéutica —con la historicidad reinterpretada como principal clave racional— o, como Habermas y la Escuela de Frankfurt, que intentan reconstituir una nueva razón dialéctica que encuentre las relaciones profundas entre los procesos de saber («conocimiento» y razón dialógica) y los procesos sociales y políticos («interés» y razón instrumental), o, como Gustavo Bueno, que se decanta por el constructivismo hiperrealista, con un ego trascendental que desborda al sujeto cognoscente clásico y que opera en un sistema cohesionado —el materialismo filosófico— a través de múltiples doctrinas y teorías, como la teoría del cierre categorial, que organiza potentemente la verdad de las ciencias. Pero el constructivismo del cierre categorial, aunque una teoría gnoseológica muy poderosa —con aportaciones muy definitivas—, permanece aún afincado en el naturalismo y el eidetismo clásicos.

En una estrategia filosóficamente alejada de estas tradiciones se encuentra el neopositivismo y la filosofía analítica, cuya principal apuesta ha sido adoptar la metodología científica como modelo para la filosofía, a costa de desprenderse de su metodología propia, siempre más plural y en trance siempre de rehacerse. Sin duda,

en este campo de imantación hacia la metodología científica pueden depurarse excrecencias filosóficas, pero el precio es muy alto, porque significa reducir la razón filosófica a mera racionalidad científica. Ha sido el propio desarrollo interno de la analítica el que se ha encontrado entre límites excesivamente estrechos. Por eso ha tenido que ir desbordándolos, para recuperar mediante modulaciones diversas, la perspectiva de una filosofía con competencias propias más allá de las meras pericentíficas. Y lo ha hecho, en especial, tratando de profundizar en las estructuras del lenguaje, camino a través del cual se reencuentra con uno de los temas centrales que organiza todo el pensamiento del siglo XX. Tras Russell y Whitehead —y su esfuerzo logicista y matemático—, Wittgenstein tuvo que transitar —modélicamente— desde los supuestos cientifistas del *Tractatus* —donde «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse»— hasta los juegos abiertos y modulados del lenguaje de sus *Investigaciones filosóficas*.

Por su parte, la vía de Husserl, cuyo propósito era superar el naturalismo —lo que él denominó «psicologismo»—, no se ha agotado, porque décadas después se publican sus escritos inéditos y a ellos se acogen autores como Marc Richir y Ortiz de Urbina, quienes proponen una refundición de la fenomenología, en el caso del filósofo español se tratará de una reformulación, es decir, de la estromatología, y de la epistemología del «orden oculto» que se deriva de ella. El fundador de la fenomenología presta a Urbina un andamiaje de investigaciones sobre el que se mueve con soltura, que le permite avanzar sobre hallazgos ya alcanzados, y que le obliga a una crítica sobre sus deficiencias. Hallazgos y críticas que Urbina ha venido aplicando a otros fenomenólogos en momentos precisos de su reflexión anterior.

El hecho de que la cuántica esté en la base de toda realidad, no lleva a afirmar que toda la realidad sea cuántica. No se trata de un nuevo reduccionismo. Pero, planteado sin disimulos, nos preguntaremos si hay que empezar de cero a recomponer toda la epistemología. Y sí, hay que recomponer toda la epistemología, aunque no empezar de cero sino desde el nivel donde la anterior epistemología estándar había dejado el análisis. Y entonces ¿todos nuestros conocimientos han de ser reinterpretados? Sí, reinterpretados, reubicados, redimensionados, pero no negando los logros anteriores sino reconstruyéndolos dentro de un modelo más poderoso.

Cosmológicamente, lo cuántico, que nunca desaparece de la base de lo real, ha derivado en mundo físico-químico, en composición bioquímica y biológica y finalmente en seres animados, que añaden sucesivamente nuevas estructuras a su base cuántica. De tal manera que el ser humano, en el extremo final de ese despliegue de la naturaleza, incorpora una estructura animal que rompe con el modo típico de ser animal, en el momento en que surge la conciencia intencional: cuando queda escindido en un *campo intencional* y en un *campo eidético*, de manera que es el intencional quien tiene la primacía sobre el eidético y no al revés. Y sucede que esa conciencia intencional es en realidad a la vez, además de conciencia objetiva práctica, inconsciente psicoanalítico e inconsciente fenomenológico. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el conjunto de los conocimientos que a lo largo de los siglos hemos ido instaurando (matemáticas, mecánica, química, economía...) ha sido posible gracias a la existencia del campo intencional. Porque el campo intencional que constituye al ser humano —y ya no desde un puesto de mando llamado *ego trascendental*— se ha constituido bajo las mismas estructuras que son reconocibles en la *scala naturae*. Estructuras cuánticas en su nivel original, estructuras bioquímico-biológicas en su nivel intermedio y una estructura animal apotético-práctica, capaz de resolver su acción inteligente en medio de objetos a distancia —apotético, esto es, no simplemente lo paratético de las plantas: vivas estas en función de sus relaciones de inmediatez—. Y, de tal manera, que este triple nivel se puede inferir del funcionamiento propio de cada estroma y de la interrelación dinámica estromatológica. El animal nuevo —intencional y ya no solo apotético— capaz de conocer, porque está ahora dotado de herramientas reflexivas (inconscientes y conscientes), se comporta con la misma lógica (orden oculto) que ha conformado lo cuántico, lo químico, lo biológico, lo etológico. Toda la aclaración precedente no es sino la confirmación de que hay un principio radical de correspondencia entre los tres niveles de la realidad humana y los tres grandes despliegues de la naturaleza, que son 1) la energía-materia desorganizada, 2) el mundo orgánico y 3) la vida animal.

En síntesis, hay unas fases en las que el despliegue de la naturaleza queda organizada: organización cuántica de la materia, organización molecular, organización biológica, organización animada y organización humana. Y esta organización no es externa ni extraña a la estructura del animal humano, al contrario,

es posible ese despliegue natural (*scala naturae*) porque el propio campo intencional estromatológico está organizado con la misma secuencia.

Y con esta trama humana sobre esta urdimbre natural, Urbina procede a explicar las estructuras cognoscitivas fenomenológicas sobre las que se hace posible la aparición de la matemática, de las ciencias naturales, de las ciencias humanas y del resto de conocimientos.

Con suficiente empeño, el nervio de esta teoría del conocimiento se entiende bien, dada la claridad expositiva, pero hay que saber que muchos de sus párrafos aquilatan conocimientos de gran complejidad, por lo que habrán de ser estudiados más que meramente leídos. Y claro, *Orden oculto* se entiende mejor una vez que se ha asimilado la obra con la que se conjuga, *Estromatología*.

§ 2. Algunas líneas maestras de *Estromatología* y de *Orden oculto*

Para Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina la realidad se dice de tres maneras, de modo muy paralelo a como Gustavo Bueno dividió la materia ontológico especial en M1, M2 y M3. Entre ambos se mantienen muchos puntos de coincidencia, pero como quiera que Urbina amplía y completa el territorio de lo conocido racional con lo intencional-racional, los ajustes, los desencajes y las diferencias van a aparecer inequívocamente.

Tenemos, así pues, tres dimensiones de lo real: lo *natural*, lo *intencional* y lo *eidético*. Hay una dimensión natural de partida y una actitud natural correspondiente. Pero la fenomenología se ha encargado de mostrar que desde esa actitud natural es posible pasar a una actitud transcendental, anclada en el nivel originario intencional. Los mecanismos de transición son ya conocidos: la *epokhê* y luego distintos modos de reducción. Ortiz de Urbina afirma —siguiendo a Husserl y a Richir— que se llega a la actitud transcendental tras la *hipérbasis* o reducción hiperbólica, que es la manera inmediata de desprenderse de las ataduras del nivel práctico para pasar a atenerse a las exclusivas exigencias de la dimensión intencional, en un movimiento de subida inmediata. El sujeto del mundo percibido recupera hiperbásicamente su dimensión humana, que se manifiesta oculta, inconsciente y «actuando pasivamente». Digamos que es una operación que hacemos habitualmente, cada vez que actuamos ateniéndonos a nuestra «humanidad», pero ahora se trata también de encauzarla

filosóficamente. Una vez en el origen, procede la vuelta a la realidad de partida, procede el descenso (la *catábasis* fenomenológica que puede cursar como *regressus* gnoseológico). En el movimiento de bajada, aparecen junto a este nivel originario de partida, otros dos niveles: el básico natural, ahora recuperado como nivel fuertemente intencional, y un nivel intermedio, sin el cual no sería posible transitar desde el superior al inferior. El nivel de intermediación cumple una función primordial y de cierre constitutivo de la estructura humana. Una vez que el campo intencional se ha desplegado en sus tres estratos o niveles —estromas—, la dimensión natural no tiene forma de dominar al campo intencional, porque esa dimensión natural es en realidad ciega o informe hasta que pasa a ser organizada (histórica y humanamente) en una *scala naturae*. Es el campo intencional quien tiene la dominancia cognoscitiva sobre la dimensión natural y no al revés. Todo lo que había anteriormente se recupera íntegramente.

Hemos revisado, con esto, la dimensión natural y la intencional, y su relación. Hay, finalmente, una dimensión eidética, que se constituye desde el nivel intermedio (intencional), a través de las fantasías perceptivas. Esta dimensión eidética puede marcar con facilidad una dominancia (en el conocimiento) sobre las otras dimensiones —como históricamente de hecho ha sucedido—, sin embargo, lo cierto es que la dimensión eidética depende de la intencional, como venimos repitiendo. De lo que se trata en la estromatología, así pues, es de establecer las correctas relaciones entre el campo intencional y la dimensión eidética, una vez que la dimensión natural ha quedado también integrada en esa relación. La dimensión eidética puede adquirir una fuerte autonomía —porque sus contenidos pueden convertirse en intemporales y universales—, pero no puede independizarse de sus condiciones de funcionamiento ni puede tampoco suplantar, sino de modo reduccionista, las funciones propias de la intencionalidad. Esto es, puede utilizar la estadística para iluminar aspectos de la economía, para, a su vez, iluminar aspectos de la política, pero no puede tratar los problemas económicos y políticos o de justicia como si fueran manejables solo eidéticamente (científicamente). El campo intencional, después de un siglo de investigaciones, no es un referente vago y nebuloso —aunque sí muy escurridizo, difícil y oscuro—, porque entre otras cosas es un «campo» en sentido estricto, en el sentido que se aplica al campo electromagnético o al campo de los números complejos.

La riqueza y fertilidad del campo intencional se pondrá de manifiesto, ahora, con argumentos epistemológicos —unidos a los fenomenológicos—, en *Orden oculto*.

En el capítulo 1 del libro, se nos recuerda que la intencionalidad no es un producto de las ideas, sino que las ideas son un producto de la intencionalidad. La reflexión eidética no es una fuente de conocimiento original, sino que es una modulación del campo intencional, modulación que tiene como característica el conseguir funcionar con una gran autonomía. La realidad, que sería en-sí y yo la captaría para-mí, es desechada. Tampoco la realidad ejerce desde el imperio de lo fáctico una influencia en mi inteligencia que llegaría a asimilar a través de mis ideas. Aunque estas representaciones del funcionamiento del conocer tienen algún sentido, el origen y las fases de su desarrollo se revelan de otra manera. Ni el nivel superior cuántico ni el nivel inferior de las operaciones objetivas pueden extraer de la realidad —cada uno por separado, ni tampoco los dos en mutua cooperación— una síntesis elaborada capaz de decantarse como conocimiento eidético, sino que es en el nivel de intermediación, donde las fantasías perceptivas alcanzan identidades en lo transponible, donde se media para poder conectar los extremos del campo intencional y donde es posible, por un cierto funcionamiento al que se abre la intencionalidad, encontrar variaciones que elaboran formas universales y atemporales, que se irán asentando como regiones del conocimiento matemático. Y de esta manera, histórica y culturalmente, se irá desarrollando la eidética en sentido estricto.

La matemática, las ciencias naturales y las ciencias humanas son las tres áreas científicas que la estromatología del orden oculto admite, coincidiendo en esto con la interpretación convencional de la filosofía de la ciencia. La novedad estriba en que ahora todas ellas se asientan y se desarrollan desde las estructuras intencionales. La matemática se va constituyendo «como autoorganización del campo eidético, a partir de un difícil *Vorbild* intencional», «las ciencias naturales como reorganización de la *scala naturæ*» y «las ciencias humanas, por autoorganización del campo intencional, con una mínima aportación eidética» (Ortiz de Urbina, 2021: 49).

Una vez que se ha establecido que la eidética nace de la intencionalidad, hay que matizar que lo hace solo indirectamente. La eidética se apoya en un *Vorbild* ejemplar (intencional) cuya necesidad le vendrá no del poder intencional en sí sino en función

de una cierta arbitrariedad en la que alguna de las variaciones de ese ejemplar se reviste de universalidad y atemporalidad.

Y sucede que una vez que la eidética se constituye —en el ser humano que conoce: en el seno de una cultura instituida—, no permanece como una rama pegada a su tronco, sino que se da una disociación como si fueran dos troncos unidos: el de la intencionalidad y el de la eidética. Aunque una nazca de la otra, lo hace de un modo *sui generis*, y el resultado es esa disociación. Seguirán necesariamente interdependientes, pues ambas son dos dimensiones de lo humano, y en ese sentido establecerán múltiples cooperaciones, pero ambas podrán funcionar por su parte con relativa autonomía. Es preciso matizar que la eidética no tiene imperio sobre todas las ideas, solo sobre determinado tipo de ideas (las matemáticas: entendido en sentido amplio). La intencionalidad se encarga de generalizar (e idear: conceptualizar) desde la percepción y también desde la intuición categorial. Las vivencias intencionales en la escala del mundo vivido inmediato y espontáneo configuran de modo directo tipologías que pueden dar lugar a conceptos, los cuales a su vez muchos serán eidetizados: el sol tiene sus auroras y sus ocasos diarios, en su conceptualización espontánea, pero desde las leyes de Kepler y los conocimientos geográficos y cosmológicos pasa a revestirse bajo el modo eidético del conocimiento científico.

El conocimiento viene dado merced a la constitución de identidades y de síntesis. El campo eidético produce identidades eidéticas y cuando adquieren universalidad y «eternidad» quedan registradas como identidades sintéticas eidéticas. Pero el campo intencional también conoce sin necesidad de ayudarse de la eidética, porque, para empezar, produce síntesis de identidad objetiva, en el nivel vivido objetivo. Y produce síntesis de identidad no objetiva (en el nivel intermedio) y síntesis esquemáticas (en el nivel superior: sin identidad). Sin estas síntesis nada de lo que venga posteriormente podría funcionar. Por su parte, el campo eidético tiene la versatilidad de poder ser aplicado a los conocimientos extraídos de la naturaleza y del propio funcionamiento de los niveles medio e inferior, aunque no del nivel superior estromatológico. El nivel superior solo puede representarse por el efecto de la reordenación de las propias experiencias esquemático-intencionales, en cuanto son transposables y en cuanto pueden resonar por transpasibilidad. Se accede a él de manera directa, vivida, y por tanto funciona como descripción de lo que allí se está desplegando y no funciona, sino

artificiosa y erróneamente, como construcción *ad hoc* articulada eidéticamente. Aunque son útiles las analogías y las homologías con el campo cuántico, para ayudarse a representar lo que en ese nivel proteico se despliega, en todo caso, los elementos que aquí se encuentran tienen la textura, por definición, de lo oscuro. Una oscuridad en la que podemos movernos a través de sus elementos que se dan con suficiente distinción. Elementos que en el curso de su transposición acabarán ganando, en los otros niveles inferiores, la claridad que les faltaba.

Desde este anclaje estromatológico, se procede, como venimos diciendo, a derivar de sus estromas las ciencias y el resto de conocimientos. Y se trata también de conocer los engranajes precisos.

En el capítulo 6 (*ib.*: 204) leemos, en un párrafo de recopilación, que las ciencias matemáticas resultan de la progresiva integración, en profundidad, de las identidades eidéticas, funcionando con ese carácter independiente ya señalado. Y las ciencias naturales resultan de la aplicación combinada de estructuras intencionales —capaces de engranar con los diferentes niveles de la escala natural— y de determinadas estructuras eidéticas (y, de ahí, la «matematización de lo real» de la que habla Galileo, cabe interpretar).

22

El campo eidético-matemático es el único que no está organizado en niveles. A pesar de las apariencias (aritmética, geometría, topología, etc.), las matemáticas conforman un campo único, que va expandiéndose con nuevas regiones, pero que no dejan de ser todas ellas eidética matemática. Lo que hay, en puridad, es «matemática», no «matemáticas» (las cuales no serán más que una forma de hablar en perspectiva histórica).

Por su parte, las ciencias naturales se organizan en función de los tres niveles estromatológicos, por el principio de correspondencia, y con importante ayuda de la eidética, según veremos más abajo.

Las ciencias humanas se constituyen de modo análogo a como la música lo hace sobre un pentagrama. El pentagrama actuaría como si fuera una falsilla donde las notas, las armonías y las melodías se resuelven. Del mismo modo, los tres niveles de intencionalidad nos guían a la hora de reconstruir las ciencias humanas. Y eventualmente, junto a la propia estructura funcional de la intencionalidad, se ayudan

de la estructura eidética, por ejemplo, de la estadística, el cálculo de probabilidades, la teoría del caos, etc.

Las ciencias humanas se diversifican en: ciencias sociológicas: sociología-1, relativa al nivel superior, sociología-2 relativa al nivel intermedio, y sociología-3, relativa al nivel básico. Es desde la sociología-2 que cabe reorganizar el conjunto de conocimientos sociológicos así como también reinterpretar el resto de conocimientos culturales. En el nivel intermedio encuentran su anclaje las ciencias culturales, lingüísticas, morales y mitológicas. Y en el nivel inferior, las políticas, jurídicas y económicas.

La reconfiguración epistemológica de las ciencias matemáticas, naturales (mecánica cuántica, físico-química, biología, etología) y humanas ha sido posible en el descenso de los niveles, que se articulan por transposición. Pero si en lugar de descender, ascendemos a través de la estructura cognoscitiva estromatológica, lo que encontramos es el modo como el arte se constituye, en el nivel intermedio por *desobjetivación* del nivel inferior del que parte; encontramos también el modo como la experiencia estética en contacto con el arte (no solo) resuena reactivando la generación de sentidos en el nivel superior; y encontramos, finalmente, el modo como desde el nivel simbólico religioso se ensaya encontrar, por *desimbolización*, en el nivel superior, un modo de acceso a Dios —como tema de la religión terciaria— *experimentado* como Trascendencia absoluta, en el caso de que fuera realmente efectiva como una experiencia en contacto con un «algo afuera», cuestión sobre la que Urbina no se pronuncia taxativamente, pero sí la considera partiendo del estudio de casos de quienes afirman esa «experiencia religiosa» transcendente.

En el epílogo, donde Ortiz de Urbina recapitula las conclusiones sobre la estructura del orden oculto en su conjunto, nos recuerda que esa estructura homóloga de los niveles intencionales y naturales es estudiada por las ciencias naturales. Y en ese trance será preciso que el ego operatorio aplique estructuras eidéticas a los segmentos de la dimensión natural, pero esto no podrá llevarse a cabo sino por el impulso del ego fenomenologizante (al margen de que la consciencia eidética lo admita o no). Y ya en el capítulo 6 (*ib.*: 203) había esclarecido en qué consiste más en concreto esa homología estructural: la física cuántica, con su superposición lineal, es una proyección de la transposibilidad diastólica intencional (de Richir); la bioquímica es una proyección de

la identidad de lo transposable; y la etología apotética es una proyección de la intencionalidad objetiva. Se lleva a cabo, así pues, un *regressus* gnoseológico (coincidiendo con la catábasis intencional) en el que, en distintos procesos históricos de justificación y descubrimiento, lo que se va materializando como conocimiento responde a la correspondencia que los tres niveles intencionales mantienen con los tres tramos de la escala natural.

El conocimiento universal lo da la eidética, de forma muy característica, por supuesto, pues además de universal se vuelve intemporal. Pero el conocimiento universal no es solo cosa de la eidética.

Primero: el conocimiento objetivo de la praxis cotidiana, extraído de la experiencia común intencional (en el nivel inferior) es universal.

Segundo: las identidades sintéticas de las ciencias naturales son universales, y no se extraen solo de la eidética.

Tercero: los tres tipos de síntesis (esquemática, de identidad no objetiva y de identidad objetiva) con los que trabajan las ciencias humanas, y a través de las cuales se van decantando hallazgos testados, son universales.

Cuarto: las producciones del arte son universales en cuanto son un modo de conocimiento, no en la vertiente en la que contribuyen a la partición cultural (desde la heteronomía del arte), pero sí en cuanto su modo de proceder se basa en la desobjetivación que las fantasías perceptivas transoperan para acceder a la experiencia estética. Sucede que tras la experiencia artística que las fantasías perceptivas promueven al alcanzar un cierre característico, que el artista tiene que ver, la obra de arte se ha vuelto autónoma. Y cualquier ser humano puede acceder a la experiencia artística de cualquier creador, aunque evidentemente puede darse ceguera para reconocer la obra de arte, pues el receptor la experimenta al revés, primero en contacto con la obra de modo estético (en la que se activa la generación de sentidos de lo humano, que no tiene por qué residir en la belleza) y luego reconociendo las formas artísticas, pero cabe que no se active ningún sentido.

Quinto: aunque la experiencia estética no implica una reflexión consciente, es universal en cuanto es un tipo de conocimiento que deriva del arte, lo más común, y también de otros campos de experiencia. Y es universal porque todo lo que aparece, y al margen de las apariencias, se basa en la apariencia, que es el hecho mismo de que se

genere en el nivel superior originario un contacto dinamizador entre la *hylê* y el polo subjetivo, de modo que ese contacto da lugar a una síntesis esquemática, o sea, a un sentido que se genera. Cualquier percepción podría interpretarse como estética, y lo es en realidad, pero estamos hablando de esa estética característica cuyo sentido resuena desde algún tipo de cierre movilizador específico, configurado como una determinada construcción (transoperación) de fantasías perceptivas. Así pues, una cosa es la estética de vivir lo percibido, lo recordado y lo imaginado, en la conciencia dóxica, y otra cosa es la estética de vivir lo fantaseado, en la conciencia que Husserl llamó precisamente *conciencia estética*. Con la primera estética accedemos a la *posición* del objeto, con la segunda a su modo de *aparición*.

Sexto: la religión es también universal, cuando se desprende del componente cultural, en el que resultaba ser meramente justificación mitológica. Por *religión no cultural* se entiende la experiencia de la trascendencia absoluta, en cuanto formada en el nivel estético y proteico. Gustavo Bueno defendió que el ser humano no se constituye hasta que el eje angular pasa a formar parte del homínido que se venía moviendo en el eje circular y el eje radial. Es la articulación de los tres ejes lo que hace al hombre, habitante del espacio antropológico. El eje angular equivale aquí, correspondientemente, a la experiencia religiosa. No significa que se afirme ningún dios, de hecho en la religión primaria hay númenes pero no aún dioses ni menos un Dios. En este orden de análisis, retomado ahora bajo enfoque fenomenológico por Urbina, el conocimiento religioso tiene que ver con aquello que estaría *en fuga* de cualquier experiencia mundana inmanente, en cuanto la trascendencia vertical absoluta toca el límite (más allá de toda espacio-temporalidad) en la que la finitud humana se cierra sobre sí misma y sobre su mundo. Queda por resolver si esta experiencia religiosa se llena con un dios o se vacía de él. Ahí es donde entran las diversas teologías, desde niveles culturales, a debatir. Y ahí es donde algunas teologías ensayan ir más allá de las experiencias simbólicas (históricas), a través de la mística —que parece que se presenta como una solución excesiva según Urbina, porque supone que lo Trascendente de alguna manera desciende— y a través de la vía *mistagógica*, que lleva al pensamiento humano hasta el lindero del misterio. Y ahí habrá quien quiera apelar a alguna revelación, lo que nos devuelve de nuevo al nivel cultural. Fuere como fuere, en términos kantianos, esta idea sobre lo trascendente es una

experiencia trascendental. Y esto propiamente es lo religioso en el ser humano, ya sea que el contenido de la respuesta se cargue de manera autónoma o de modo heterónomo al ser humano —diré yo.

Séptimo y último: la situación de partida de lo humano es universal. Estamos en el nivel originario donde no hay egos, ni subjetividad (está haciéndose), pero sí coexisten los seres humanos en una comunidad de singulares. Es en este sentido que la universalidad de la igualdad humana no es un desiderátum. Y es en este sentido que, en esa medida, la ética que se atribuye a lo humano es también universal. Y es universal porque el ser humano está constituido por fenómenos trascendentales (no por un ego trascendental, como pensó erróneamente Husserl). *Fenómenos* originarios compartidos y necesarios, sin los cuales, lo vivido, pensado o conocido posterior no tendría sentido.

En lo que sigue, voy a tratar de extraer uno de los principales nervios que atraviesan esta obra —el «principio de correspondencia»—, y, a modo de primera lectura comprensiva, repasar las principales tesis que de ese principio se desprenden para mí. Aunque no quiero perder de vista el riesgo que se corre con toda selección y todo resumen: venir a parar a algún reduccionismo (que hay que evitar a toda costa) o a alguna mirilla estrecha y, por esto, no llegar a contornear los contenidos tal como allí se hallan expuestos. Por eso, la última recomendación que me hago a mí mismo, y a quien quiera considerarla, es que es preciso tener presente todo el corpus de textos de Sánchez Ortiz de Urbina desde que inició este enfoque —incluidas algunas matizaciones que ha ido introduciendo—. En todo caso, mi propósito es de comprensión y asimilación. Las acotaciones críticas, pocas, son el resultado de tener que aprehender este novedoso sistema desde los supuestos filosóficos de los que parto en el momento presente. En suma, este artículo se despliega desde un enfoque convergente. El enfoque divergente vendrá exigido cuando se detecten elementos que opongan resistencia a funcionar bien o tesis que, finalmente, no estuvieran bien ancladas. Antes de los peros, las reservas, las extrañezas y las quejas, quiero asegurar la íntegra y correcta comprensión de este sistema prometedor.

§ 3. El principio de correspondencia entre el *animal estromatológico* y la escala natural

La *lógica* con la que el ser humano existe (piensa, siente, opera, construye, vive...) es la *misma* lógica que se despliega en la escala natural, una vez que esta va siendo conocida por las ciencias naturales, por mediación de las ciencias eidéticas, y por las ciencias humanas, así como por el conocimiento estético-artístico y por el conocimiento que se abre-cierra al asomarse a la trascendencia absoluta.

La constatación de esta correspondencia entre lo humano y lo natural, en este *dialelo antropológico y fenomenológico*, que hace que lo humano no pueda nacer sino de lo natural (naturaleza en estado bruto, la naturaleza ciega), pero que, a su vez, establece que la naturaleza puede dejar de ser ciega y pasar a ser una naturaleza estructurada (conocida por sus leyes) en virtud de las estructuras estromatológicas (humanas). Las mismas estructuras que atraviesan al ser natural en sus distintas escalas, estructuras que sucesivamente se van presentando como diferentes cuando son reconocidas como momentos constitutivos de despegues novedosos (la lógica material que hizo que se pasara del universo cuántico al universo físico-químico, etc.) o que apuntan a diferencias ópticas intrínsecas (qué distingue al ser biológico vegetal del ser animal y al animal del humano, etc.). El círculo, en apariencia vicioso, no está viciado de circularidad lógica porque la reciprocidad (correspondencia) equipara dos identidades estructurales en dos estratos de realidad diferentes, a escala de todo y parte y así el animal estromatológico resulta ser una parte de la realidad natural, de forma que diferentes estructuras de lo real que se han desplegado se vuelven a reunir reproduciendo la misma lógica repetible de sus diversas estructuras originales, pero ahora, a esta nueva configuración de la realidad se le añade una nueva característica inédita de lo real: la intencionalidad, y, con ella, la capacidad reflexiva de conocimiento. Conocimiento desde un anclaje triple: desde la *hylè*, desde el polo subjetivo y desde el polo objetivo. Y estos tres componentes (*hylè*, intención y síntesis, o también: materia, *noesis* y *noema*; o también naturaleza, intencionalidad y eidética) se dan en una inseparable recíproca construcción funcional. Por supuesto, con esta interrelación, el sujeto es siempre también un objeto, a la vez que el objeto es lo que «es» en virtud de la reapropiación subjetiva, en un esquema de reciprocidad en dialelo

que no es, como insistimos, un círculo vicioso, porque no se trata de partir de lo mismo (*a* se explica por *b*) para llegar a lo mismo invertido (*b* se explica por *a*), sino de partir de componentes idénticos configurados a determinadas escalas para llegar a componentes idénticos y en parte novedosos, configurados en otras escalas. Este dialelo fenomenológico reúne algo idéntico —lo que hay de repetición estructural— con algo diferente: lo que hay de novedad singular al aparecer una nueva escala de realidad.

El dialelo no se fundamenta de modo naturalista, puesto que no hay ninguna necesidad para que todo el proceso del despliegue natural sea como ha sido. Hay, al contrario, un equilibrio inestable y una esencial no necesidad. La energía se halla aquí abierta a la novedad, no con carácter emergentista ni armonista. No tiene carácter emergentista porque lo que «emerge» podría no haber emergido y, en todo caso, no se limita a sacar a flote algo preexistente. Ni tampoco se desarrolla armoniosamente porque no se despliega un juego de equilibrio ideal y único, el mejor posible, sino un juego de equilibrios múltiples, algunos reversibles e inestables muchos, y de desequilibrios.

El dialelo se fundamenta en el principio de correspondencia entre la estromatología humana y la escala natural, y no se trata de un principio metafórico o aproximado parcial sino estricto y en cada uno de sus tres niveles. Porque si en la fenomenología urbiniana se exige un nivel de intermediación para que el nivel original y el básico puedan *unirse*, también en física, la realidad cuántica y la naturaleza del animal han necesitado de un nivel de intermediación, a través de la bioquímica y de la biología. Y es a través de esa intermediación, que se rige no deterministamente sino en medio de un caos, como se hace posible que la realidad se haya desplegado como lo ha hecho e, igualmente, se hace posible que la conciencia humana se haya conformado como es de hecho. En razón de este modo de despliegue, la apelación a la anamorfosis de Bueno no casa con exactitud tampoco, aunque la *anamorfosis* está mucho más próxima a este proceso que el emergentismo o el armonismo.

El dialelo se explica porque hay homología estructural entre la producción natural (en la catábasis de la *scala naturae*, que equivale a un *progressus* óptico) y la producción fenomenológica (en su catábasis, que se equipara a un *regressus* gnoseológico).

El dialelo no se fundamenta en la vía objetivista, por una presunta primacía ontológica del objeto. Porque ¿en qué consistiría esa primacía del objeto sin un sujeto?, ¿en la anterioridad temporal? Pero anterioridad no es lo mismo que primacía. ¿Se resuelve entonces por la vía del sujeto? No, tampoco, no se trata de un subjetivismo renovado, porque, en el origen de eso que se puede llamar polo subjetivo no hay siquiera egoicidad, ni, por tanto, tampoco subjetividad previamente conformada. Con todo, el polo subjetivo no aparece como pasivo-receptivo sino como estructuralmente conformador. Se resuelve, así pues, por la vía del idealismo: ¿no son las ideas que el sujeto construye el punto de unión entre la naturaleza *hylética* y la subjetividad natural? A pesar de la tentación, de apariencia explicativa, que esta salida ofrece, tampoco son estas estructuras ideales (eidéticas) la clave en sí misma puesto que no son más que una parte lateral de la explicación. De acuerdo. Entonces, ¿se resuelve a través, según parece, del fenomenologismo, toda vez que es el animal fenomenológico (intencional) el titular de esta inflexión? Tampoco, a pesar de las apariencias, porque el animal fenomenológico es, sí, una ruptura que va del animal común al ser humano, pero es una ruptura abierta y en formación dinámica, un animal fenomenológico que es el fundamento evolutivo y la base de un *ser humano total*, que es individuo intencional más sujeto cultural e histórico más síntesis culturales estabilizadas eidéticamente más síntesis filosóficas estabilizantes y pro-consistentes... En breve: un animal fenomenológico, cultural y operador teórico y práctico. No hay realidad intencional aislada sino disociada de la eidética y *tensionada con la naturaleza*. Bien entendido que es lo fenomenológico lo que marca el territorio donde nos movemos, porque ni lo cultural ni las teorías ni las praxis pueden ellas solas señalar los confines, a no ser que laminen al ser humano a su ser natural, a su ser cultural o a su ser eidético, pero incluso así se habría encubierto lo intencional pero de ningún modo se habría disuelto.

Se presenta como una teoría filosófica, claro, pero la teoría apunta a un hecho —el hecho de la correspondencia—, cuestión que solo se puede gestionar comprobando si explica la realidad y el modelo cognoscitivo mejor que cualquier otro sistema filosófico. Es, como toda teoría, un mapa para navegar en el inmenso mar y no perderse, hasta que otro mapa sea capaz de reconfigurarlo o tal vez lo relegue, mostrando alguna inconsistencia. Pero también podríamos estar ante uno de esos

mapas que cabe mejorar pero ya no relegar. La estromatología del orden oculto, a pesar de nacer inextricablemente unida a la realidad cuántica, no se postula, decimos, como ciencia —tal como quería equivocadamente Husserl— sino como filosofía, filosofía estromatológica, filosofía de la ciencia y epistemología fenomenológica. Esta filosofía puede describir cómo funcionan las identidades sintéticas de las ciencias pero no puede hacer que su descripción teórica sea ella misma una identidad sintética operativa en el nivel pragmático de las operaciones, porque su función es rebasar estas coordenadas, entendidas ahora como un anclaje meramente parcial de la operatividad humana. Es el precio de ser, además de un animal eidético, un animal intencional.

Procederé en lo que sigue, por apartados, a detectar las correspondencias entre lo fenomenológico y las ciencias de lo cuántico, lo químico-bioquímico y lo etológico, así como también entre lo fenomenológico y las ciencias humanas, el arte y la religión. Para ello haré un rastreo de enunciados y párrafos representativos, que seguiré bastante al pie de la letra, bien parafraseando, bien citando directamente, con indicación del capítulo del libro donde nos hallamos⁵.

3.a. Correspondencia entre lo cuántico y lo fenomenológico

30

Según se establece en el capítulo 3 y en parte del 4, el universo tiene casi 14 000 millones de años, pero durante sus primeros 300 000 años nos hallamos en un magma

⁵ Urbina ordena su exposición en ocho capítulos, con un prólogo y un epílogo. En el prólogo, presenta lo que se propone recorrer y la nueva epistemología sobre la que opera. En el epílogo, repasa los objetivos que se propuso y echa la definitiva lazada a los temas tratados. Los ocho capítulos intermedios, numerados del 1 al 8, se dedican a desplegar la nueva epistemología paso a paso. Textualmente, el índice es como sigue: Prólogo. De la «catástrofe» de la epistemología clásica a una posible epistemología fenomenológica. 1. El campo intencional. 2. El campo eidético: el *eidós* matemático y la identidad eidética. 3. La organización inicial de la materia en el nivel originario: la física cuántica. 4. La organización de la materia en el nivel intermedio: las ciencias naturales físico-químico-biológicas. 5. La organización material de los entes animados: las ciencias etológicas. 6. Las ciencias humanas en el campo intencional. 7. El conocimiento artístico y estético: experiencia artística y experiencia estética. 8. El conocimiento religioso frente a la trascendencia absoluta. Mitología versus *mistagogía*. Epílogo. La realidad efectiva de una epistemología fenomenológica.

En el presente artículo sigo el índice como hilo conductor, aunque no me atengo a él estrictamente porque rastreo el curso de formación de algunas ideas, que en ocasiones se configuran en zigzag. Junto a la fundamentación pautada de las distintas ciencias y conocimientos, que conforma la parte central de mi síntesis, una panorámica del contexto filosófico del autor nos ha puesto en antecedentes y un cierre, con un repaso de algunos conceptos fundamentales que tejen esta nueva filosofía, nos permitirá extraer una conclusión general.

material con electrones no acoplados a los núcleos y con fotones que no se liberan porque quedan continuamente absorbidos. Llegado ese tiempo, se dieron variaciones en la temperatura y la densidad y los átomos se formaron y la luz se liberó.

El hecho es que durante esa primera fase magmática, en los comienzos cosmológicos de ese plasma oscuro, la única legalidad que cabe encontrar es la de la mecánica cuántica, regida por sus leyes de cuantización, superposición, incertidumbre, transprobabilidad, entrelazamiento y virtualidad. A lo largo del capítulo y del libro podemos ver cómo estas leyes tienen su correlato en el nivel originario fenomenológico.

La física cuántica conoce los mecanismos que se dieron para que tuviera lugar el primer paso desde el magma oscuro a la primera organización de la materia y a la química. Se combinaron condiciones inclusivas con condiciones exclusivas: los bosones son inclusivos mientras que los fermiones son exclusivos. «Cuando, en el intercambio de fermiones, los bosones, al actuar de intermediarios, se "virtualizan", el universo empieza a organizarse materialmente.» (Urbina, 2021: 113). La química se hizo posible por las dos maneras que tiene de darse el espín, con valor semi-entero en su número cuántico y con valor entero. El valor semi-entero va acompañado de estados antisimétricos y de exclusión mientras que el valor entero genera estados simétricos. Por el principio de Pauli sabemos que gracias al estado de exclusión puede producirse la estabilidad. El modo como se dé el espín decidirá sobre las capas de electrones y sobre la composición de los átomos entre sí.

Las etapas posteriores en el despliegue cosmológico derivan de esta primera etapa cuántica e incluyen sucesivamente las características de las anteriores. Estas etapas que siguen son tres: la organización química y bioquímica, que culmina en la vida vegetal; la etapa de los animales; y la etapa del animal humano, que ya no es un animal más sino un animal intencional.

En las latitudes intencionales, el descubrimiento fenomenológico de la *phantasia*, señala sorprendentemente en ese nivel originario humano características punto por punto paralelas a las leyes cuánticas.

La inclusión de características anteriores en etapas posteriores tiene su correlato en fenomenología: la «transposibilidad» de arriba abajo, que queda rematada por el movimiento de abajo arriba debido a la «transpasibilidad», capaz de resonar desde

abajo con lo que procede de arriba. En este ejercicio de la transposibilidad (hacia abajo) y de la transpasibilidad (hacia arriba) se constituye el animal intencional, esto es, como humano. Y en este funcionamiento suyo propio consiste su humanidad. Así que todo depende del nivel cuántico, pero no todo es cuántico. Y, correspondientemente, todo depende de la *phantasia*, pero no todo es *phantasia*. De igual manera que de lo anterior a lo posterior se dan transposiciones de características (transposibilidad), lo posterior sigue en contacto con lo anterior por transpasibilidad.

Cuando algo es posible, puede empezar a ser probable. En esta misma relación posible-probable, tanto en mecánica cuántica como en fenomenología, junto a la transposibilidad hay que aludir a la transprobabilidad, propia de un funcionamiento intrínsecamente aleatorio y no auxiliado por la estadística.

Además, tanto el nivel cuántico como el nivel superior de la intencionalidad son virtuales e inobservables, porque estamos en un funcionamiento de meras síntesis esquemáticas donde aún no hay identidad.

3.b. Correspondencia entre lo químico-bioquímico y lo fenomenológico

Del capítulo 4 cabe entresacar lo siguiente que la química procede de lo cuántico y retiene sus cualidades, pero ahora con leyes nuevas: las del sistema periódico de los elementos.

El sistema periódico organiza los átomos por su configuración electrónica, que cumple el principio de exclusión (de origen cuántico). Los orbitales del átomo imponen una densidad límite (cuántica) y de ahí la probabilidad de que un electrón ocupe o no un lugar orbital, una probabilidad no mensurable desde la física clásica, por lo que es en realidad una transprobabilidad (*ib.*: 138).

«Y aparecen tres propiedades que organizan la matriz entera: el *radio* de los átomos, la *energía de ionización* y la *afinidad electrónica*.» (*ib.*: 139). Durante 12 000 millones de años el sistema periódico se va constituyendo, tal como hoy lo conocemos, desde el hidrógeno hasta el último, e incluso hasta el número 118, el oganesón, este ya obtenido artificialmente.

En el nivel cuántico no hay identidades, lo que no quiere decir que no se estén gestando identidades que se constituirán en la transposición. Entre lo cuántico y lo

químico, el punto de unión es la identidad de lo transposable entre la estructura del enlace químico (en los átomos) y la organización molecular (*ib.*: 147).

Determinados elementos, como el carbono, son capaces de enlaces múltiples y estables. En algún momento, en la casuística de los enlaces transposables, se formó el trifosfato de adenosina, «una molécula compleja, con tres átomos centrales de carbono, cinco de nitrógeno, tres de fósforo, trece de oxígeno y ocho de hidrógeno» (*ib.*: 154). Este trifosfato (o molécula TFA⁶) ejerció de atractor extraño para que de la organización molecular se pudiera pasar a la biomolecular. La estabilidad de las combinaciones moleculares vino también promocionada por la catálisis química que algunos elementos (paladio, platino...) proporcionan, al estimular la superación de barreras iniciales.

En el reino de la química domina el caos determinista propio de los sistemas dinámicos no lineales y disipativos, hasta que aparece el atractor extraño (es «extraño» porque su influencia no da lugar a ciclos regulares y periódicos) [*ib.*: 156].

En determinados puntos críticos, las macromoléculas pudieron empezar a obtener energía del exterior, que estaba disponible procedente de las transformaciones de las TFA. Apareció el metabolismo, que unido a la capacidad de reproducirse, nos introduce en otro nivel superior, el de la vida, la biología. El inicial mecanismo de la TFA, que fue primordial durante cuatro mil millones de años, será perfeccionado después por la función clorofílica y esta sustituida en algunos casos por la respiración. De la biología primitiva (bacterias, etc.) transitaremos al reino vegetal y finalmente al reino animal.

Si en el nivel cuántico nos hallábamos en la indeterminación, ahora, con la biología, estamos en un nivel, donde, dentro del caos de los sistemas dinámicos disipativos, hay cierto determinismo (caos determinista). Así, dice Urbina:

La transición de la fase no organizada a la organizada es una transposición que, *a priori*, carece de necesidad. El universo pudo no haber salido de una fase de radiación de cuerpo negro. En cambio, una vez realizada la identidad de lo transposable, la transición evolutiva donde surge la materia viva es claramente un proceso inevitable. [*ib.*: 163]

⁶ Trifosfato de adenosina (TFA) o adenosín trifosfato (*adenosine triphosphate*, ATP).

Primero vino la molécula del ARN y después del ADN. Este ácido nucleico es capaz de transportar información genética. Y queda sometido a evolución por selección natural de una generación a otra. Se trata de una evolución apoyada en la reproducción, diferente de la evolución basada en el metabolismo. Y en la unidad de estos dos procesos evolutivos, una unidad de lo transposable, es posible la evolución de los organismos vivos por selección, a través del ARN y del ADN conjuntamente (*ib.*: 165). La biología es química, pero no solo es química, no se reduce a la química. Contiene leyes propias.

Entre la cuántica, la física de la luz, la química y la biología, hay todos esos escalones, pero, propiamente, son dos las etapas: una, la física cuántica, regida por síntesis esquemáticas, sin identidad, y el resto organizado a través de síntesis de identidad. Y si a lo cuántico correspondía el nivel originario intencional de la *phantasia*, a lo físico-químico-biológico corresponde el nivel intermedio humano, que está regido por síntesis de identidad, identidad no objetiva aún.

Decimos «no objetiva» en el sentido de que no hay aún una conciencia que desde su subjetividad encare a las cosas objetivas. Una planta no es un *sujeto* en medio de un mundo de objetos. Ahora bien, cuando el ser humano aparezca ya conformado, y por supuesto entero, este nivel intermedio veremos que tiene la función de transponerse al nivel de la objetividad y que tiene también la función de recibir de abajo arriba elementos intencionales transposables, por lo que, en el ser humano, este nivel intermedio (que en la *scala naturae* da lugar a la química y a la biología), sí será sede de una subjetividad que promueve síntesis de identidad no objetivas, porque es un sujeto transoperatorio, es decir un sujeto que aunque no actúa prácticamente, sí piensa desde ahí, mediante *phantasias* perceptivas. Las síntesis de identidad objetivas se apoyan en síntesis de identidad no objetivas y estas en meras síntesis sin identidad: es este recorrido completo el que lleva a cabo el ser humano, no solo de manera efectiva sino además *reflexivamente*.

3.c. Correspondencia entre los animales y lo fenomenológico

En el capítulo 5 proseguimos de esta manera:

[...] con arreglo al principio de correspondencia, entre la dimensión natural y la dimensión intencional, hay, en el comportamiento animal, una *estructura semejante a la estructura del objeto intencional, pero sin la intención*: semejanza paralela a la que se da en el nivel originario (identidad de estructura entre la transposibilidad fenomenológica y la superposición cuántica), y parecida a la que se da en el nivel de intermediación (identidad estructural entre la identidad de lo transposable de las fantasías perceptivas y el atractor que pone orden vegetal en el caos no lineal de lo bioquímico).

Es esta «miseria» intencional lo que pone de relieve el contraste, en el animal, entre unas *sensaciones* que pueden superar a las humanas (agudeza visual, olfativa...) y una *ceguera* comportamental entre los operadores y los resultados del comportamiento.

Una identidad estructural sin intencionalidad imposibilita hablar de *sujetos* de operaciones y de *objetos* como resultados, incrementando el enigma de un comportamiento semejante al nuestro, pero infinitamente ajeno [*ib.*: 176].

Es suficiente con acudir al principio de correspondencia, para constatar, en el comportamiento animal, una estructura análoga a la objetiva, sin necesidad de acudir a recursos intencionales fenomenológicos. Basta hablar de un comportamiento *apotético*.

Si las plantas responden, en la escala natural, a una estructura homóloga a lo que, en el campo intencional, es el nivel de las síntesis de identidad de lo transposable, los animales, como hemos visto, responden a lo que, en el campo intencional, es la identidad objetiva. Si no hay un entorno *objetivo*, no hay movilidad. Las plantas son seres fijados, los animales son seres móviles que se desplazan. Y son esa fijación y esa movilidad las que ocasionan cambios decisivos en la morfología. El animal obtiene la energía del alimento de lo que apresa; se mueve, captura, no necesita una gran superficie exterior. Es pequeño, pero con gran superficie interna; la superficie interna, digestiva, del animal, es funcionalmente homóloga a la superficie externa, asimiladora, de la planta, sigue explicando Urbina (*ib.*: 177).

Orgullosos o, más bien, fieros, por la *apotecia* conseguida, que les permite actuar sin intencionalidad, anulando la distancia, los entes animados, los animales, se encuentran, en la vertical, encajonados entre los vegetales extensos e inmediatos (paratéticos) y los humanos, intencionales y eidéticos; y, en la dimensión horizontal, también por la apotecia, los animales acceden a la estructura del nivel objetivo, sin poseer la intencionalidad. Es esta situación oximórica y extraña lo que les da el aura

de lo abierto y de lo numinoso (congruente con el *animal numinoso* —divino— del que habla Bueno).

Podremos hablar de *inteligencia* animal, de *herramientas* animales, de *comunicación* animal... pero no de *pensamiento* animal, ni de *cultura* animal. Es la imposibilidad del lenguaje (de *sentido*, en el nivel originario de la universalidad no eidética) lo que frena al animal. Sin lenguaje no hay sentido, sin sentido no hay significación, y sin significación no hay objeto [*ib.*: 189].

Y sigue Urbina articulando su argumentación:

[...] frente a la *paratecia* o *paratasis* vegetal (la inmediatez), el animal es un ser *apotético*: la *apotecia* implica la evacuación de la distancia.

Lo percibido a distancia, con los comportamientos consiguientes: movimiento, acecho, caza, cortejo, copulación... no lo es de modo *objetivo*. El animal es incapaz de actuar intencionalmente (condición de la objetividad), al no haber accedido al lenguaje: espacialización/temporalización del sentido.

Hay, en el animal, por el principio de correspondencia, una estructura *homóloga* [...] a la estructura del nivel intencional objetivo. Esta estructura, carente de intencionalidad (excentricidad), es lo que otorga al animal su carácter [...]. [*Ib.*: 200]

Un carácter de ente abierto (Rilke) y numérico (Bueno), entre el hombre y la planta, pero sin ser máquina (contra el diagnóstico de Gómez Pereira y de Descartes).

3.d. Correspondencia entre el animal humano y lo fenomenológico

Seguimos en el capítulo 5, pero ahora para centrarnos en lo que el humano añade al animal apotético-no-intencional: «El animal se humaniza cuando, al abrirse el campo intencional, accede, de golpe, a su límite superior inconsciente, donde se genera el *sentido*. La primera paradoja extraña radica en el hecho de que el sentido se produce en *lo inconsciente*.» (*ib.*: 190). Y la segunda paradoja consistiría, según Richir, en que el hombre se animalizaría simbólicamente, en la transposición de niveles del campo intencional, en el *regressus* gnoseológico, cuando el animal humano se estabiliza simbólicamente y cuando el lenguaje del sentido se hace lenguaje de significaciones.

La humanización del animal se produjo cuando la comunicación se hizo *cultura*. No fue sino la intensificación y la afinación de la información, transmitida socialmente lo que, con la aparición del lenguaje, hizo al hombre. No bastó el uso de *herramientas*, ni la *comunicación* simple, ni la *copia* de comportamientos, ni el *aprendizaje* social, ni la *innovación*. [Ib.: 191]

Se necesitó este *impulso* cultural, dice Urbina.

Fueron los primates que destacaron en aprendizaje social e innovación, los que empezaron a usar herramientas más sofisticadas, a diversificar su dieta, incrementando su inteligencia, con el consiguiente aumento del tamaño cerebral, y con la conexión más compleja entre la neocorteza y el cerebelo.

Los procesos culturales más refinados impulsaron el desarrollo cultural y la cognición. Cuando la información transmitida socialmente se refinó y precisó, hubo un umbral en el que se pudo hablar de *enseñanza*. Ese es el punto —concreta Ortiz de Urbina— en el que se produce la «suspensión» natural, la aparición de un lenguaje con sentido.

Compartir objetivos e intenciones, cooperar, calcular, son el resultado de la afinación de la transmisión cultural que produjo una especie de reacción autosostenida. Y esta generación de sentido fue, y sigue siendo, inconsciente. Somos humanos en la medida en la que, en el *inconsciente fenomenológico*, se producen síntesis esquemáticas sin identidad, cuando todavía no hay un sujeto operatorio, un *ego*, sino solamente una «comunidad de singulares». [Ib.: 191]

Podríamos hablar de *virtualidad*, de conexiones inobservables, pero de una enorme intensidad, independientes de la fuerza *sensorial* que las motiva. Es la fuerza del sentido, el lugar donde se produce la universalidad no eidética que define la esencia de la humanidad. Es, finalmente, la *neotenia*, la detención del desarrollo natural impulsivo, lo que crea el fondo donde se produce el «contagio» de humanidad.

[...]

En el *como-si* del juego y del arte, lo «percibido» es la *Leiblichkeit* del personaje, es decir, la temporalización-espacialización en presencia. «Estamos muy cerca de lo que Winnicott ha pensado del juego infantil, de lo que llamaba fenómenos y espacios transicionales» [Marc Richir, «Phantasia», *imagination, affectivité*. Grenoble, Jérôme Millon, 2001, 507]. [Ib.: 192].

[...]

La traducción fenomenológica de lo anterior es clara: en esta situación primordial, el bebé percibe, en fantasía, *otro* aquí absoluto. En esta primera fase, cabe hablar de intencionalidad originaria y de fantasías perceptivas sin identidad, pero todavía no de juego y de objetos transicionales. En una *segunda fase*, por transposición, es cuando aparece el *juego*, lo transicional y las fantasías perceptivas estrictas, con identidad, las que Husserl ha descubierto en el juego artístico teatral. [Ib.: 193]

El niño, ya humanizado, juega, y estabiliza su humanización. El *objeto transicional*, que puede ser un mechón de lana, el nudo de una tela o un muñeco, es ya motivo de juego. Ya hay, en el pequeño

humano, una interioridad que responde a una *exterioridad*: un «objeto subjetivo» percibido e identificado como fantasía. Este objeto transicional no es todavía el objeto real, pero permite la experiencia de un juego en el que sigue sin haber pulsión. Juega «como si» tal «objeto» fuese su mamá, pero todo ello flota en una región *sin posición*; es un juego no codificado, sin reglas, pero no es una alucinación. [Ib.: 193-194]

[...]

Sólo hay dos riesgos en este juego de la fantasía: la caída en una *imaginación*, que precipita en una realidad falsa; y la captación, por una *pulsión* (erotismo freudiano), que rompe el juego. [Ib. 194].

[...]

Ahora bien, es justamente este *écart* entre lenguaje y lengua lo que está implicando una *intermediación*, y esta intermediación cambia los términos de lo que se entiende por *símbolo*. El lenguaje es el registro propio del nivel fenomenológico originario, donde se inicia el sentido; las síntesis que en él se producen son puramente esquemáticas, sin identidad, y las transoperaciones que en él tienen lugar son de una subjetividad no egoica, también sin identidad. Es una zona *transposable*, que se corresponde con la *superposición* de la organización material. Y la lengua estabilizada intencionalmente con los significados ocupa el nivel fenomenológico en el que un sujeto operatorio consigue síntesis objetivas de identidad.

Pero justamente Husserl descubrió, en el *juego* artístico teatral un nivel fenomenológico oximórico donde se produce la identidad de lo transposable: las fantasías perceptivas con identidad. Y es ahí donde el instituyente simbólico deja de ser un agente de muerte [reenfocando de este modo la tesis de Richir]. [Ib.: 196]

Urbina se sitúa frente a la interpretación del autor de *Fragments phénoménologiques sur le langage* (2008), que piensa que lo simbólico es un «agujero negro» irreductible al lenguaje: una verdadera captura del comportamiento, próxima a la captura animal: una animalización simbólica, es decir, el automatismo animal de repetición, donde la «cultura» regresa, entonces, a la «natura». Con el fenomenólogo francés estamos, así pues, ante el poder mortífero del instituyente simbólico (v. *ib.* 195). Frente a este enfoque de conflicto extremo entre el fenómeno de *phantasia* y lo simbólico cultural, el análisis de Ortiz de Urbina muestra, más bien, los modos de encaje, tras el desencaje que trae el cambio de nivel.

Simbolizar implica *organizar* mediante alguna actividad, componer lo separado. El símbolo no trata de sustituir, sino de organizar lo que está más bien indeterminado. El símbolo tiene una función práctica de determinación (Bueno). La acción subjetiva que «transcurre a través del símbolo,

perfecciona el objeto del símbolo»⁷. Son las fantasías perceptivas, la *actividad* propia del *ego*, ya identificado en el nivel de intermediación, las que organizan, *simbolizan*, los materiales indeterminados aportados por el nivel originario. El sentido esquemático queda, así, *simbólicamente organizado* como un «signo lingüístico», en el monólogo interior. Simbolizar es la praxis humana que estabiliza (aunque todavía sin objetivar) el lenguaje que se está haciendo. Pero esta causación identifica lo que todavía sigue siendo transposable. Esa organización que realizan las fantasías perceptivas estabiliza el lenguaje, aunque *todavía no lo institucionaliza*: es la primera instancia de simbolización.

Sólo cuando una determinada organización se imponga, y quede privilegiada, es cuando podremos hablar de institución simbólica: segunda instancia de simbolización. El símbolo, así institucionalizado, es *medida* de otras situaciones análogas de mayor o menor extensión. El caso límite es, seguramente, el de los símbolos de las fórmulas matemáticas, con una extensión universal de aplicación, una vez que se hayan impuesto y sea evidente su aceptación.

Conformación de lo sintetizado, *determinándolo* primero, e *institucionalizándolo* después (primera y segunda instancias de simbolización), no es otra cosa que el despliegue del campo intencional: sentidos, signos lingüísticos, significaciones. Y la simbolización es la transoperación *central*, en la que las fantasías perceptivas constituyen «signos lingüísticos», otorgándoles una identidad que se impone y, posteriormente, se institucionaliza. [Ib.: 197]

[...]

Cuando un sistema simbólico está consolidado, su aceptación es necesaria.

Pero tal aceptación del sistema simbólico institucionalizado, no significa la *muerte* del sentido, del lenguaje. La «reconquista» del sentido adormecido no necesita atravesar una barrera, un *écart* irreductible entre lenguaje y lengua. No existe tal *écart* simbólico. Simbolizar es mediar por organización de lo humanamente vivo, pero indeterminado. [Ib.: 197-198]

[...]

En rigor, la *captura simbólica* no es más que el defecto en la capacidad de organización de las *fantasías perceptivas*, en el nivel de intermediación (el verdadero simbolismo de la primera instancia). En tal proceso simbólico, lo que ocurre es que las *phantásiai* son sustituidas por la imaginación. El animal simbólico es, en realidad, un animal imaginario.

En cambio, cuando la *universalidad del sentido* (en el límite superior del campo intencional) es sustituida por la *universalidad eidética*, lo que se produce es una animalidad no intencional, eidética, muy próxima a la verdadera animalidad que, como hemos visto, consiste en la *apotecia no intencional*. En el primer caso, se pierde la *transpasibilidad*, la capacidad de reactivar (reconquistar) el sentido; en el segundo caso, se pierde el *campo entero intencional*. [Ib.: 198]

⁷ V. Gustavo Bueno, «Imagen, símbolo, realidad», en *El Basilisco*, n.º 9. Oviedo, 1980, 57.

En resumen, ¿qué es el hombre? ¿Cómo el animal llega a ser humano?: hay un punto en el que la comunicación del primate prehumano se vuelve cultura. Para ello, el uso de herramientas, la comunicación generalizada, la imitación de comportamientos, el aprendizaje social y la innovación ayudaron, pero se necesitó de un «impulso» cultural añadido. Se necesitó que el lenguaje solidificara y que con él la información se intensificara y se afinara, hasta el punto que la *información* llegara a volverse *enseñanza*. El desarrollo natural impulsivo del animal fue desapareciendo con una neotenia cada vez más agudizada y, entonces, dado un cúmulo crítico de elementos congregados, se suspende el proceso de la escala natural y se abre el campo intencional y con él la generación de sentidos, primero esquemas de lenguaje (no idiomático aún) con los que se hacen posibles los signos lingüísticos, operados como fantasías perceptivas, que tiende a cobrar identidad objetiva en el trance de estabilizarse de manera práctico-efectiva (con un lenguaje lengua), y se llena de una significación que pasa a ser institucionalizada como palabra, compartida y transmitida, en el curso de una relación social de reacción autosostenida.

En el nivel originario humano se hizo posible el lenguaje, es decir el sentido: síntesis esquemáticas que se estabilizan y que se vuelven transposables, se vuelven susceptibles de ser tratadas como signos lingüísticos. Todo ello, gracias a que el nivel intermediario, que es capaz de síntesis operadas en forma de fantasías perceptivas, tiene la potencia de organizar los materiales desorganizados que le llegan de la fantasía, y lo hace simbolizando, es decir, estableciendo una función práctica de determinación mediante la cual lo que está separado se compone. Y nos hallamos ante el animal simbólico, que es capaz de pensar, es decir, que es capaz de una *praxis* (previa a la *praxis* objetiva) por la que el lenguaje haciéndose se transpone en signos estables, en el *monólogo interior*, y estos, por la interacción social, en instituciones lingüísticas objetivas. Todo ello en medio de una socialización del bebé humano que modela su temporalización-espacialización de fantasía en contacto con la de su madre. Los intercambios de miradas, de afectos y de experiencias compartidas entre el bebé y la *mamá* hacen posible que funcione la transposición entre las fantasías y las fantasías perceptivas nacientes (primero incluso fantasías perceptivas sin identidad, o con identidad naciente) y pasado un tiempo con la incorporación del juego, de la

simulación, de una realidad simbólica paralela y de los objetos transicionales, la maduración del bebé hacia su humanización plena.

Pero el ser humano simbólico está amenazado también, por la riqueza y ambigüedad de elementos que en él se conjugan, de volverse *animal imaginario*, cuando, por el uso indebido de la imaginación, las fantasías originales se ven sustituidas por fenómenos imaginados y, entonces, el modo original humano de organizar el mundo se trastoca. Y este animal imaginario (arrastrado por la fuerza de los imaginarios culturales) se aleja de su fuente de fantasías y queda prisionero de imágenes fijadas y forzadas socialmente, y su transpasibilidad alicaída. El ser humano simbólico puede también degenerar en *animal eidético*, cuando por la fuerza de los contenidos eidéticos el campo entero intencional queda relegado y ensordecido.

Y, ahora, interpreto yo: el animal imaginario se encuentra en la pendiente hacia el animal de alma supersticiosa, con creencias extrañas a su *naturaleza*, capaz de organizar *toda* su actividad en torno a conductas fanáticas o sectarias. Y el animal eidético, por su parte, sería el animal de alma endurecida, por su inclinación a guiarse por criterios externalizados y rígidos en lugar de remitirse al funcionamiento de una afectividad completa. Por *alma* no me refiero a ninguna sustancia espiritual, sino al conjunto de funciones dinámicas del cuerpo vivo.

3.e. Correspondencia entre las ciencias humanas y lo fenomenológico

En el capítulo 6, Urbina procede a ubicar las diferentes ciencias humanas en los niveles estromatológicos que les corresponden.

El primer grupo de ciencias humanas comienza en el primer nivel de la falsilla, el nivel originario cuántico-fenomenológico. Es la *socialidad originaria* que, pasa después, por transposición, a las *socialidades subjetivas*. En conjunto, forman el grupo de las ciencias humanas *sociológicas*. [Ib.: 205]

La socialidad del primer nivel es la base de la sociología; es una socialidad sin sujetos, sin egos; es un nivel trascendental sin ego trascendental. La socialidad, en este nivel originario, es una socialidad cerrada, una comunidad de singulares cerrada en *interfacticidad*. Decimos «interfacticidad» porque, ahí, la sociedad cerrada es un hecho, un *factum*, sin más. Como se sabe, es esa la raíz de la *igualdad absoluta* que, posteriormente, sufrirá divisiones; divisiones y particiones que, sólo regresando a esa situación ética de igualdad absoluta, podrán reconciliarse. [Ib.: 205-206]

En otros niveles, la socialidad es *sociabilidad intersubjetiva*. Así, en el nivel intermedio, la sociología agrupa los egos transoperatorios, egos recién inaugurados. Es, por lo tanto, una intersubjetividad de egos no operatorios, muy diferente de la intersubjetividad del nivel inferior objetivo; aquí, en este nivel de la praxis objetiva, los egos *se enfrentan*, porque poseen capacidad operatoria, y porque logran síntesis objetivas que ya no son fantasías perceptivas como en el nivel anterior, de mediación. Estos sujetos operatorios pueden «retirarse», dejando que las síntesis se autonomicen, e incluso se revistan eidéticamente.

En resumen, la sociología es un aglomerado que comprende distintos niveles de socialidad, correspondientes a las distintas situaciones de la subjetividad humana: desde la situación en la que los *aquíes absolutos* carecen de ego, hasta la situación vivida de egos distantes. [*Ib.*: 206]

Además de la sociabilidad intersubjetiva de egos transoperatorios, en el nivel intermedio encontramos la siguiente producción de ciencias humanas:

La clave de la *partición cultural de la humanidad* está en la estructura sorprendente del nivel intencional de intermediación. [...] Someter a identidad aquello que carece de posibilidad parece una tarea extraña; pero es precisamente lo que constituye la extrañeza ambigua del ser humano.

Al perder la estructura lineal [propia del nivel superior, y también del inferior], al perder la unidad, el logro de unas fantasías perceptivas de lenguaje (por identificación de lo transposable) sólo se consigue al precio de la *partición* de la humanidad en sus componentes culturales. [*Ib.*: 207]

[...]

Los componentes culturales son el resultado de esos atractores extraños que estabilizan la humanidad dividiéndola. Ahí radica la ambigüedad: se divide necesariamente el mundo de la vida, pero se impide que esas divisiones rompan definitivamente la humanidad. Las *ciencias culturales*, ciencias de las lenguas, de las costumbres y de las mitologías religiosas, llámense antropología cultural, etnología, etc. realizan la difícil tarea de explicar científicamente esta situación ambigua, pero necesaria. [*Ib.*: 208]

[...]

Tres son las formas, los encuadres o marcos, que produce la *partición cultural*: las lenguas, las tradiciones y las mitologías. [*Ib.*: 220]

[...]

[...] es la lógica intencional, el logos que regula los niveles intencionales (no el logos eidético), el que sirve de base a esa conformación: la morfogénesis homeomórfica de la regulación que traspasa lo genético a lo simbólico. Queda abierto así el campo a las ciencias humanas de la *lingüística*, el estudio de las diferentes regulaciones simbólicas en tanto que categorías gramaticales: sustantivación, verbalización, adjetivación...

Se confirma la tesis de Thom, antes insinuada, la «exigencia de comunicación que predomina sobre la permanencia del yo». Es decir, en el lenguaje, domina la *recepción* sobre la emisión; cuando

un ego «habla», su mayor interés reside en ser comprendido por el otro ego. El lenguaje se configura desde su recepción. [*Ib.*: 221-222]

[...]

La humanidad se divide por factores o componentes culturales, tales como la lengua, las tradiciones, o las ideologías mitológicas justificantes. [*Ib.*: 216]

Corren paralelos a estos marcos científicos también las *mores* o costumbres que consolidan la humanidad y que son también divisorias. La moral (divisoria) frente a la ética (universal).

La ética se rompe con la moral, con las morales, las *mores* tradicionales y acostumbradas; lo humano igualitario y fusionado se rompe con las lenguas, que son mecanismos de comunicación; y las mitologías religiosas, como ideologías de justificación, rompen lo que debería ser, en principio, un círculo unificado. En resumen, el inconsciente fenomenológico, oscuro, tutela el rigor de la memoria inconsciente frente a la luz clásica, que no produce más que divisiones y aproximaciones. [*Ib.*: 214]

[...]

A los dos primeros factores culturales mencionados, las lenguas y las morales, hay que añadir un tercer factor: las mitologías de justificación.

Las supuestas culturas necesitan justificar la división que han efectuado en la sacrosanta humanidad, y lo hacen «mitológicamente». Tal justificación de la división cultural significa la mitologización del pasado.

«Pensar» mitológicamente equivale a pretender pensar anulando la intencionalidad. Los mitos son relatos de seres fuera de la realidad; los entes mitológicos carecen de identidad, son homogéneos, no se contradicen, para ellos no existe la negación, poseen una plasticidad por la que se metamorfosean, se transforman unos en otros, más allá o más acá de la imaginación, puesto que la imaginación se da en la objetividad, una objetividad aplazada, duplicada. [*Ib.*: 223]

Los relatos míticos no son imaginarios, carecen de identidad; fenomenológicamente habrá que decir que parecen tener la estructura de las fantasías perceptivas (identidades de lo transposable) a las que se ha hurtado la identidad. [...] ejercen, sin embargo, una importante función cultural, la función de *cohesionar* un grupo social.

[...]

Los mitos son así ideologías justificadoras de la agrupación cultural, con su lengua y sus costumbres.

[...] el pensamiento mitológico formula respuestas antes de plantear las preguntas. [...] Todo está ya dado, sin discusión, cuando las respuestas encierran las preguntas, cuando lo transposable es elaborado sin identidades, sin negaciones. Pero esta inversión racional es muy poderosa, y esta

precedencia de las soluciones que no han esperado a las preguntas sirve de cemento social efectivo al grupo surgido en la partición cultural de la humanidad. [Ib.: 224]

Ese grupo sólo necesita lo entonces evidente: *repetir*, sin cesar, lo que se supone ha estado vigente desde un principio anterior a las preguntas racionales. [...] Es la apariencia del orden en el desorden. [Ib.: 224-225]

En este territorio epistemológico intermedio, no lineal, sometido al caos pero también a un determinismo canalizado a través de los atractores que funcionan en este nivel, se encuentran habitualmente posiciones epistemológicas que distorsionan su comprensión a través de «inflaciones teóricas» como las que representan el fenomenologismo (Richir), el eidetismo (Bueno), el naturalismo (la filosofía y la ciencia estándar), el objetivismo (cientificismo) y el culturalismo, este último cuando hipertrofia indebidamente determinados tramos de las morfogénesis que los atractores producen, elevándolos por ejemplo a una categoría indebida, como pueda ser los sentimientos de nación étnica en el momento que se toman como operadores políticos directos y genuinos.

El tercer grupo de ciencias humanas se da con la *segunda partición de la humanidad*. La humanidad, a la que se llegaba en el *progressus* óntico, tras la *epokhê*, como último nivel de organización, se parte en el *regressus gnoseológico*, primero como partición cultural en el nivel intencional intermedio, y después como *segunda partición política* en el nivel intencional de la praxis objetiva, nivel que, de nuevo, es *lineal*. [Ib.: 208]

[...]

El tercer grupo de ciencias humanas, al que accedemos con esta *instalación* o actitud no natural, ambiguamente humana, es el grupo de ciencias humanas encabezado por la *política*: ciencias políticas, ciencias económicas, ciencias jurídicas. La novedad de este grupo es triple: se ha recobrado la linealidad propia del nivel originario, frente a la no linealidad de las ciencias culturales; se ha conseguido paliar los efectos nocivos de la partición cultural: la tentación de imponer culturas identitarias excluyentes como «mitos de Hamelin», restableciendo así el mundo de la vida compartida; y se ha instaurado una «segunda instancia de simbolización». [Ib.: 208-209]

[...] en las ciencias humanas políticas, están vigentes las significaciones plenas en tanto que instancia segunda de simbolización. [Ib.: 209]

Recordemos que en las ciencias humanas sociológicas del nivel originario no había ninguna instancia de simbolización y que en las ciencias culturales del nivel

intermedio es donde aparece una primera instancia de simbolización, en sus componentes culturales, realizados en la identidad de lo transposable.

Básicamente, esta nueva partición significa la *restauración* del trastorno caótico de los procesos divisorios culturales, y la reconstitución de la linealidad del nivel originario. [...] el animal político no es sino la restitución del animal intencional. [*Ib.*: 217]

En la segunda partición política, la moral ya no se debe directamente a las *mores* culturales sino que aquí las morales están objetivadas a través del derecho (y también de la política y de la economía) porque ahora su función no es preservar al grupo del que es eco, sino restaurar de algún modo la identidad humana de la ética perdida, a través de unas normas en la que todos se vuelven «iguales ante la ley».

Mientras que, en la primera partición, la partición cultural, las partes resultantes son excluyentes; en la segunda partición, la partición política, las partes resultantes, los «partidos», no son excluyentes, sino *acceptantes*. La política no es excluyente, el *demos* político, que es el territorio donde se plantea la aceptación del poder, es el territorio adecuado donde se pone en juego el equilibrio en el que una parte es aceptada por las demás, en un mecanismo de inclusión.

Sólo hay una condición inexcusable: que las partes (los partidos, en cualquiera de sus formas históricas) que aspiran al poder *se remitan, en sus propuestas, a la humanidad en el nivel originario*. [*Ib.*: 227]

[...]

La *eutaxía* hace que los conflictos se resuelvan democráticamente. [*Ib.*: 229]

Pero Urbina previene que puede ocurrir que la parte no se remita al universal humano para suscitar su aceptación, sino que proponga solo un *significante vacío*, consistente en identidades retóricas. En definitiva:

En los tres niveles intencionales aparecen tres grupos de ideas filosóficas sobre las que se montan los tres grupos de ciencias humanas: en el nivel superior, nivel cuántico-fenomenológico, donde se hace la intencionalidad, encontramos las Ideas de *igualdad, libertad y solidaridad* de la humanidad. En el nivel intermedio, nivel de síntesis de identidad de lo transposable, encontramos las Ideas de *lenguaje, mores y mitos*. En el nivel inferior, nivel de síntesis de identidad objetivas, encontramos las Ideas de *poder, valor y justicia*.

Tales ideas son la base de las correspondientes ciencias humanas. En el nivel superior, las ciencias sociológicas; en el nivel medio, las ciencias culturales; y, en el nivel objetivo, las ciencias humanas políticas.

[...] mientras que las tres Ideas de la partición cultural forman, metafóricamente, un triángulo equilátero, las Ideas de los dos niveles exteriores, superior e inferior, conforman, metafóricamente, un triángulo isósceles. En efecto, la *libertad* y la *solidaridad* están equiparadas frente a la *igualdad*, base de la humanidad como comunidad de singulares. Igualmente, las Ideas de *poder* y *justicia* se relacionan estrictamente (poder ejecutivo y poder legislativo) frente a la base del *valor* en la economía, la base de ese triángulo isósceles. [*Ib.*: 230]

Las ciencias sociológicas, culturales y políticas revelan sus características intencionales y el lugar donde se ubican en el momento que recorreremos de arriba abajo el campo intencional, siguiendo las transposiciones de nivel. Ahora bien, cabe hacer el recorrido inverso, de abajo arriba y lo que se nos desvela entonces son los conocimientos artísticos y los religiosos. Se trata de recorridos contrapuestos y complementarios, en el seno del campo intencional.

3.f. Correspondencia entre el arte y lo fenomenológico

46

En el capítulo 7, y como prelude algo ya en el 6, asistimos a la fundamentación epistemológica del arte como un modo de conocimiento.

El arte no es conocimiento científico y tampoco es conocimiento intencional objetivo.

El conocimiento intencional objetivo lo obtenemos en la interacción de objetos y estos han llegado a ser «objetos» porque ha habido una organización significativa de la percepción sensorial, gracias a que están funcionando previamente los niveles intencionales de sentido y de las fantasías perceptivas.

El proceso artístico parte desde un nivel técnico objetivo, pero su actividad no se da ahí sino que consiste en salir de ese nivel básico. La creatividad artística consiste en desposeer al objeto de toda significación y, en definitiva, des-objetivarlo. Se da en el curso de una actividad de abajo arriba, en la anábasis que nos sitúa en el nivel de intermediación. Esta anábasis está funcionando de manera similar a la hipérbasis (que une el nivel inferior con el superior de golpe), pero en este caso se produce una detención, en el nivel de la experiencia artística (el nivel intermedio), y cuando se cierra

esta experiencia, prosigue en la hipérbasis detenida (en un segundo movimiento anabásico) hacia el nivel superior donde el arte conecta con la experiencia estética. Hay, por decirlo así, un solo trazo (hipérbasis) pero en dos movimientos bien diferenciados (anábasis del arte y anábasis de la estética). Hay una unión muy profunda entre arte y estética, pero no es una unión necesaria, porque cabe que se produzca la primera sin la segunda y viceversa. Del objeto se pasa a la obra de arte, en caso de que se consiga ese cierre característico. La experiencia artística en su desarrollo es tangente a la experiencia estética, acaba en ella, se dirige a ella y se consagra en ella (podría decirse), aunque la obra de arte como «superobjeto» («subobjeto», si se prefiere) cabe ser analizada sin que medie la experiencia estética.

Urbina ejemplifica este proceso de esta manera:

Primero se abre el objeto, se levanta la significación, de la misma manera que se destapa la caja de Pandora y se desparraman las sensaciones desatadas. Pero queda, en el fondo de la jarra que Epimeteo recibió de su esposa, la esperanza. Podemos decir que es con la esperanza, que persiste tras las sensaciones desregladas (*dérèglement es*, en francés, un término más exacto), aquello con lo que el artista epimeteico cierra las sensaciones transformadas en identidades de fantasía. Es una *detención* problemática que, sin transición determinable, pasa a otra fase: la experiencia fenomenológica propiamente humana que llamamos *estética*. [Ib.: 245]

De la identidad objetiva del objeto se obtiene una identidad no objetiva en forma de obra de arte. ¿En qué consiste una identidad no objetiva de este tipo? Consiste en transformar la realidad efectiva en una realidad *como-si* fuera efectiva, pero sin serlo, accediendo a una cuasi-realidad efectiva, a través de *phantasias* que se renuevan, insertas en recuerdos que se repiten y en la consecución de un determinado encadenamiento hasta conformar un mundo unitario, en medio de conflictos, recubrimientos, concordancias, invalidaciones mutuas, dice Urbina en el capítulo 7 (v. p. 53).

En el arte no se produce una mimesis de la realidad por una representación imaginaria, ni una huida de la realidad por anulación de lo asimétrico, sino un reforzamiento del conocimiento científico y del conocimiento objetivo mediante los mecanismos más íntimos del propio campo intencional: desobjetivación del nivel inferior, cierre de fantasías perceptivas en el nivel intermedio y contribución a la experiencia del sentido en el nivel originario. [Ib.: 239]

El artista trabaja con sus fantasías perceptivas, en una actividad libre, libre pero de modo que esas fantasías perceptivas se encaminan a un cierre de la forma artística, que se constituye de manera análoga a la constitución de los seres vivos en la escala natural, siempre y cuando entendamos que son dos procesos inversos: el arte y la vida. Podríamos decir, metafóricamente, que la naturaleza molecular hace *arte* cuando consigue cerrarse como vida. Esto en el proceso de catábasis desde el nivel cuántico al de la materia organizada. El arte, en el recorrido invertido, de abajo arriba, en el nivel análogo al de la vida, construye su forma *viva*: la forma artística. Los seres vivos han necesitado de un atractor en medio del caos de las posibilidades del nivel molecular. Pero en el arte, el atractor, dentro del caos de las fantasías perceptivas en busca de una forma, es el propio artista en el momento en que tiene la experiencia artística de un cierre de la forma, que se confirma a través de la experiencia estética de esa forma. De este modo, la generación de sentidos se refuerza y en esto consistiría el conocimiento que el arte (y la estética, como su consecución normal) aporta. La forma artística se mueve dentro de una dualidad, la de las experiencias artística y estética, en una conexión de abajo arriba. En suma, hay aspectos sutiles de lo real que se escapan al poder objetivador y al científico, y estos aspectos son con los que trabaja el artista, como productor, y cualquiera, como receptor.

48

Detallemos con matices precisos lo anterior, prosiguiendo con citas textuales: «Hay una *forma* en la naturaleza cuando la materia se organiza y deja la linealidad cuántica. En ese proceso de morfogénesis, hay atractores potentes que se oponen al caos de lo no lineal y formalizan la materia, primero inerte y luego viva.» (*Ib.*: 241). La forma del arte, en una construcción invertida, es aquello que cierra algo que ya no es objetivo ni posicional.

René Thom ha indagado en cómo se constituye la forma en el arte. No se cierra como un lenguaje, ni como un individuo vivo, puesto que tal tipo de cierre la destruiría. En las antípodas del pensamiento concreto, consiste en una extraña excitación, que ocasiona una revolución sensorial. Y es evidente que es un cierre enigmático y una forma muy poderosa. ¿En qué consiste el poderoso atractor que las cierra en un sistema así sobreexcitado? ¿Cómo se cierran esas sensaciones desajustadas si ya no recurren a los significados del nivel objetivo? A esta pregunta responde Urbina así:

La respuesta a esta nueva morfogénesis del arte la encontró Husserl. El artista parte de una situación objetiva, pero, cuando hace desaparecer el marco significativo, el *des-objeto* ingresa en otro mundo, un mundo de fantasías más allá de lo posible: fantasías transposibles. Y aquí cambian las reglas. Cambia la temporalidad, que ya no consiste en una continuidad de presentes. Cambia el tipo de síntesis operadas, porque el sujeto (tanto el productor como el receptor) ya no es un sujeto operatorio: es un sujeto transoperatorio. El artista, nuevo y poderoso atractor, acota un sector de *fantasías perceptivas, y las cierra en el momento en el que experimenta, por primera vez, una experiencia estética.* [Ib.: 242]

El artista trabaja en los tres niveles intencionales, «simultáneamente». Es un esteta, cuando lleva a término su tarea. Y antes es un técnico, que en lugar de desobjetivar puede destrozar, y entonces la obra de arte no se consigue. Y es un artista cuando sabe detenerse en el momento adecuado, cuando se ha alcanzado el equilibrio sutil de la forma artística. Y, entonces, la obra artística consigue un estatus intemporal, como la eidética matemática, pero exclusivamente con materiales intencionales y sin que intervenga la eidética. El punto clave del proceso tiene que ver con que las fantasías perceptivas con las que trabaja el artista sean suficientes y se lleguen a articular adecuadamente hasta que cambie el nivel intencional, por resonancia, y el des-objeto resuene estéticamente con nuevos sentidos.

Ante la obra de arte, ¿qué diferencia al artista del receptor de arte?: «En la producción, el artista sabe que ha llegado al punto del acotamiento, del atractor (el cierre), cuando tiene la primera experiencia estética. Mientras que, en la recepción, uno se enfrenta a la obra sin percibirla, solamente re-sintiendo la potencia del pseudo-objeto desreglado.» (Ib.: 245).

El arte permite que completemos el conocimiento de lo real al que no llega la descripción de los objetos ni la categorización científica. Y la belleza y la simetría pueden aparecer, entonces, como productos secundarios, habituales pero no estrictamente necesarios (pues puede haber arte sin belleza o sin simetría).

El arte y la estética, actuando conjuntamente, añaden nueva luz a lo real. Un ser humano sin estas experiencias estaría sometido a una ceguera generalizada, que afectaría al correcto funcionamiento de sus diversas vertientes. De hecho, quien más quien menos sufre cegueras parciales. Dice Urbina:

Hay personas ciegas a la escultura, para las que, por ejemplo, una escultura de Miró es una tomadura de pelo. Hay personas ciegas a la poesía, para las que un poema de Machado no es más que un juego de palabras sin sentido lógico. —Y sigue— pero, de hecho, el hombre, al tiempo que configuraba el mundo significativamente como un mundo de objetos prácticos, potenciaba tal objetividad mediante recursos artísticos. Es una forma extraña, pero no menos «lógica» de enfrentarse a la realidad, configurando las sensaciones no objetivamente, sino organizándolas espacial y temporalmente con recursos no significativos, pero que comprometen todo su cuerpo: danzar, cantar, pintar, esculpir... [Ib.: 238-239]

El arte no es un conocimiento mimético ni representativo. Y aunque históricamente muy comprometido con aspectos culturales (en su fase heterónoma), puede desentenderse de los adherentes culturales, especialmente cuando ha madurado históricamente la posibilidad de una producción artística totalmente libre y autónoma. Entonces, aunque muy unido a la belleza, ya no tiene que someterse a ella. El arte se constituye en medio de sus dos características profundas: la universalidad (Kant) y la libertad (Husserl).

Junto al sujeto dóxico y al sujeto científico, un sujeto operatorio, hay que admitir un sujeto transoperatorio de *phantasia*. Este ego de *phantasia* coincide con el ego subjetivo en su primera conformación (el ego del monólogo interior), cuando en la transposición desde el nivel superior (donde la subjetividad está haciéndose) se constituye, en la transposibilidad, el nivel donde las fantasías perceptivas pueden funcionar. Y, en puridad, el ego operatorio es posible por el transoperatorio y no al revés.

Así pues, el artista es el intermediario entre la actitud dóxica y la región donde todos los egos desaparecen, en una comunidad de singulares. En esta región el inconsciente fenomenológico protege la formación del sentido humano. El artista, trabajando en la región del inconsciente simbólico, sin recurrir a la reflexividad consciente (aunque hundido en los objetos, para desprenderse de ese nivel), se ocupa de reactivar y de descubrir sentidos ocultos, arrancados del nivel estético: «[...] podemos decir que el arte es un mecanismo de aseguramiento de la *transpasibilidad*, un juego que contribuye al reforzamiento del sentido.» (Ib.: 238).

Las ciencias de la cultura y las ciencias políticas eran posibles por las fantasías perceptivas del lenguaje. Pero el arte (dependiente de las fantasías perceptivas) no es cultural (aunque tenga adherencias), pues las culturas practican una partición de la humanidad, y el arte es universal. La universalidad la extrae por la virtualidad en la

que entra para alcanzar la experiencia estética, nivel que está fuera de toda partición. Por esta afinidad con la estética, el arte se instala en otra dimensión diferente a lo político y a lo cultural, y por tanto, alejado de las lenguas, las costumbres y las religiones. Es verdad, por otra parte, que las adherencias religiosas en el arte son muy poderosas.

El arte trabaja como una estructura conversa al lenguaje. El lenguaje funciona de arriba abajo y el arte de abajo arriba, estructuralmente son equivalentes, pero sus movimientos se dan enfrentados. Nos expresamos mediante el lenguaje, pero también con la pintura, con la música y con todas las artes. La poesía, siendo aparentemente lenguaje, no se constituiría en virtud de su organización lingüística, sino por desobjetivación del lenguaje-objeto. El arte de la literatura es materialmente lenguaje, sí, pero formalmente es otra cosa en cuanto arte.

La experiencia estética puede extraerse también del contacto con la naturaleza (puede verse la naturaleza como si fuera arte) y no solo, también de la eidética, de algunas de sus formas peculiares y del modo cómo los científicos acceden a ellas. Paul Dirac o Poincaré, por ejemplo, han hablado de sus experiencias estéticas como matemáticos.

Se decía arriba que la estética es relativamente independiente del arte, y el arte de la estética. Urbina lo ejemplifica así:

Cabe una experiencia del arte sin dar paso a la, al parecer, inevitable experiencia estética. Cabe potenciar la «detención» y quedarse en el cierre de las fantasías perceptivas de la obra de arte.

Esto puede darse en los «especialistas» en arte. La analogía es ahora la del teólogo (el arte) que ha perdido la fe (la estética), pero se detiene en su especialidad profesional, la teología. El protagonista de la pequeña novela de Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, de 1930, es el análogo del experto en arte que ha perdido la sensibilidad estética. [Ib.: 246-247]

La conciencia estética viene a completar a la conciencia dóxica, que es capaz de aislarse de las sensaciones estéticas, sumida en la relación con los objetos presentes o con las fórmulas científicas con las que trabaja:

La conciencia estética (y el placer estético consiguiente) es de lo que no está presente, ni en el modo percibido, ni en el imaginado, ni en el recordado. El modo de aparición es, así, vago, fluctuante, oscuro, y los sentimientos estéticos suscitados, se experimentan, pero son de otro orden. Lo cual

implica que no se trata de una modificación. La modificación supone el privilegio de lo objetivo (que se modifica en la *phantasia*), mientras que el sentimiento estético es originario y no consecuencia de una modificación. [Ib.: 249]

Aunque la experiencia estética lleva la captación de lo real a una distancia alejada respecto de la experiencia dóxica, la actitud fenomenológica puede aún ir más allá, si bien nos adentramos en el territorio que se sustrae a la conciencia, donde la subjetividad no es reflexiva, pues está todavía haciéndose.

El arte mantiene fuertes paralelismos con la filosofía: «La filosofía aparece cuando el prisionero *vuelve*, por segunda vez, a la caverna, a *contar* lo que ha visto de verdad. La filosofía está en esta segunda vuelta; el arte está en la primera construcción de la ficción. Platón expulsa, entonces, a los artistas.» (Ib.: 257).

Platón creyó que una forma de conocimiento superaba a la otra y la desplazaba, pero se equivocaba. Urbina nos cuenta esta dialéctica entre la filosofía y el arte, en una preciosa digresión que hace repasando la historia de la estética desde Platón, Aristóteles, Horacio... hasta Kant y Husserl y Schönberg.

3.g. Correspondencia entre la religión y lo fenomenológico

52

En el capítulo 8 la religión es analizada como un tipo de conocimiento que trata de ir más allá de su aspecto cultural.

La cultura religiosa y, más exactamente, las culturas religiosas, son distintos modos mitológicos de justificación entreverados en ese hecho histórico conocido como religión, del cual se distinguen tres grandes tramos evolutivos: religión primaria o de los númenes, religión secundaria o politeísta y religión terciaria o monoteísta.

La teología que se despliega de las religiones monoteístas, en estrecha relación con la reflexión filosófica, ha tratado de mostrar diversas vías que llevan a la experiencia de la trascendencia. Y su resultado es muy problemático. Por eso, la fenomenología ha de preguntarse críticamente si cabe algún tipo de experiencia religiosa que de algún modo consiga una experiencia de la trascendencia vertical absoluta. La trascendencia horizontal, no se duda, es un hecho. Trátase ahora de la trascendencia vertical: de la vertical absoluta, pues habría además una relativa.

Para que se dé trascendencia absoluta es preciso que el tiempo, el espacio y el sentido se desvanezcan, como experiencia fenomenológica. Y, entonces, ¿ha de suponerse que una experiencia sin tiempo, sin espacio y sin sentido puede resonar de alguna manera?

La posible experiencia «religiosa» de la trascendencia absoluta se presentaría como un conocimiento que vendría a prolongar el artístico-estético. Dice Urbina:

Ocurre que el conocimiento artístico, que parecía una «atenuación» del conocimiento científico, se prolonga en el conocimiento religioso, puesto que ambos se inscriben en la vertical del campo intencional, ya constituido tras la transposición de niveles, y apuntando hacia la trascendencia vertical, relativa y absoluta. En ambos tipos de conocimiento, artístico y religioso, parece que nos asomamos a profundidades que resultaban inaccesibles al conocimiento objetivo y a las ciencias eidéticas naturales y humanas. El conocimiento religioso pretende, pues, prolongar el conocimiento artístico, aunque de modo mucho más problemático. [Ib.: 273-274]

Pudiera ser que este intento de experiencia de la trascendencia absoluta fuera el límite infranqueable de toda experiencia fenomenológica, sin residuo alguno de experiencia, sino solo un final colapsado, me parece a mí, desde el cual no cabe sino dar la vuelta. Este final coincidiría con el *factum* de la *finitud* humana. Con todo, hay una literatura filosófico-teológico-mística que afirma que esta «experiencia absoluta» se da, y, en esa medida, Urbina procede a analizarla.

En el presente párrafo, enfoco más mi propia versión que la exacta textualidad de Urbina. Nos hallaríamos en el paso desde el nivel intermedio al nivel superior, en el que, por ejemplo, el arte conectaba con la estética. En el arte el proceso se resolvía con relativa facilidad, puesto que se pasaba de lo simbólico de las identidades de los objetos prácticos a la identidad simbólica de las fantasías perceptivas, de modo que en esa operación (y transoperación) se obtenía por resonancia el contacto con la zona superior, con la experiencia estética. Pero en la pretendida experiencia de la trascendencia (experiencia positiva por la que se accedería a algún tipo de contenido trascendente), el resultado es inestable al límite, puesto que se parte ya del nivel intermedio (elementos simbólicos de lo divino), que tienen que resonar en el límite de la experiencia fenomenológica y arrebatarse de algún modo algo más allá de ese límite. Es, aunque en términos fenomenológicos, conseguir un imposible, pues el límite o lo

es o no lo es. Pero sabemos que lo cuántico ha roto varios límites lógicos. Hay que encarar, por tanto, el tema a fondo y no en la superficie de una lógica meramente analítica. Cabe, en buena lógica fenomenológica, encontrar residuos de la trascendencia en la experiencia superior. El hiato a salvar es muy difícil, tal como Marc Richir ha manifestado. Se trata de conectar lo simbólico con identidad a lo fenomenológico esquemático, sin identidad y con síntesis que no están hechas sino haciéndose. Y de aquí habría aún que dar un salto posterior a la trascendencia. Veamos cuál es la argumentación del creador de la estromatología.

En esta tesitura, Urbina recrea el escenario a través del cuento de «El Guardián», que se incluye al final de *El proceso* de Kafka. Pero hemos de volver, primero, a intentar comprender el hecho religioso en su nivel simbólico. Dice Urbina:

[...] el centro religioso se desvanecería si no fuera porque se ha producido una primera instancia de simbolización que *parece atravesar el hiato abismal* que separa los niveles tectónicos fenomenológico y simbólico. Es lo que Richir denomina *deuda simbólica*.

El mecanismo de la deuda simbólica, que se traduce en rituales, sacrificios, ceremonias, oraciones... es lo que vulgarmente se denomina *religión*. En latín, *religio* (de *religare*, 'sujetar', 'atar por detrás') significa 'atención exacta y escrupulosa', de manera que los *loca religiosa* son los lugares consagrados, en exclusiva, al culto. —Y continúa un poco más adelante— Justamente, la *deuda simbólica* al «sujetar» el nivel tectónico originario, pone de manifiesto el territorio opuesto a la religión: la divinidad, los dioses, o el Dios.

Dios (dioses) *versus religio*, ambos constituyen los dos polos del conocimiento religioso, como efecto necesario de la sujeción simbólica (la deuda simbólica) por la que se ha estabilizado lo humano. El conocimiento religioso es la pretendida profundización en el *sentido* de la humanidad, cuando se comprueba que la región transposable, necesariamente precaria, se estabiliza *por efecto de la primera instancia de simbolización*. El contragolpe de la deuda simbólica es el conocimiento religioso. [Ib.: 278]

El conocimiento religioso, es, así pues y en primer lugar, el intento por explicar en qué consiste esta conducta humana universal simbólica expresada a través de rituales y ceremonias. Urbina explica la religión primaria acogiéndose a la teoría del animal numinoso que propone Gustavo Bueno:

Según el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, el *núcleo* de lo religioso es lo *numinoso*, y la religión (o religación) es lo que relaciona al hombre con un numen. El numen no es todavía divino,

pero es lo que se impone por su fortaleza y poder. Un numen es un centro de voluntad enigmática y superhumana. Los númenes son entidades reales, existentes, enfrentadas a los hombres e independientes de ellos. [Ib.: 279]

[...]

No se trata de totemismo, ni de fetichismo, sino de reconocer explícitamente que «los animales son los núcleos numinosos de la propia idea ulterior de divinidad», y, por lo tanto, las religiones son verdaderas porque los animales que buscamos son ciertos animales existentes, y no fenómenos ilusorios. [Ib.: 181]

La religión secundaria la explica siguiendo los análisis de Richir. Dice:

El conocimiento religioso, en esta segunda fase, parte de unos mitos singulares, de unos mitos en los que *el relato precede al sentido*. No son relatos que recuerdan sucesos que ocurrieron alguna vez, sino sucesos que nunca han ocurrido porque no son reales. Son relatos «prematurados», que se adelantan a la realidad, y, por eso, no tienen sentido. Su estructura es circular, dan por resueltas de antemano las cuestiones que lógicamente deberían haber sido planteadas. Para el mito que está en la base de las religiones del período segundo, todo está ya regulado y resuelto: el final ya está en el principio. —Y continúa precisando más adelante— el dios sirve de *cohesión* social al grupo, que ya no tiene que investigar las cuestiones decisivas; las respuestas sin preguntas las proporciona su dios.

No hay justificación racional alguna; no hay búsqueda de verdad, ni siquiera de sentido. El mito fundacional es *plástico*, excluye la posibilidad de una negación; su estructura es la de una *metamorfosis*, según la cual, todos los seres pierden su diferencia y se transforman unos en otros, en una homogeneidad difusa. Ni siquiera podemos hablar, en la religión politeísta, de *creencia*, como ocurrirá en la fase siguiente de la evolución religiosa: los monoteísmos. El grupo humano no necesita creer. Los mitos que lo cohesionan están «incorporados» en el grupo; están, por decirlo así, incrustados en una cohesión sin coherencia. [Ib.: 281-282]

Y termina, siguiendo, en buena medida, los análisis richirianos:

Los dioses del politeísmo son, así, *virtuales*, en el nivel fenomenológico originario, sin acceder a la trascendencia absoluta del Dios monoteísta de la fase siguiente. Los dioses suscitan, en el grupo social que acoge el mito, *rituales* que repiten las respuestas que no han seguido a preguntas. Esos dioses del politeísmo dejaron de ser animales numinosos, y tienen, según las diferentes culturas, forma humana. Es evidente el carácter heterónomo de las religiones politeístas. Son unos componentes de las culturas, como las lenguas diversas o las costumbres; son justificaciones mitológicas circulares; son lo que hace que grupos humanos diversos se acojan a sus dioses respectivos y a sus rituales propios. La religión, en la fase del politeísmo, es radicalmente heterónoma. [Ib.: 283]

¿Qué sucede en el proceso de las religiones cuando desde el politeísmo se accede al monoteísmo? Sucede que se da el paso de la religión heterónoma a la religión autónoma, dice Ortiz de Urbina. Habría un Dios autónomo, que no se relaciona culturalmente solo con una parte de los hombres sino con todos, que destruiría todas las religiones parciales a través de la religión definitiva, que ya no puede ser sino universal. Más allá del nivel intencional originario, donde se ubicaban los dioses politeístas, se escondería este Dios, en la trascendencia absoluta, me parece (entender) a mí. Este, creo, es el supuesto fenomenológico subyacente que está operando. Se diría que mientras en el politeísmo, en la relación con la divinidad no hay margen para la libertad humana pues los nudos están bien sujetos (mediante la justificación mitológica), en el monoteísmo cambia el modo de libertad que le cabe al hombre, pues ya tiene unos márgenes (conflictivos y problemáticos o totalmente expeditos, según perspectivas) de autonomía frente a un dios, pues para que se establezca la relación ha de mediar la fe, aunque en el contexto de una enigmática voluntad divina que se aplicaría mediante la *gracia*. En todo caso, algún margen de autonomía parece tener ahora el creyente.

Sigamos con las explicaciones de Urbina. Para analizar las texturas de las diversas religiones terciarias, nuestro autor sigue los análisis de Alfred North Whitehead, en *El devenir de la religión* (*Religion in the making*, 1926). Parece, en principio, que solo teóricamente hay un dios universal, pues vemos que en la práctica son diversas las tradiciones que reivindican a este dios. Aun así, trátase de analizar qué componentes comunes comparten:

El paso de una religión secundaria, el politeísmo mitológico desaforado, a una religiosidad terciaria, el monoteísmo universal, es, para Whitehead, el paso de la *emoción* a la *razón*. El ritual engendra la emoción: la repetición de energías simbólicas, superfluas, excita las emociones como si fuese un juego estimulante. Por eso, los ritos y las emociones colectivas constituyen la fuerza de la cohesión de un grupo. «Es así como el mito no sólo explica el ritual, sino que refuerza su oculta finalidad, que es la de provocar la emoción» [A. Whitehead, *El devenir de la religión*. Nova, 1961, 32]. Es la etapa de los dioses tribales, de la pluralidad de divinidades en una humanidad semicivilizada.

La *religiosidad terciaria* será una religiosidad racionalista, que somete a crítica el politeísmo. La religión se hace más clara, más sobria, y su teología será una crítica radical de las mitologías, consideradas como una superstición. Las religiones monoteístas, universalistas, se basan en una filosofía. Además de la crítica del delirio mitológico, Whitehead establece que, superada la emoción

colectiva, la religión es imposible sin un retorno a la *soledad*. Los ritos acabarán siendo ornamentos pasajeros, y el hombre religioso se encontrará en la soledad. «Las grandes concepciones religiosas son escenas de soledad: Prometeo encadenado a su roca, Mahoma en el desierto, las meditaciones de Buda, la soledad del Hombre en la Cruz» [Whitehead, *op. cit.* p. 29].»

[...]

Las dos grandes religiones racionales son el budismo y el cristianismo; pero ambas divergen. Para el budismo, el mal es inherente a la naturaleza y, por lo tanto, se exige la *renuncia*; es una metafísica aplicada. En cambio, el cristianismo es una religión en busca de una metafísica. El budismo parte de una metafísica y tiene un desarrollo difícil. El cristianismo parte de hechos y, en su búsqueda de una metafísica, tiene un desarrollo más fácil; el mal será, para el cristianismo, algo contingente, y la cuestión será la búsqueda de la sabiduría como una generalización de la experiencia. [*Ib.*: 284-285]

[...]

En el budismo, no hay más allá, sino vacío, y no hay más acá, sino también vacío. En el cristianismo, sí hay trascendencia: Dios *abscóndito* y trascendente, y hay más acá, sujetos operatorios y sustancias *hypostáticas*. En el budismo sería impensable una conciliación del más allá y el acá, los dos vacíos. El cristianismo ha hecho posible este impensable: la revelación de Dios, que se rebaja y humaniza, el *Logos* se hace Carne. [*Ib.*: 290]

Este dios al que llega Whitehead, desde las religiones superiores, no es infinito ni omnipotente, es un dios ligado al hombre y no tendría prioridad frente a la existencia, aunque este dios hace que el orden presente sea un orden pasajero, en un reino inagotable de formas nuevas.

Para Urbina, si en el arte se trataba de un proceso de des-objetivación (entre el nivel básico y el intermedio), en la religión se trata de un proceso de des-simbolización (entre el nivel intermedio y el superior). Y mientras que el núcleo cerrado de fantasías perceptivas del arte (en el nivel intermedio) se abría a la experiencia estética, ahora, «el núcleo de las religiones universales radica en el nivel intencional originario, abriéndose a la trascendencia absoluta: Dios.» (*Ib.*: 290).

Se estudian también las variantes del islamismo y del protestantismo, que añaden perfiles interpretativos sobre la relación entre la divinidad y el hombre, como por ejemplo que en el islamismo «no habrá Dios humanizado, sino hombre transformado en Profeta.» O que «Al monje Martín Lutero le pareció que la tradición cristiana, en virtud del influjo de la escolástica, había dulcificado el "juicio de Dios", que trastorna la medida del "juicio humano". [...] Lutero encuentra que Dios se manifiesta

precisamente en su alejamiento, en su trascendencia. Y ello trae consigo la anulación de la sabiduría humana.» (*Ib.*: 293).

Después de revisar las últimas interpretaciones teológicas novedosas, se llega a la de Tillich, para quien «La justificación por la fe debe ampliarse a todo el conocimiento intelectual. Es decir, debe implicar no sólo al hombre de *fe*, sino al hombre de *duda*.» (*Ib.*: 294). Y añade: «Tillich considera que el protestantismo debe reconvertir los *signos* en verdaderos *símbolos* eficaces, que no sólo indican lo numinoso, sino que, *ex opere operato*, producen sentimientos y comportamientos morales apropiados.» (*Ib.*: 295). Esto último lleva a Urbina hacia Kant, en el que la idea de la relación entre el hombre y Dios llega a un punto álgido.

Llama Kant religión natural o racional a la religión recogida en los límites o fronteras de la Razón. La clave del problema es la idea de *universalidad*. Lo universal en el hombre, según Kant, es la Razón. La humanidad se define por la Razón que consiste en un *orden moral*. Lo que las religiones suelen tener de dogmático o metafísico es secundario, porque sólo así podrán asegurarse el orden moral universal.

Dios no es más que la posición de un *ideal moral* que suscita una fe. La inmortalidad no es más que la idea que asegura la realización plena de ese ideal moral en la experiencia. En consecuencia, hay, en la religión, dos niveles: un nivel racional que coincide con el fundamento moral, y otro nivel que no es más que una representación o expresión sentimental de las aspiraciones morales de la humanidad.

Lo único universal es la *autonomía de la voluntad*, que se manifiesta en la ley moral: el *imperativo categórico*. La ley moral es independiente de la naturaleza, y sólo es posible en la libertad. [*Ib.*: 299]

Y más adelante, continúa:

Pretender que la *gracia* produce efectos naturales es *fanatismo*. Es fanática la ilusión de acogerse a lo que es suprasensible e inalcanzable. No hay más religión que la de la buena conducta. También puede decirse que el arte de lograr un efecto sobrenatural por medios totalmente naturales es lo que se llama *magia*. En consecuencia, sentencia Kant:

Quien pone por delante la observancia de leyes estatutarias que necesitan de una revelación [...] y pospone a esta fe histórica el esfuerzo de una buena conducta debida [...] transforma el servicio de Dios en un mero *fetichismo*, y ejerce un falso servicio que anula todo trabajo en orden a la verdadera Religión. [I. Kant, *La religión dentro de los límites de la verdadera razón*. Alianza, 1969, p. 175]
[...]

Es la doctrina de la virtud frente a la doctrina de la piedad. Concebir un ser suprasensible sin relacionarlo con una idea moral es caer en el peligro de un antropomorfismo sin consistencia en la razón especulativa. [Ib.: 300]

Y sobre esta especie de análisis en la alta planicie a que nos conduce Kant, Urbina toma la palabra en nombre propio:

Esta es, en resumen, la tesis kantiana de la religión racional, basada en el imperativo moral. Ahora bien, desde nuestra perspectiva de una filosofía fenomenológica, y pese a que la filosofía kantiana es indudablemente una proto-fenomenología, podemos decir que el hombre no es un ser racional, sino un ser *intencional*. Por lo tanto, la *universalidad* (idea clave de toda la argumentación) no se da en el nivel de la *moralidad*, nivel de las *mores*, en la partición cultural de la humanidad (nivel intermediario del campo intencional), sino que la universalidad de la humanidad se da en el nivel originario, al que llegó el movimiento de la *hipérbasis*, tras la suspensión del naturalismo.

Más que de un religión racional, habría que hablar de una *religión intencional*. Es en el nivel originario donde aparece el núcleo de la religión, en tanto que *búsqueda del sentido* de la existencia frente a una *trascendencia absoluta en fuga*, como el personaje de Kafka que pasa su vida en la puerta ante la Ley, sin poder franquearla. [Ib.: 301]

No se explica aquí, según me parece, por qué habría que entender la moral kantiana como *mores* y no como el modo de conectar las *mores* con lo ético humano, que es universal. Si algo ha intentado aquilatar Kant es la universalidad de un imperativo, desligado de toda partición cultural (la cual tendría su norma material socializada y heterónoma). El imperativo categórico sería una pura estructura formal, a modo de una pura intencionalidad que solo cabe llenar de contenido a través del trámite de la acción particular positiva que, por ese engarce, pasa a un tiempo a ser universal (formal y autónoma). Kant, precisamente, no intentaría extraer su *moral* de las costumbres (*mores*) sino de la operación de unir lo *universal* (ético) humano y la acción positiva efectiva, a través de una idea filosófica paradójica (en cuanto estaría ligada a una fantasía perceptiva), que es la acción positiva percibida a través de la condición de su universalidad (de validez universal para la humanidad). De esta manera, cuando en el contexto de las particiones culturales, el pueblo filosofa y, por tanto, lleva al límite las contradicciones en la confrontación de costumbres y de valores relativos, ese pueblo filósofo extrae una consecuencia: «lo que se hace es bueno si todo el mundo puede y debe hacerlo» o también «lo que se hace es bueno si no perjudica a nadie,

incluido uno mismo». ¿Cómo llevarlo a cabo? Utiliza siempre la «buena voluntad», que es buena cuando es universal. Esta puede entenderse como una verdad de carácter intencional, que sería el modo cómo lo *moral* (*mores*) puede resonar en lo ético, a través siempre de la canalización de la vida práctica. El intento de Kant lo interpreto como el esfuerzo para hacer de las *mores* una ética. Y para ello habría hallado la vía intencional de la «buena voluntad». Kant funcionaría mejor interpretado en términos intencionales. Si bien el mismo Kant, después de forjar su imperativo categórico, como su revestimiento filosófico definitivo contiene fuertes nexos eidéticos (formal, categórico, apodíctico, universal, sintético práctico *a priori*), la plasticidad que debería tener ese imperativo categórico se convierte realmente en un molde rígido.

Con todo, Urbina extrae consecuencias del análisis kantiano, que pasa a ser considerado como la expresión más depurada de la posible relación del hombre con Dios, y por ello:

En consecuencia, habrá que ampliar la noción de justificación (*Rechtfertigung*), más allá de lo que hizo Paul Tillich. A la inicial justificación por las *obras*, siguió la justificación por la *fe*; luego, la justificación por la *duda*; después por la *moral*... Habría que llegar a la justificación por la búsqueda del sentido de la existencia, en una religión autónoma universal. [*Ib.*: 301]

60

Queda claro, según creo, que el conocimiento religioso se mueve con un escalón de adelanto respecto del conocimiento artístico (consumado en el estético), pues la religión que se des-simboliza del nivel intermedio y que se sitúa en el nivel superior, tiene que procurar desde ahí acceder a lo divino trascendente. Y si la experiencia del límite pudiera existir, ¿existiría por ello la experiencia de un más allá del límite? Este más allá sería *metaestromatológico*. ¿Se trata realmente de la búsqueda de *un* sentido a la existencia humana? ¿No se trata más bien de la búsqueda de un cierto concreto sentido, entre muchos posibles, para que colme una determinada apetencia?, ¿y esta apetencia es ajustada o desajustada? ¿Y, si en lugar de *un* sentido a la existencia humana, suponemos muchos sentidos? Todos aquellos sentidos que sí funcionan, incluido el del misterio límite (como un cierre de la finitud experimentada) e incluido el de la definición del ser humano como un animal que parte de una zona original sagrada, sin la cual deja de ser humano, y un animal que es religioso: sin necesidad de dios, pues lo que ahí habría que operar sería lo *infinito de la finitud* humana. Y nada

empece para que haya una voluntad humana que elija el modelo de un dios trascendente, porque conjugue mejor filosóficamente el conjunto de los sentidos en donde se mueve su vida, siempre que asuma también sus consecuencias, es decir y sobre todo, siempre que consiga salir de la situación crítica de *heteronomía en chantaje* en la que parecen recaer de un modo u otro con facilidad las religiones. Nos referimos a la heteronomía que deprecia el valor del ser humano.

En este punto de la cuestión, a la que Urbina se asoma sin entrar aparentemente en disputa, prosigue la indagación y se remite a quienes dicen haber tenido alguna experiencia con la trascendencia absoluta. Edith Stein habría llegado a ella, según relata, a través de la empatía fenomenológica con Teresa de Ávila. Y Simone Weil, en *La persona y lo Sagrado*, habría vivido una clara experiencia de lo trascendente con la experiencia de lo sagrado.

Queda por dilucidar, creo, si Edith Stein y Simone Weil y Teresa de Jesús, y tantos otros místicos, llegan a la experiencia de algo que sea más que el límite de lo humano. Porque, mirémoslo de cerca, esta trascendencia ¿nos pone en contacto con algo tras la trascendencia o con un límite?

Lo sagrado existe, sí, pero para que exista es suficiente con que se reconozca un límite más allá del cual se transgrede lo que hace que lo humano sea tal. De este modo, parece, lo sagrado queda imantado también con lo santo. Lo santo concebido como el equilibrio funcional entre los tres niveles estromatológicos, el de una actividad esforzada capaz de llevar el equilibrio a un límite difícil (siempre sostenido y siempre ampliado), consciente de su potencia sin límite. Y contiguo a ello también existiría lo religioso, pero no ya como un ámbito necesariamente para dioses o un dios, sino donde lo numinoso tiene cabida, lo numinoso que ya no necesita ser proyectado fuera, sino que es, desde luego, la asimilación consciente, consustancial a lo humano, de que tras lo que está iluminado y claro, se halla lo oscuro. Y lo oscuro, se nos presenta distintamente como un misterio, siempre que el misterio no sea un fantasma (heteroformado) sino la misma finitud en medio de la infinitud de deseos posibles y en medio de una sed infinita de saber. Y el misterio como afán incansable por desvelar un umbral de existencia siempre en proceso de cierres pero siempre abierto. Y, entonces, lo numinoso (lo religioso primordial) no es sino el mismo modo de proceder

que nos hace humanos, y que habríamos empezado ejercitando en nuestra relación con los animales.

La polémica entre religión con Dios (religión teísta) o *religión* sin dios (religión atea o agnóstica) la enfoco de la siguiente manera: solo si la religión teísta añade algún valor positivo a la existencia humana, merece ser tenida filosóficamente en cuenta, a efectos de ser cuidada culturalmente. Según mis cálculos, todos los valores esenciales positivos (pues hay también valores negativos) de la religión teísta pueden darse en la religión atea o agnóstica y, además, se superan los pseudovalores religiosos. Hay una diferencia de coloración entre los valores positivos de ambos tipos de religión: en los primeros (teístas) quedan tintados de heteronomía y en los segundos de autonomía. Lo más difícil, creo, en la opción teísta es superar la relación de heteronomía en chantaje. La opción atea o agnóstica, por su parte, tiene como consecuencia una mayor inclinación y peligro a minusvalorar lo sublime en el ser humano. Entiendo aquí por *sublime* lo sagrado-santo-religioso-ético-estético.

Toda la problemática de la práctica religiosa teísta, sobre si termina siendo saludable (potenciadora y emancipadora) o contaminante (supersticiosa o de «guerra santa»), tiene que ser entendido en el contexto de su relación con los valores morales (asimilados a una cultura particular) en cuanto estos se hallan positivamente bien tensionados con el nivel de eticidad universal, lugar donde coincide con lo estético y con lo numinoso-santo-sagrado.

Respecto de la posibilidad o imposibilidad de que haya un dios, Sánchez Ortiz de Urbina apunta que el lugar de Dios respecto del sistema entero del universo es una situación imposible; pero no parece que se refiera a que un «sujeto intencional fuera de ese sistema» sea imposible sino a imposible de conocer para el ser humano una «conservación *propia* de la energía» (hipotética), en cuanto no podemos salir del mundo. Así lo expresa en un artículo publicado en julio de 2021:

En su segundo teorema, Noether demuestra que la conservación de la energía en la teoría de la relatividad general es impropia, de manera que la materia y la gravedad están intrínsecamente acopladas. Sólo podría hablarse de conservación propia de la energía en el sistema entero del universo, con un sujeto intencional fuera de ese sistema (Dios), situación imposible. [Sánchez Ortiz de Urbina, 2021a: 18]

Hemos llegado, conducidos por los análisis de Urbina, a poder superar los monoteísmos en cuanto expresión de particiones culturales, pero estas particiones, en cuanto tratan de resonar hacia la trascendencia, se cargan de una serie de meta-experiencias (reales para los teólogos creyentes y aparentes para los ateos y agnósticos) que dejan el tema del conocimiento religioso en un *impasse*, en un misterio. Y la respuesta que Urbina propone es la de admitir la vía mistagógica, porque la vía mística sería excesiva. Dice el autor:

Rahner habló de una *mistagogía*, de una *conducción al misterio*, no de una mística. La mística es muy distinta de la mistagogía; la mística tiene sus raíces en la *epistrophé* neoplatónica. La mística se remite más a un *henoteísmo* que a un *monoteísmo*. Para la mística, el absoluto se manifiesta sin necesidad de revelación. Stanislas Breton, en su libro *Philosophie et mystique*, sostiene que la religión es un movimiento de *descenso*, mientras que la mística es un *ascenso*. Aquí se defiende la tesis contraria: el conocimiento religioso es un movimiento ascensional; se inicia en el nivel medio, se centra en el nivel originario, y se abre a la trascendencia absoluta. [*Ib.*: 304]

Se puede concluir, parece, que la religión sería, además de un hecho histórico cultural (que provee de identidad mitológica), un modo de conocimiento ascensional, que se mueve en paralelo a la ascensión del contacto entre el arte y la estética, pero más allá de la reactivación de sentidos humanos, trataría de experimentar lo que hay de misterio o de desconocido, pues tras cualquier modo de conocimiento aparecería un envolvente más allá, concebido siempre como desconocido. Dar nombre a este envolvente (trascendencia) es la tarea de la experiencia de lo sagrado y numinoso sin dios (*religión atea*) y, también, de la supuesta experiencia y puesta en contacto con un Dios (*religión teísta o deísta*) o, en medio, de la admisión de un mundo divinizado según el panteísmo no ateo.

§ 4. Algunos conceptos fundamentales de la epistemología estromatológica

La *epistemología estromatológica* es la expresión con la que cabe etiquetar esta nueva propuesta que hace Urbina. Sabemos que no le gustan las etiquetas y que huye de ellas, en cuanto puede y en cuanto las etiquetas asfixian al filósofo mismo. En realidad, se habla de epistemología del «orden oculto», que desde el ser humano fenomenológico

cabe extraer. Pero se hace a través del criterio fundamental del principio de correspondencia entre lo humano y la realidad no humana. Y este ser humano y esta realidad están concebidas estromatológicamente.

Así pues, la etiqueta *epistemología estromatológica* es prácticamente obligada. Y como tal fórmula podrá empezar a ser interpretada. Si hay un eidetismo y un fenomenologismo que se rechazan connotados negativamente, ¿por qué no podrá haber en la estromatología una recaída en un *estromatologismo*? Esta es la cuestión, que este sistema tan extensivo, tan exhaustivo y tan profundo, consiga mantener el equilibrio del que teóricamente en sus inicios parte. A través de su planteamiento inicial converge con la física cuántica. Y, desde la epistemología fenomenológica renovada, se trata de superar las epistemologías clásicas basadas en el naturalismo y en el eidetismo, que incluyen los enfoques gnoseológicos realistas, teoreticistas y adecuacionistas. El fenomenologismo es la recaída posible más próxima, pero también ha de ser superado. No todos los planteamientos fenomenológicos son válidos, no lo son la vía autodenominada «fenomenología material» de Michel Henry, ni todo el idealismo fenomenológico estructurado sobre algún modelo de ego trascendental supremo, en el que han sucumbido diversas tradiciones fenomenológicas. A partir de estos rechazos, tanto la filosofía clásica como la ciencia clásica son conservadas en toda su valía pero para ser completadas con la versión ontológica que ofrece la estromatología y con la versión sobre las ciencias y los conocimientos que ofrece esta epistemología del orden oculto fenomenológico. Con todas estas prevenciones teóricas, la epistemología estromatológica parece estar teóricamente a buen resguardo, por eso, ahora lo que ha de encarar es mostrar el movimiento andando. A estos efectos, y como cierre de toda la argumentación sostenida hasta ahora, vamos a repasar algunos de sus conceptos más nucleares.

La epistemología estromatológica utiliza un complejo de términos, conceptos fundamentales, algunos tomados de la tradición y otras formulaciones nuevas o reformulaciones renovadas. Así, *epokhê* y reducción, campo intencional y campo eidético, *eidós* matemático, atractor extraño, mistagogía, animal apotético, animal intencional, nivel del yo natural, nivel del yo fenomenologizante, nivel trascendental (sin ego), etc.

La mayoría ya ha ido aclarándose en los párrafos precedentes, y en todo caso acaban definiéndose en *Estromatología* y en *Orden oculto*, así que, siempre desde una intención recopilatoria, vamos a tratar de contornear algunos de estos términos fundamentales.

Yo natural. Se habla de un «yo natural» en el nivel de la praxis objetiva, donde la intencionalidad funciona con toda su fuerza y donde el sujeto se halla en una relación fluida con objetos constituidos en un mundo natural. Es el nivel de la percepción, de la actitud natural, del mundo vivido (*Weltanschauung*) y de la actividad política (la segunda partición de la humanidad). La sociología-3 y las ciencias políticas, jurídicas y económicas se mueven en este nivel, y también la etología.

Yo fenomenologizante. Se habla de un «yo fenomenologizante» en el nivel intermedio e intermediario de las fantasías perceptivas, que pueden ser fantasías perceptivas de lenguaje o artísticas. Las fantasías perceptivas de lenguaje transponen el sentido en signos lingüísticos y estos en significados objetivos. Y las fantasías perceptivas del arte buscan resonancias estéticas, como reforzamiento de sentidos. Es el lugar donde pensamos y donde creamos. Y, en las relaciones sociales e históricas, es el lugar donde las instituciones se dan solidificadas y donde operan los mitos, las religiones, las particiones identitarias culturales (la primera partición de la humanidad). Y donde la eidética matemática toma punto de apoyo para independizarse con contenidos intemporales y universales. Las ciencias naturales (desde la física, la química, la bioquímica y la biología), la sociología-2 y las ciencias humanas (morales, lingüísticas y mitológicas) operan epistemológicamente en este estrato. También el arte y la filosofía.

Nivel trascendental sin ego. Se habla de un nivel trascendental, que es el nivel superior, el original, el que evolutivamente, tras la hipérbasis, llevó del animal apotético al animal intencional. Hipérbasis que es reiterada fenomenológicamente cada vez que pasamos del nivel objetivo al nivel original. Este nivel es también el principio de los procesos de catábasis y de los movimientos de transposición. Y es el lugar de arribada, tras la *epokhê* y la reducción, en los procesos de anábasis. Por lo mismo, es el lugar desde donde resuenan los componentes últimos humanos con el resto de niveles, reforzando el sentido. En este nivel, el tiempo, el espacio, la subjetividad, el sentido y la objetividad están haciéndose. Y la logo-logía y la *thymo*-logía arrancan de este nivel. Hay un polo subjetivo receptor de los esquiços hiléticos

y una fuerza vectorial que tiende a la constitución de síntesis, que en este nivel no pueden ser más que esquemáticas, pero que como tales síntesis son ya susceptibles de ser, en la transposibilidad, transpuestas de nivel y transoperadas como fantasías perceptivas en el nivel intermediario. La *hylê* o eje natural (M1) es la que enlaza los tres niveles, puesto que en la *hylê* no hay diferencia en sus tres niveles, salvo por el modo cómo se relaciona con los polos subjetivos (M2, *noesis*) y objetivos (M3, *noema*: síntesis) correspondientes. El nivel superior original y trascendental es el lugar de la mecánica cuántica, de la trascendencia absoluta, de la sociología-1, de la estética, de la ética (y de la igualdad, de la solidaridad y de la libertad, que quedan definidas a esta escala). Husserl habló aquí de fantasías puras, aquellas que transpuestas son utilizadas en las fantasías perceptivas, y, en ese sentido, cabe hablar de nivel de la *phantasia* y de lo sublime.

De estos tres niveles de realidad y de realidad humana, de los tres modos cómo el sujeto opera (como yo natural), transopera «pensando» (como yo fenomenologizante) y transopera en lo esquemático transpasible y de manera totalmente inconsciente y en calidad de «comunidad de singulares», resulta un animal intencional que deja de estar guiado exclusivamente por una conducta apotética, al igual que el reino animal dejó en su momento de estar guiado exclusivamente por las relaciones paratéticas del reino vegetal. Quiere decirse, que tras estos tres tramos de la *scala naturae* —lo cuántico, lo molecular y lo animal— nos hallamos, como puestos ante el espejo y reconociéndonos a nosotros mismos, animales intencionales, en un cuarto momento evolutivo, que no es un tramo de continuidad sin más en la *scala naturae*, no es una prolongación más, sino que es una torcedura por la que en el nuevo animal intencional los componentes naturales quedan organizados en sentido invertido a como venían dándose. Nada se anula ni nada queda negado de nuestra realidad cuántica, biológica, vegetativa, zoológica y etológica, pero todo ello queda recompuesto e integrado de manera singular: el ser humano, el *animal intencional*.

Este animal intencional configura un mundo de objetos conjugado con su subjetividad perceptiva y configura un mundo simbólico conjugado con su subjetividad de fantasías perceptivas, pero todo ello queda configurado desde un nivel original esquemático, donde se hace el tiempo, el espacio y la subjetividad que soportan y hacen posible ese mundo de percepción y de pensamiento reflexivo

posterior. Pero este nivel original tiene carácter inconsciente y en cuanto resuena en la transpasibilidad conocemos muy dificultosamente que el animal humano lleva a un límite su capacidad de conocer y conocerse, límite que es siempre el lugar de una realidad que nunca se agota en su ser conocido y que aboca, así pues, al *misterio*, aspecto que va ligado a un modo de vivencia religiosa, que algunos interpretan como vía mística y que Urbina prefiere pensar como puro estar en presencia del misterio o a la puerta kafkiana de una vía mistagógica. Es el territorio que Richir gusta llamar sublime.

El campo intencional no solo permite el conocimiento perceptivo, reflexivo y *límite*, sino que despliega lateralmente, desde su nivel intermedio, un poderoso conocimiento eidético, de tal manera que la eidética se constituye en un campo con características propias, añadido y en duplicidad con el campo intencional. En el momento de su constitución evolutiva como animal intencional, este animal tiene también una contextura racional. Es animal intencional y también racional, si bien lo intencional dirige a lo racional y no al revés. Sin embargo, la cultura humana hunde sus pilares históricos más estables, además de en la supervivencia del animal intencional, en el crecimiento exponencial que los conocimientos científicos van aposentando, muchos de los cuales dependen totalmente o en gran medida de la eidética.

La razón por la que lo eidético tiene una gran capacidad de independencia, nos la explica Urbina de este modo en el epílogo:

En el paso de las fantasías perceptivas al eje de la variación, los esquematismos pierden su *écart* interno y coinciden consigo mismos. Es esta *autoidentificación prematura de los esquemas* lo que hace de núcleo de congruencia, y da lugar a una invariante: el *eidós*. Tal invariante carece, así, de toda posible afectividad y de toda posible temporalidad; no hay presencia ni hay presente. Es, en expresión de Richir, un «instante cartesiano», que se repite y continúa sin tiempo. Surge, así, una nueva dimensión de lo real, un campo no articulado ni intencional ni temporalmente, el campo eidético, al que no se ha accedido *directamente* (no hay intuición intelectual), sino *mediatamente*, por esa transposición de un núcleo privilegiado de fantasías perceptivas desprendidas del lenguaje, y que logran identificar unas curiosas «huellas esquemáticas». Hay, entonces, una identidad eidética intemporal versus una identidad intencional, objetiva y no objetiva. [Ib.: 318-319]

Esta doble contextura y todo el complejo estructural estromatológico, en el que lo intencional y lo racional funcionan desde lo *hylético*, se han hecho posibles como partes

integradas, merced al nivel intermedio, donde determinados atractores, que han hecho posible que lo cuántico se haya traducido en identidades estables físico-químico-biológicas, y que, con la constitución estromatológica humana, otros determinados atractores vuelven a multiplicarse en escalas diferentes, ahora para hacer viable la vida cultural y para que proceda en la especie humana la primera partición de la humanidad, ligada entre otros muchos componentes, por ejemplo, al desarrollo de las diferentes lenguas. Los atractores antropológicos culturales se darán esencialmente a la escala del cuerpo humano, como si fuera su vara de medir.

Tras veinticinco siglos de filosofía y de ciencia clásicas, se ha conseguido configurar la escala natural y se han desarrollado múltiples ciencias naturales, ciencias humanas y desplegar conocimientos culturales —qué es el arte, qué es la estética, en qué consiste la religión—, y en este contexto, Edmund Husserl, tras las huellas de Brentano, introduce un elemento nuevo: la intencionalidad. La intencionalidad significa que la filosofía pasa a acogerse a un principio organizador, que retrocede un paso más atrás de lo que hacen el dualismo sujeto/objeto o mundo/conciencia o existencia/esencia o materia/forma. La intencionalidad no es ya un registro meramente psicológico sino un principio organizador de los procesos de conocimiento, de las experiencias y vivencias tanto conscientemente operadas como transoperadas de modo inconsciente. Si «algo sujeto» y «algo objeto» se unen de esas múltiples maneras que luego se despliegan, es porque hay un vector de intencionalidad, antes de toda conciencia y de todo propósito, que los contiene concordados desde el origen del despliegue del conocer.

De ahí, que el título del ser humano más totalizante, desplazando (sin negarlo) al de la racionalidad, es el de animal intencional. Así que es preciso reconocer a partir de ahora cómo funciona este principio conformador y esta estructura cognoscitiva general. Es preciso reconstruir cómo funciona el polo de la subjetividad con su consistencia tímica, y cómo se ejercitan los distintos niveles de síntesis, estructurados por los modos de hacerse el tiempo y el espacio, y es preciso seguir el curso de anudamiento de los dos extremos que contornean a la *hylê*, el subjetivo y el objetivo, en cuanto están animados (unidos) por la significatividad. Entonces, se hace preciso recurrir a la *epokhê* y a la reducción.

La *epokhê* conduce a la hipérbasis y la reducción conduce a la anábasis. Hipérbasis y anábasis tomadas ahora como metodologías fenomenológicas. Pero no solo porque

se adoptarían como métodos defendidos y aconsejables de «introspección» trascendental, sino porque este enfoque metodológico no hace sino reproducir a escala epistemológica lo que ontológicamente ya ha sucedido en el animal humano. La *epokhê*, y la hipérbasis que arrastra, son un método de conocimiento, pero porque se sostiene sobre la hipérbasis evolutiva que se dio en el paso del animal al animal humano. Y la reducción, y la anábasis que se ejecuta con ella, son métodos de *autorreconocimiento*, pero porque el animal estromatológico funciona ya de hecho con esa funcionalidad anabásica.

La *epokhê* parte del reconocimiento de estar atrapado en una actitud natural muy poderosa que se impone a cualquier otra mirada. Significa salir del realismo ingenuo, de la creencia en entes puros y simples. La reflexión ligada a la intuición perceptiva es tan potente que cierra la puerta a reflexionar y «bucear» en la estructura misma del reflexionar y del pensar inconsciente. Estamos tan atraídos por la figura moldeada consciente que perdemos la visión de las propias manos moldeadoras inconscientes. En este trance, se impone un ejercicio de método y de superación de la sobrecarga que el juicio perceptivo impone. Y también de la sobrecarga que el poder de la eidética impone, enmascarado en sus exitosos resultados, ocultando en definitiva el constitutivo intencional que lo hace posible. La *epokhê* pone entre paréntesis lo que conocemos en este nivel básico, para canalizar la fuerza intencional hacia lo que hay tras ello. La reducción hace también lo mismo que la *epokhê*, pero mientras que ésta se mueve en la hipérbasis, la reducción llevará a cabo el reconocimiento del campo intencional a través de sucesivas anábasis, desde el nivel inferior al intermedio y luego desde este al superior. Así lo define Urbina, en el epílogo:

Epokhê significa «suspensión» del naturalismo, interrupción del desarrollo evolutivo natural, que da lugar a su prolongación como campo intencional en un movimiento de ascensión en hipérbasis, hasta el nivel originario de la humanidad: la comunidad de singulares dada en la *actitud trascendental*.

[...] La *epokhê* es un punto, no un recorrido; es el momento en el que el desarrollo natural se suspende (no se anula), y se continúa como intencional. En la *epokhê*, ocurre que: «El mundo ya no es tema absoluto, independiente. No puede serlo porque ahora es el lado primero de la subjetividad trascendental»⁸.

⁸ E. Husserl, *Husserliana*, XXXIV (versión francesa), p. 78

En ese punto de la *epokhê*, se inicia «intencionalmente» la constitución del *mundo*, de algo que puede ser trascendente (trascendencia horizontal), en tanto que ya hay una subjetividad retenida, primero transoperante y luego operatoria, cosa que no ocurre en los organismos animales no intencionales. [*Ib.*: 309]

La reducción confirma lo alcanzado por la *epokhê*, mediante un ascenso con paradas en los estratos.

[...] la *reducción* significa que, después de constituido el campo intencional, por «descenso» hasta la objetividad, hay un «ascenso» (*anábasis*, no *hipérbasis*) desde el nivel de la intencionalidad objetiva (actitud natural), hasta el nivel de la actitud trascendental: el nivel de la humanidad donde coincide con la *epokhê*. [*Ib.*]

El acceso desde la vida objetivada a la trascendental lo obra el ego fenomenologizante (desde el nivel intermedio) y en virtud de la fuerza de la transpasibilidad (con concepto de Maldiney). Significa pasar de abajo arriba con la ayuda del ego fenomenologizante, del nivel de relaciones posibles dadas en el mundo natural al nivel de lo transposable.

Y, en definitiva, ¿qué relación hay entre el campo intencional, la *epokhê* y la reducción?:

El campo intencional es precisamente el espacio que se interpone entre la *epokhê* y la *reducción*. El momento de la *epokhê* es el momento de la suspensión del naturalismo, cuando lo que después llamaremos fase de organismos animados se hace, por *hipérbasis*, fase de humanidad. Es decir, el movimiento de *progreso natural* se continúa, de golpe, en humanidad comunidad inestable de singulares sin identidad, que decae escalonadamente hasta la posición estable de la humanidad práctica y operatoria en comunicación intersubjetiva mediante objetos.

Pues bien, ese espacio de *caída escalonada* desde el término de la *epokhê* hasta el estado de la actitud natural es lo que constituye el *campo intencional*. Y, desde esa base estable de la actitud natural, se emprende el movimiento ascensional de la reducción hasta «reconquistar» el nivel trascendental. El campo intencional es, por lo tanto, el espacio que separa la suspensión de la *epokhê* del inicio de la reducción. Por eso decíamos que *epokhê* y *reducción* están separados en origen y coinciden en su término. La separación en origen es el campo intencional. [*Ib.*: 311]

La *anábasis* era en Platón el proceso cognoscitivo, desde la confusión de las cosas hasta la claridad de las ideas. ¿En qué medida Urbina reordena el modelo dado por

Platón y en qué medida también el planteamiento de Husserl queda reformulado? Encontramos una respuesta clara a esta cuestión en el capítulo 20, página 456, de *Estromatología*:

La filosofía fenomenológica ha radicalizado la anábasis platónica. En esta línea, podría decirse que Platón practica una fenomenología *avant la lettre*. Con una salvedad, evidentemente: su anábasis, pese a su pretensión, se queda a medio camino, las Ideas luminosas no son el término de la reducción sino que se sitúan a mitad del proceso. Hay una confusión de niveles en la anábasis platónica entre el nivel originario y el nivel de intermediación; el nivel originario no es un nivel luminoso como el sol de Ideas (*tò tou èliou phôs*), sino un nivel de una riqueza oscura. La luminosidad está en la mitad del camino, en las fantasías perceptivas, en las síntesis transposibles de identidad, que iluminan significativamente el mundo entero objetivo, el reino platónico de las sombras.

[...]

En la misma línea que la anábasis platónica, la reducción husserliana también se queda corta. Su anábasis no sobrepasa el nivel de mediación y, aunque ha descubierto, y muy tempranamente, el nivel originario de la *phantasia*, no explota el hallazgo. Como Moisés, deja a otros la exploración de lo avistado.

En el epílogo de *Orden oculto*, la segunda parte estricta de la estromatología, Urbina confirma esta tesis y explica concretamente en dónde corrige a Husserl y por qué:

En la fenomenología de Husserl, con su pretensión de configurarse como una ciencia eidética, el ego fenomenologizante sería un *ego trascendental*, en el nivel originario de la actitud trascendental.

Pero, en una fenomenología renovada, sin consistencia eidética en el nivel originario, no hay una subjetividad egoica. Es un nivel en el que la intencionalidad se está haciendo: se hace la subjetividad y se hace el tiempo. No hay identidad alguna subjetiva, ni hay identidad en las síntesis. En el nivel originario tampoco hay un *flujo*, ni un presente viviente. Y el ego fenomenologizante tampoco estará en el nivel de la praxis objetiva, donde la intencionalidad está «decaída» como una actitud natural: está, por así decir, «naturalizada».

El ego fenomenologizante, el reductor o inductor de la reducción fenomenológica que nos hace cambiar de actitud y confirma, así, la *epokhê*, sólo puede estar en el nivel intermedio de lo que será el campo intencional. Será la función básica del ego en su primera manifestación como *sujeto transoperatorio dotado de identidad*. Sólo el ego que inicia la simbolización (primera instancia de simbolización), realizando la identidad de lo transposable en un nivel anterior al objetivo de la simbolización plena (segunda instancia de simbolización), es capaz de ejercer esa función ascensional que llamamos reducción. [*Ib.*: 310-311]

Para acabar, preguntémosnos ¿cuál es el orden con el que funciona la intencionalidad? ¿Y cuál es la prevalencia?

El orden. Primero, *epokhê* mediante hipérbasis: constitución de lo humano o contacto con lo humano. Segundo, catábasis: constitución del campo intencional, en sus tres niveles transpuestos. Tercero, reducción y anábasis, recorrido inverso a la catábasis.

La *prevalencia* la interpretamos como la pregunta sobre cuál de los movimientos, si de subida o de bajada, es el englobante del otro.

Así lo aclara Urbina, a propósito de la consecuencia que extrae del segundo teorema de Noether, en «La identidad del arte» (2021: 17): «[...] en el campo intencional, el recorrido de abajo hacia arriba por *hipérbasis* constitutiva es englobante del recorrido gnoseológico de arriba hacia abajo [...].» Y esta conclusión se extrae a su vez del hecho de que «lo inapropiado engloba lo apropiado», es decir, en términos físico-cuántico-matemáticos: «En las ecuaciones de Noether, los grupos constituidos por elementos con infinitud no enumerable engloban los grupos con elementos de infinitud numerable.» (*Ib.*: 11).

Y en términos relativos al funcionamiento de la intencionalidad significa que los conocimientos inapropiados, como el arte-estética y la religión, engloban a los conocimientos apropiados o científicos. Estos son un subgrupo de aquellos. Insistimos en lo que ya sabemos, aunque suene paradójico: lo racional se sostiene sobre lo intencional. Pero lo intencional no es irracional, porque lo intencional está estructurado con un orden oculto, ese que Sánchez Ortiz de Urbina ha puesto al descubierto.

§ 5. Conclusión

La suma de *Estromatología* y de *Orden oculto* nos sitúa ante un sistema fenomenológico que propone la superación de la filosofía y de la ciencia clásicas. Supone una nueva ontología y una nueva epistemología. La idea de ser humano y de realidad quedan transformadas radicalmente, sin tener que negar ninguno de los logros y de las aportaciones tanto de la ciencia como de la tradición filosófica y sin tener que retraerse ni a un escepticismo excesivo ni a un dogmatismo beligerante. La estructura del conocimiento humano queda reorganizada de nuevo y de raíz. La teoría

de la evolución, el despliegue cosmológico, la estratificación de las ciencias, la escala natural y la idea de ser humano diferente del animal quedan confirmadas pero profundizadas, nuevamente fundamentadas y estructuralmente cohesionadas en un sistema capaz de conectar todo este despliegue de conocimientos. Esta nueva filosofía tiene claro que no es una ciencia, pero posee la potencia explicativa de reunir y entender el porqué y el cómo y la validez de los conocimientos científicos y de los no científicos.

Somos animales. Pero somos animales intencionales y la intencionalidad se despliega en este animal al tiempo que la eidética se genera disociada de ella. Así que, de esa manera, el conocimiento opera desde dos anclajes diferentes. Y no hay una «doble verdad» sino una verdad que se incluye en otra preponderante.

La dimensión humana más estable y más homogénea es la natural (*hylética*), mientras que la dimensión intencional está en un proceso continuo de hacerse: su subjetividad y los procesos que comporta. Por su parte, la tercera dimensión también está en continuo proceso de hacerse, pues son las distintas síntesis que se están generando. Estas síntesis son dependientes del polo intencional. En gran medida son síntesis intencionales, son fenómenos aparecientes (apariencias, en su sentido positivo). Pero caben síntesis que se vuelven autónomas (pues dejan de depender de la afectividad y de la temporalidad), síntesis *matemáticas* que conforman la eidética, en sentido estricto. Y entre las síntesis intencionales y las eidéticas se abre un campo de conocimientos mixtos, donde entran las ciencias naturales, con un alto grado de mixtura, y las ciencias humanas, con un grado menor de mixtura. He aquí los conocimientos propios. Pero caben también conocimientos *impropios*. Contra lo que cabe pensarse son los impropios los que acogen a los propios y no al revés (Noether).

A partir de la *epistemología estromatológica*, tal como la entiende Urbina, el ser humano sigue siendo tan racional como ya lo era, pero ahora esa racionalidad queda reordenada en el marco más amplio de la intencionalidad. Y (creo interpretar) aún hay más reordenaciones, porque la intencionalidad funciona de arriba abajo y de abajo arriba: por transposición de lo transposable y por transpasibilidad. Y hay una especie de primacía o de potencial cimentador (definitivo) en los modos de conocer ascendentes respecto de los descendentes. Lo ascendente hace que aparezca el hombre (desde el animal) y hace también que lo que ha descendido (lo que se despliega sin

descanso conectando la complejidad del ser humano) pueda seguir resonando entre sí, lo que viene a ser algo así como poder entrar en una película duradera que reconstruya las fotos fijas y más pasajeras.

El futuro de la epistemología estromatológica dependerá de que consiga hacer funcionar en su interior, de modo aplicado, el conjunto de las investigaciones en cualquiera de los campos del conocimiento. Es mucho, incluso casi excesivo, si lo miramos cuantitativamente, pero no sería excesivo sino lo justo, si reparamos en que se trata de un cambio de criterio generalísimo. Los conocimientos han de seguir ordenándose en su cuadrícula racional, pero no pueden dejar de quedar relacionados con su última fuente y su envolvente definitiva, que es intencional. Y la estromatología se nos presenta como la herramienta que ayuda a llevar a cabo ordenadamente este engarce, una *herramienta* de contextura fenomenológica pero que reordena todo: la ontología, la gnoseología y la epistemología.

Bibliografía relevante de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina

- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1984), *La Fenomenología de la verdad: Husserl* (Gustavo Bueno, prólg.). Pentalfa, Oviedo.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1989), «La estética de la recepción desde la teoría platónica del arte», en *El Basilisco*, n.º 1, 2.ª época. Oviedo, 33-40.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1990), «El lugar de la crítica de arte», *El Basilisco*, n.º 4, 2.ª época. Oviedo, 3-11.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1996), «La recepción de la obra de arte», en Valeriano Bozal (coord.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol. II. Madrid, Visor, 170-185.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2001a), «Interpretación y escucha a la luz de la fenomenología», en *El tiempo en las músicas del siglo XX*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 149-158.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2001b), «Ciencia y arte», en *Racionalidad científica y racionalidad humana: tendiendo puentes entre ciencia y sociedad*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 181-202.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2004), «Kant y Husserl», *El Basilisco*, n.º 34, 2.ª ép. Oviedo, 3-12.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2005), «Cuerpo y Materia», en Patricio Peñalver, Francisco Giménez y Enrique Ujaldón (eds.), *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Madrid, Libertarias Prodhufi, 21-34.

- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2007), «¿La fenomenología del espíritu como *Bildungsroman*?», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 15. Oviedo, Eikasía, noviembre, 99-112. <<https://revistadefilosofia.org/numero15.htm>> [01/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008a), «¿Para qué el Ego Transcendental?», *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 18. Oviedo, Eikasía, mayo, 13-32. <<https://revistadefilosofia.org/numero18.htm>> [01/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008b), «*Post-scriptum* al artículo "¿Para qué el Ego Transcendental?". Respuestas a las objeciones de Silverio Sánchez Corredera», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 19. Oviedo, Eikasía, julio, 236-242. <<https://revistadefilosofia.org/numero19.htm>> [01/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008c), «Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 21. Oviedo, Eikasía, noviembre, 107-134. <<https://revistadefilosofia.org/numero21.htm>> [01/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2009a), «Estudio preliminar», en Safo y sus discípulas, *Poemas* (Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, ed.). Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 7-16.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2009b), «Safo y sus discípulas (cuestiones de estética que suscita la lírica de Safo)», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 25. Oviedo, Eikasía, 171-182. <<https://revistadefilosofia.org/numero25.htm>> [03/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2009c), «La "realidad" de la realidad virtual: el pliegue», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 24. Oviedo, Eikasía, abril, 1-16. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero24.htm>> [02/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2009d), «Prólogo», en Luis Álvarez Falcón, *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*. Barcelona, Horsori.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2010a), «Niveles de la globalización: ritmia y disritmia», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 31. Oviedo, Eikasía, 5-26. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero31.htm>> [02/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2010b), «Filosofía en verano», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 34. Oviedo, Eikasía, septiembre, 5-17. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero34.htm>> [02/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2011a), «Introducción a la Estromatología», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 40. Oviedo, Eikasía, septiembre, 147-181. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero40.htm>> [03/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2011b), «L'obscurité de l'expérience esthétique», en *Annales de Phénoménologie*, n.º 10. Association Internationale de Phénoménologie, 2011⁹.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2012), «Presentación sobre *El nacimiento de las ciencias filológicas*, de Carlos Iglesias Fueyo», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 44. Oviedo, Eikasía, mayo, 251-256. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero44.htm>> [03/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2012), «La actualidad de Merleau-Ponty», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 46. Oviedo, Eikasía, noviembre, 303-309¹⁰. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero46.htm>> [03/11/2021]

⁹ La versión en español fue publicada en *Eikasía*, n.º n.º 47. Oviedo, enero de 2013, 23-48. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero47.htm>> [01/11/2021]

¹⁰ Texto de la presentación en Madrid del libro de Luis Álvarez Falcón (coord.), *La sombra de lo invisible: Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*. Madrid, Eutelequia, 2011.

- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2013), «La oscuridad de la experiencia estética», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 47. Oviedo, Eikasía, enero, 25-48. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero47.htm>> [03/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014a), «La contingencia del déspota de Marc Richir», *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 55. Oviedo, Eikasía, marzo, 9-22¹¹. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero55.htm>> [03/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014b), *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014c), «El principio de correspondencia.», *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 56. Oviedo, Eikasía, julio, 9-18¹². <<https://www.revistadefilosofia.org/numero56.htm>> [03/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2015a), «Campo intencional y campo kinestésico como campo dual», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 64. Oviedo, Eikasía, 9-22. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero64.htm>> [03/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2015b), «Sur l'intermédiation», en *Annales de Phénoménologie*, n.º 14. Association Internationale de Phénoménologie¹³.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017a), «Arte, estética y fenomenología», en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, n.º 12. Teruel, Fundación Mindán Manero, 11-30. [Ejemplar dedicado a «Estética y fenomenología del arte»]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017b), «Esquisse d'une épistémologie phénoménologique», en *Annales de Phénoménologie*, n.º 16 (Nouvelle Série). Dixmont, Association pour la Promotion de la Phénoménologie <<https://Annales.eu/wp-content/uploads/sites/6/2017/02/Annales-de-Ph%C3%A9nom%C3%A9nologie-N%C2%B0-16-2017.pdf>> [03/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017c), «Inicio de una epistemología fenomenológica», conferencia, noviembre. [Inédita]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017d), «El cierre del materialismo filosófico», en *Ábaco: Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, n.º 93. Gijón, CICEES, diciembre, 24-35. [Número de 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». Universidad de Oviedo, Sociedad Asturiana de Filosofía, 8, 9 y 10 de noviembre de 2018. [Inédito]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2020a): «*Ambiguus Proteus: Valor, Exceso y Morfología* de Fernando Miguel Pérez Herranz. Madrid, Brumaria/Eikasía, 2018», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 91. Oviedo, Eikasía, enero-febrero, 227-238. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero91.htm>> [03/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2020b): «¿Fenomenología del sur?», *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 95. Oviedo, Eikasía, 7-15.

¹¹ Texto de la presentación del libro de Marc Richir, *La contingencia del déspota*. Madrid, Brumaria, 2014. Esta se produjo en la Librería La Central de Callao, el 7 de febrero de ese año.

¹² Se trata de la versión original española del artículo «Le principe de correspondance», en *Annales de Phénoménologie*, n.º 12. Association Internationale de Phénoménologie, 2013.

¹³ El texto francés tiene una traducción paralela al español.

- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2020c): «La conferencia de Coimbra», 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/>> [03/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021a): «La identidad del arte», *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 101. Oviedo, Eikasía, julio-agosto, 7-21. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero101.htm>> [03/11/2021]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021b): «La universalidad de los Derechos Humanos (desde la fenomenología)», en Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación, *Derechos Humanos: de los objetivos de desarrollo del milenio a los objetivos de desarrollo sostenible y la agenda 2030*. Oviedo, Eikasía, págs. 25-39. [Actas del Congreso Internacional Derechos Humanos, organizado por el Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación entre el 5 y el 7 de noviembre de 2020]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021c), *Orden oculto: ensayo de una epistemología fenomenológica*. Oviedo, Eikasía, 2021.

Bibliografía general

- Álvarez Falcón, Luis (2011), [Coord.], *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*. Madrid, Eutelequia.
- Álvarez Falcón, Luis (2020): «La Reseña de Coimbra: Introducción al pensamiento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina», en 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/>> [03/11/2021]
- Álvarez Falcón, Luis (2020): «La Entrevista de Coimbra: con Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina», en 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/>> [03/11/2021]
- Bueno Martínez, Gustavo (1972), *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus.
- Bueno Martínez, Gustavo (1990), *Materia*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno Martínez, Gustavo (1992-1993), *Teoría del cierre categorial* (cinco volúmenes). Oviedo, Pentalfa.
- Bueno Martínez, Gustavo (1995), *¿Qué es la ciencia?* Oviedo, Pentalfa.
- Bueno Martínez, Gustavo (1995), *¿Qué es filosofía?*, 2.ª ed. aumentada Oviedo, Pentalfa.
- Bueno Martínez, Gustavo (1996), *El animal divino*, 2.ª ed. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno Martínez, Gustavo (2009), «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», en *El Basilisco*, n.º 40, 1-104.
- Bueno Martínez, Gustavo (2016), *El ego trascendental*. Oviedo, Pentalfa. *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 100: «Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina». Oviedo, Eikasía. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero100.htm>> [03/11/2021]
- Husserl, Edmund (1982), *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza [1900].

- Husserl, Edmund (1993), *Ideas relativas a una fenomenología pura*. México, Fondo de Cultura Económica, [1913].
- Husserl, Edmund (2004), *Meditaciones cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económica, [1931].
- Merleau-Ponty, Maurice (1975), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península, [1945].
- 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, diciembre, 54-59. [Número de 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*. Madrid/Oviedo, Brumaria /Eikasía.
- Richir, Marc (1990), *La crise du sens et la phénoménologie*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richir, Marc (1992), *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richir, Marc (2002), *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*. Beauvais, Association pour la Promotion de la Phénoménologie (Col. Mémoires des Annales).
- Richir, Marc (2008), *Fragments phénoménologiques sur le langage*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Richir, Marc (2011), *Sur le sublime et le soi. Variations II*. Amiens, Association pour la Promotion de la Phénoménologie (Col. Mémoires de Annales).
- Richir, Marc (2013), *La contingencia del déspota*. Madrid, Brumaria.
- Sánchez Corredera, Silverio (2008), «Consideraciones sobre el Ego Trascendental de Urbina», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 19. Oviedo, Eikasía, julio, 227-234. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero19.htm>> [03/11/2021]
- Sánchez Corredera, Silverio (2009), «Ortiz de Urbina: vida y obra. El problema del "ego trascendental"», en *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», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 25. Oviedo, Eikasía, mayo, 1-8. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero25.htm>> [03/11/2021]
- Sánchez Corredera, Silverio (2014), «El acceso a una "realidad" más profunda. Urbina: una nueva filosofía», en «Cultura», n.º 1055 de *La Nueva España*, jueves, 5 de junio de 2014, 7.
- Sánchez Corredera, Silverio (2014), «Los niveles de acceso a la "realidad". Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ante una nueva filosofía», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 60. Oviedo, Eikasía, noviembre, 101-124. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero60.htm>> [03/11/2021]
- Sánchez Corredera, Silverio (2017), «Desajustes ético-político-morales en diálogo con Gustavo Bueno», en *Ábaco: Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, n.º 93. Gijón, CICEES, 152-160. [Número de 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 (2018), «La filosofía de la historia en Gustavo Bueno», en Pedro Santana Martínez (coordinador), *Berceo, Revista Riojana de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 175: «Homenaje a Gustavo Bueno». Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 215-235. [Publicado en marzo de 2019]

Sánchez Corredera, Silverio (2018), «Jovellanos y el universalismo», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 81. Oviedo, Eikasía, mayo-junio, 79-134. V. especialmente el primer apartado: «Universalismo». <<https://www.revistadefilosofia.org/numero81.htm>> [03/11/2021]

Sánchez Corredera, Silverio (2020), «Lectura de *Ambiguus Proteus*, de F. M. Pérez Herranz», en *Eikasía: Revista de Filosofía*, n.º 93. Oviedo, Eikasía, mayo-junio, 351-356. <<https://www.revistadefilosofia.org/numero93.htm>> [03/11/2021]

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA