

## De la caverna al castillo.

# Meditaciones sobre el ego trascendental y su ontología

Fernando Miguel Pérez Herranz

Universidad de Alicante

... amaréis a mi pueblo amaréis a Israel que os ha dado a Dios que os ha dado el más grande libro que os ha dado al profeta que era amor y en verdad qué tiene de extraño que los alemanes pueblo de naturaleza hayan detestado siempre a Israel pueblo de antinaturaleza ... castigan al pueblo de la Ley y de los profetas al pueblo que quiso el advenimiento del humano en la tierra si saben o presienten que son el pueblo de la naturaleza y que Israel es el pueblo de la antinaturaleza portador de una loca esperanza que lo natural aborrece y por instinto abominan del pueblo contrario que en el Sinaí declaró la guerra a la naturaleza a lo animal en el hombre y de esa guerra testimonian la religión judía y la religión cristiana ... Dios ... dicta todo cuanto para zafarse de la tara natural y animal debe el hombre hacer y sobre todo no hacer y la prohibición de matar es el primero de Sus mandamientos el primer grito de guerra contra la naturaleza... Albert Cohen, *Bella del Señor*, Anagrama, Barcelona, 1987 (1968<sup>1</sup>), págs. 708-710.

### *I Meditación: La cuestión polémica*

*En donde se inicia esta meditación y se trata la cuestión polémica nuclear: ¿para qué el ego trascendental?*

Corría el año 2008 y Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina escandalizaba a los seguidores del materialismo filosófico con un artículo<sup>1</sup> titulado: «¿Para qué el Ego Trascendental?». La respuesta al interrogante planteado fue bien contundente: «Para nada si se entiende en detrimento de esa pluralidad originaria de singulares en interfacticidad». La justificación de esta tesis está formulada en términos de filosofía fenomenológica, pero es clara: frente al ego trascendental, Urbina postula una pluralidad de sujetos desconectados, carentes de conciencia y de percepción interna, y sin identidad:

Finalmente, si el lugar del Ego Trascendental está en el límite de la confluencia de la crítica y la constitución, resultará que el Ego Trascendental no es sino la misma *pluralidad originaria de egos singulares en interfacticidad*, como hemos explicado. Se lo podría interpretar como el sumatorio de esa pluralidad originaria, pero se correría el riesgo de anular la interfacticidad y de entender que el Ego Trascendental ampara y orienta eidéticamente, como ilusión trascendental, lo que no es sino facticidad insobornable.

Se ha de advertir que del mismo ámbito del materialismo filosófico llegaron también respuestas muy favorables como la de Silverio Sánchez Corredera, aunque pidiera cautela ante el peligro de dar al sujeto una unidad hipostática o un trasfondo último sustancializado. El Ego, como el Ser, se dice de muchas maneras, advierte Silverio. Habría que hablar, quizá, de «Socio-ego Trascendental», «Pluri-ego trascendental», «Trasi-ego Trascendental», etc. Las consecuencias más graves de la deconstrucción de Urbina del ego trascendental tendrían que ver con lo que Víctor Gómez Pin llama la *dignidad de la razón*,<sup>2</sup> si entendemos que el ego trascendental supone el corte ontológico entre lo humano y lo no humano. De este modo se

<sup>1</sup> Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, "Para qué el Ego Trascendental", *Eikasía*, n° 18, 2008, págs. 13-32.

<sup>2</sup> Víctor Gómez Pin, "La dignidad de la razón" en E. Ranch y F. M. Pérez Herranz (eds), *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes (1596-1996)*, Universidad de Alicante, 1997, págs. 139-149.

difuminaría el salto cualitativo entre el animal y el ser humano y la antropología no sería más que un capítulo de la etología. La dignidad de la razón quedaría disuelta en un conjunto de hábitos o de costumbres según el esquema humeano y habría desaparecido toda trascendentalidad humana. Ante esta consecuencia, Sánchez Corredera defiende el ego trascendental no como un absoluto o como un individuo, sino como un ego trascendental «socialista», en cuanto se configura socialmente; en cuanto necesita al sujeto individual completo: «autónomo», «libre»... para constituirse; y en cuanto este sujeto no es sólo el miembro de un grupo, sino un sujeto de operaciones que se ordenan en una escala institucional.

Ahora bien, este ego o sujeto trascendental al que recurre Silverio, nos parece, es un sujeto que ha realizado ya un largo recorrido, desde su sustancialización como *psyché* (Safo y Sócrates), pasando por el *alma* cristiana, hasta el sujeto de la historia o de los derechos humanos. Un sujeto que, por decirlo suavemente, ha fracasado por ser o extremadamente enérgico hasta desencadenar la barbarie o extremadamente débil para resistirla.<sup>3</sup> Y es la investigación de Urbina la que nos conduce a la cuestión nuclear de nuestra época de posguerra mundial (que algunos han llamado eufemísticamente *posmoderna*) o, más aun, me atrevería a decir la única cuestión fundamental, de fundamento (*grund*), tras haber fracasado la concepción del hombre como *psyché*, alma sustantiva, mónada eidética o ego trascendental sustrato, raíz y fuente de la moralidad. Un fracaso que comienza ya con el Agustín de Hipona que legitima la guerra; que continúa con la escolástica fundadora de la Inquisición y la justificación de la minoría de edad de los indígenas amerindios; que se corona con la revolución jacobina y su instrumento preferido, la guillotina; que se populariza con los nacionalismos racistas (¿hay otros?) del siglo XIX... La guinda a esta negra<sup>4</sup> tarta la ponen las barbaries comunista y nazi culminadas con la Shoah del siglo XX. ¿Qué puede ser esa universalidad de lo humano, fuera del marco fallido del alma sustantiva, mónada eidética o ego trascendental?

Pero además del sujeto fracasa también el objeto por antonomasia de la modernidad: la Ciencia. Las ciencias, contaminadas y absorbidas por la Técnica, han transformado el mundo —como quería Marx—, sí, desde luego; pero no lo han mudado en un paraíso terrenal, sino más bien en una superficie esférica nihilista achatada por los polos de la explotación y la violencia.

Adelantándose a las catástrofes del siglo XX, y más tarde en pleno fragor bélico y degradado entre las naciones europeas, Edmund Husserl (1859-1938) llevó a cabo el ejercicio más persistente y minucioso para dar con un lenguaje adecuado capaz de permitirnos salir de este embrollo, de esta contradicción europea, que ha logrado las metas más excelentes en artes y ciencias, a la par de las mayores barbaries imaginables en política y sociedad. Naturalmente, ese giro, esa torsión, esta revolución filosófica (que sería pareja a la revolución escotista del siglo XIV), no es fácil de formular y, *a fortiori*, de aceptar. De ahí la gran dificultad de entender al filósofo moravo así como de las muchas incomprensiones que ha provocado. De manera parecida, Emmanuel Lévinas, en medio y después de la gran catástrofe, continúa la búsqueda de un nuevo lenguaje en el terreno de la ética, un fundamento para la «nueva convivencia» humana capaz de colapsar la guerra, que el filósofo lituano sitúa en el inicio de la civilización helena. El dolor, el sufrimiento (ahora lo empezamos a comprender) es tan

<sup>3</sup> M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

<sup>4</sup> *La Europa negra* la denomina M. Mazower (véase en Ediciones B, Barcelona, 2001).

objetivo como lo es el crematorio que lo provoca. De haber vivido algunos años más, Husserl habría podido reescribir lo que ya escribió en *Investigaciones lógicas*, cambiando sólo una palabra: «Percibo la angustia que me oprime la garganta exactamente en el mismo sentido en que percibo el **gas** que destruye mi cuerpo».<sup>5</sup>

En todo caso, hay algo en lo humano que nos conmueve y nos ofrece una esperanza que ni siquiera la Shoah puede ahogar: las catedrales y la pintura renacentista; los afectos de la alegría de Spinoza...; la música de Monteverdi, de Tomás Luis de Victoria, de Mozart, de Beethoven, de Malher, de Schoenberg...; la ciencia no utilitarista de la relatividad de Einstein y de la mecánica clásica de Schroedinger... Por eso hay que agradecer este libro de Urbina en un contexto europeo tan trivial, insulso y aculturizado como el que vivimos, sobre todo en España, embriagados de gritos e insultos, de picaresca de chalet, de políticos avaros o desesperados, de una academia vendida a la cuantificación y a las estadísticas en las que se escuda para ocultar su insignificancia. Debemos, tenemos la obligación filosófica de buscar otra orientación, de dejar un legado de esperanza a las generaciones que vienen para que tengan la oportunidad de fertilizarlo. Urbina lo muestra clara y distintamente: no es en el ego trascendental, ni el monadológico, ni el alma sustantiva... (dejemos esos conceptos en manos de los soñadores de imperios), sino en la zona originaria allí donde hay que encontrar lo que nos hace humanos, en esa zona tan rica y exuberante por un lado, y tan confusa y sombría por otro, tan descentrada y a la vez tan concreta, con una enorme capacidad pasional y sin apenas espacialidad, temporalidad, significatividad o afectividad, pero en la que se originan esas mismas dimensiones de espacio, tiempo, significado y afectos; ese nivel en el que se plantea el sentido de lo humano, que nada tiene que ver con la luminosidad de la que hacen gala las Ideas platónicas y plotinianas, aunque igualmente se separa tajantemente del mundo animal.

Y, desde luego, habrá que dar un paso más. Ciertamente el ego trascendental es superfluo, como lo es el mundo al que totaliza. No hay ese mundo ontológico definido como un lienzo de tres piezas coloreadas, más hilvanado que cosido: la blanca alma, el azul cosmos y el rojo dios, la solución cristiana para poder distinguir el dios creador del dios de la Ley, como vio tan certeramente Spinoza.<sup>6</sup> El mundo se irá configurando a medida que se despliegan los sujetos, según posibilidades morfo-topológicas. Ni ego trascendental ni ontología de géneros o de lienzos, sino de hombres creativos y destructivos abriéndose al mundo, cuya materia, como dice Primo Levi, «con su pasividad socarrona» es «rica en trucos,

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Apéndice, Revista de Occidente, Madrid, 1976, pág. 770.

<sup>6</sup> "Si Dios dijo a Adán que él no quería que comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal, sería contradictorio que Adán pudiera comer de dicho árbol y sería, por tanto, imposible que Adán comiera de él; puesto que aquel decreto debería llevar consigo una necesidad y una verdad eterna. Pero, como la Escritura cuenta que Dios le dio ese precepto a Adán y que, no obstante, Adán comió del árbol, es necesario afirmar que Dios tan sólo reveló a Adán el mal que, necesariamente, había de sobrevenirle, si comía de aquel árbol; pero no le reveló que era necesario que dicho mal le sobreviniera. De ahí que Adán no entendió aquella revelación como una *verdad necesaria y eterna*, sino como una *ley*, es decir, como una orden a la que sigue cierto beneficio o perjuicio, no por una necesidad inherente a la naturaleza humana misma de la acción realizada, sino por la simple voluntad y al mandato absoluto de un príncipe. Y por ese mismo motivo, a saber, por defecto de conocimiento, el decálogo fue una ley solamente para los hebreos; ya que, como no habían conocido la existencia de Dios como una verdad eterna, no podían menos de percibir como una ley lo que se les revelaba en el decálogo, a saber, que Dios existe y que sólo él debe ser adorado. En cambio, si Dios les hubiera hablado inmediatamente, sin emplear ningún medio corpóreo, lo hubieran percibido, no ya como una ley, sino como una verdad eterna. Baruch Spinoza, *Tractatus IV*, [63, 10-40].

solemne y sutil como la esfinge» y que continuamente nos sorprende y nos desborda.<sup>7</sup> Y Urbina nos regala con un libro desde el que poder arrancar de nuevo ante tanto fracaso occidental —la *crisis* que denunció Husserl—, un fracaso que no puede ocultarse mediante esa palabra mágica con la que se pretende exorcizarlo: *posmodernidad*.

Yo resumiría la extensa lección que nos regala Urbina con una frase muy corta: el *lógos* heleno ha de ser rectificado (invertido) por el *sujeto moral* semítico, y ya de una vez sin gnosticismo. Las cuestiones futuras tendrán que vérselas con el siguiente interrogante: ¿Podrá la conciencia moral, en conexión con el *lógos*, recuperar su legitimidad frente a la evidencia del guerrero cristiano y a la negación del primado de la ontología tecnocientífica?<sup>8</sup>

### **Estromatología**

*En donde se presenta el arranque de la respuesta filosófica: la contraposición entre la serie eidética (científica) y la serie fenomenológica (filosófica), confundidas en la historia de la filosofía occidental hasta Husserl y su idea de intencionalidad.*

Urbina responde a la cuestión polémica del ego trascendental con un libro de casi quinientas páginas titulado *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*<sup>9</sup> (que habrá de leerse como una introducción a posteriores desarrollos más concretos). Es un libro en el que confronta los niveles naturales (*scala naturae*) y los niveles fenomenológicos (filosóficos), en la línea del proyecto filosófico que inició Husserl a caballo entre el final del siglo XIX y el inicio del siglo XX en contra del naturalismo, del cientificismo y del historicismo, hijos del positivismo decimonónico. Las dos series se han confundido sistemáticamente desde Platón, por lo que es necesario dissociarlas, estudiar cada una en su propio territorio.<sup>10</sup> Si los naturalistas alcanzan la realidad humana en el nivel superior de la escala, los fenomenólogos parten de esa realidad humana dada en su nivel inferior y, mediante reducción («asombro ante el mundo»), tratan de llegar al límite mantenido por la *epokhê*. El método utilizado en la construcción de las dos series es, desde luego, el mismo: el método formalizado por Platón en *La República* (532a-c) del ascenso hacia el mundo de las Ideas, Modelos o Esencias, y del descenso hacia el mundo de los fenómenos, de la vida ordinaria o del mundo cotidiano. Los términos usados por Urbina son *anábasis* o *regressus* y *catábasis* o *progressus*. De manera que ya nos encontramos con la primera diferencia respecto del mito platónico inaugural de la caverna, pues Platón ha confundido las dos series, la óptica y la fenomenológica. La confusión de los dos niveles procede de la hipóstasis de un ser metafísico: las Ideas-modelo, que el ateniense postula para escapar del mito del Hades en los versos de Anacreonte (que cito por la traducción de Juan Ferraté y su antología de *poetas griegos*, que me ha acompañado desde que estudiaba aquellos ya míticos «Estudios Comunes», desaparecidos a mayor gloria de la especialización humanística, un eufemismo para designar la voluntad de poder departamental universitaria):

<sup>7</sup> El Continuo topológico (que no es un género), y no el ego trascendental, es el analogado por medio del cual se tratan las ontologías regionales o especiales, que poseen sus propios criterios de cierre.

<sup>8</sup> Sobre las cuatro ideas que entretejen el tejido cultural europeo—Logos, Sujeto moral, Guerrero cristiano y Tecnociencia—, F. M. Pérez Herranz, "Navigare necesse est, vivere non necesse", en F. M. Pérez Herranz y E. Nájera (eds.), *La filosofía y la identidad europea*, Pretextos, Valencia, 2010, págs. 37-69.

<sup>9</sup> Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Brumaria, Madrid, 2014.

<sup>10</sup> Aunque ya Aristóteles desdobló la dialéctica platónica, en la que están confundidas las dos series, en Lógica (epistemología) y Retórica (argumentación). Cf. M. Mayer, *Por una historia de la ontología*, Idea Books, Barcelona, 2000.

*De la dulce vida es poco  
el tiempo que aún me queda;  
por eso a menudo lloro:  
el Tártaro me da miedo.*

*Pues del Hades al abismo  
es terrible, y doloroso  
bajar allí, y es seguro  
que el que baja ya no sube.<sup>11</sup>*

Platón, se sabe desde el primer curso de carrera, no se resigna al pronóstico de Anacreonte y cree posible la salida del Tártaro, pues ya lo hicieron Heracles, Sémele, Dionisos, Asclepio o Briareo:

— ¿Quieres, pues, que a continuación examinemos de qué manera se formarán tales personas y cómo se les podrá sacar a la luz, del mismo modo que, según se cuenta, ascendieron algunos desde el Hades hasta los dioses? (Platón, *República*, 521c).

Ahora ya no es necesario bajar al Hades, porque Platón ha superado el mito y sabe que vivimos en el oscuro Hades, sabe que habitamos en la caverna u oscuridad natural con una pequeña abertura de salida y entrada. La realidad humana pulula bulliciosa en el Hades, que no es lugar al que se llega, sino en el que se está. Y esa confusión entre ambos niveles ha contaminado toda la filosofía de Occidente, que se ha visto envuelta siempre en grandes dificultades para separar la filosofía de la ciencia.

Husserl defendió con una clarividencia extrema, frente al cientificismo moderno, que el hombre no es un hecho mundano más, sino el lugar propio de la razón y de la verdad, y que la filosofía no tiene más dedicación que la de dar cuenta de ese lugar. El mismo exploró un camino por medio de una anábasis purificada de las adherencias científicas de la época y lo hizo proponiendo un concepto heredado de su maestro Franz Brentano, el régimen de la *intencionalidad*, de manera que el nivel fenomenológico quedase articulado por medición de una determinada estructura en la que la subjetividad (operatoria) quedara integrada en el propio análisis. Pero esta empresa es de tal calado que, según Urbina, Husserl tampoco acertó a realizar una disociación clara entre lo eidético y lo fenomenológico, una disociación que le impidió alcanzar la «tierra prometida» y que la fenomenología «no estándar»<sup>12</sup> de nuestra época intenta explicitar. Este programa puesto en marcha por la investigación del malogrado Maurice Merleau-Ponty, lo vienen desarrollando filósofos como Henry Maldiney o Marc Richir y, entre nosotros, el propio Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, el autor del libro que hemos citado y que nos está sirviendo para realizar aquí algunas meditaciones al hilo de su lectura.<sup>13</sup>

### ***Historia de la filosofía***

*Continúa esta meditación con la mirada dirigida ahora hacia la historia de la filosofía y se señalan los tres momentos en que se produjeron brechas cuasi-irreversibles en el planteamiento filosófico: el*

<sup>11</sup> Juan Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*, Seix Barral, Barcelona, 1966.

<sup>12</sup> Expresión de Jean-Toussaint Desanti.

<sup>13</sup> Un conjunto de textos del propio Marc Richir y de estudios sobre su obra se encuentra en los números 40, septiembre de 2011, y 47, enero de 2013, de esta misma revista *EIKASÍA*.

*nacimiento de la filosofía con Platón (completada con Aristóteles); la primera revolución con Escoto (culminada con Kant); y la segunda revolución con Husserl (desde el muy singular Spinoza).*

Los griegos descubrieron el Logos, la Idea que ofrece estabilidad y trascendencia a las cosas de este mundo —caverna o Hades— en el que vivimos: la estabilidad exige algún tipo de necesidad, y la trascendencia algún tipo de realidad que nos exonere de la suposición límite de que todo lo que nos ocurre sea una ensoñación. Kant, tras la revolución escotista,<sup>14</sup> afirma lo Trascendental, que no significa sino las condiciones en las que son posibles los objetos, de manera que tal cosa ha de ser así o asá, porque, si no, no sería posible la representación del objeto. La correlación entre las operaciones subjetivas y las síntesis objetivas son unívocas y, por esa razón, como ya supo el propio Escoto, la Metafísica es una ciencia. La Metafísica, un saber de realidades, no puede operar sobre puras abstracciones. Escoto resuelve las dificultades mediante el concepto de *natura communis*, que es indiferente a su realización física o a su contemplación ideal y que penetra tanto al ente concreto como al conocimiento sensible o a la idea abstracta que de él obtenga el intelecto. Por eso la Metafísica se las ve con verdaderas realidades y sus conocimientos son tan reales como los de las ciencias naturales y experimentales, aunque su objeto se le da en diverso plano. Husserl aún queda engarzado en ese pensamiento y quiere hacer de la fenomenología una ciencia estricta.

Urbina mienta las dos previas revoluciones filosóficas —la de Platón, completada por Aristóteles y la de Escoto, clausurada con Kant— sin apenas comentarios, para centrarse en la tercera y última, por ahora: la revolución fenomenológica de Husserl —en la senda de Spinoza, del único filósofo que se opuso a la infinitud de la conciencia, del ego trascendental, y construyó la primera ontología universal—,<sup>15</sup> una filosofía aún por cerrar, pues el *naturalista* Heidegger, el discípulo sucesor de Husserl, fue infiel a la filosofía *intencional* de su maestro.

Antes de seguir, nos inquieta una pregunta: ¿No habría sido, entonces, el posmodernismo el movimiento que habría sellado el naturalismo y habría constituido en última instancia —a través del estructuralismo—<sup>16</sup> el triunfo de la fenomenología? «*El posmodernismo es lo que queda cuando se completa el proceso de modernización y la naturaleza desaparece para siempre*» resume Fredric Jameson. De alguna manera así parece haber ocurrido y a causa de su triunfo se habría diluido la figura de Husserl como uno de los iniciadores. ¿Entonces? Me parece que es en este contexto en el que se debate Urbina y de ahí

<sup>14</sup> "Se ha visto más arriba en el breve esbozo de la estructura de pensamiento escotista comparada a la estructura de pensamiento tomista. Caso único de una revolución filosófica que se ignora; se trata ciertamente de la *única revolución doctrinal* digna de este nombre que se haya producido en la historia del pensamiento occidental". André de Muralt, *La apuesta de la filosofía medieval. Estudios tomistas, escotistas, ockamistas y gregorianos*, Marcial Pons, Madrid, 2008, pág. 155.

<sup>15</sup> Husserl afirma que la ética de Spinoza ha sido la «*primera ontología universal*». "Mediante ella —pensaba— era posible lograr el verdadero sentido sistemático tanto para la actual ciencia de la naturaleza como para la psicología, que tenía que construirse, en paralelo y análogamente a ella; un sentido sistemático sin el que ambas permanecerían, en fin, incompresibles", *La crisis de las ciencias europeas, y la fenomenología trascendental*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Barcelona, 1991, pág. 68.

<sup>16</sup> Así, Michel Foucault: "En otros términos, hemos examinado de nuevo la idea husserliana según la cual *todo tiene sentido*, que el sentido nos rodea y nos embiste antes de que comencemos a abrir los ojos y a hablar. Para los de mi generación, el sentido no aparece sólo, no "existe ya" o mejor, sí, "existe ya", pero bajo cierto número de condiciones que son condiciones formales. Y de 1955 en adelante nos hemos dedicado principalmente al análisis de las condiciones formales de la aparición del sentido" en P. Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1969, p. 68.

sus discusiones con las figuras más señaladas de la posguerra: con Merleau-Ponty, sí; pero también con Foucault, Deleuze, Derrida, etc.<sup>17</sup>

Volvamos atrás: Si en la constitución misma de la filosofía —frente al mito, la literatura oral, etc.— el platonismo erigió el absoluto «más allá del horizonte de las focas», la primera revolución filosófica, la del escotismo que culmina Kant, erigió el absoluto en el interior mismo del hombre, en la autoafirmación de una subjetividad autónoma e infinita, de un ilimitado ego trascendental (con la única excepción de Spinoza).<sup>18</sup> Husserl eliminó esa carga, la intencionalidad mediante, y Urbina postula desde la fenomenología no estándar una estabilidad no eidética, sino meramente intencional. Husserl lucha para eliminar esa «jaula» que constituye el correlacionismo (escotista), es decir, el univocismo entre pensamiento y ser: a cada noción en sí misma responde una determinación real en la cosa. Habrá de liberarse la trascendencia del mundo vivido y desplegar diferentes niveles de correlación hasta el límite, allí donde el índice de intencionalidad sea muy débil o casi nulo.

«TRANS»

Urbina utiliza algunos términos que conviene explicitar, porque no son usuales ni siquiera entre profesionales (no es cuestión baladí la perplejidad que produce la terminología fenomenológica, compuesta por una amalgama de términos cultos preferentemente tomados del griego clásico, del popular lenguaje ordinario y aun de las matemáticas). Términos que se presentan como propios de la fenomenología no estándar en paralelo con los términos utilizados en la *scala naturae*: *emergencia*, *evolución*, *reducción*, *anamorfosis*...; y también en el pensamiento filosófico: *dialéctica*, *hermenéutica*, *análisis*... Los términos aquí utilizados giran alrededor del prefijo «trans». *Trans* posee el significado de «paso al lado opuesto» o «situación en el lado», y arrastra muchos matices: «a través de», «pasar de un lado a otro», «situado del otro lado», «situado a continuación» y «cambio o trastorno» (*Diccionario de uso del español* de María Moliner). En latín tiene el significado «de la otra parte», «al otro lado» (*trans flumen* = a la parte de allá del río, Cicerón). Según P. J. Núñez, *Progymnasmata* (1585), procede por metátesis del griego *pérav* = el otro lado, enfrente...

La *transposibilidad* es un término acuñado por Henry Maldiney, que Urbina sitúa en paralelo al concepto de «múltiples caminos simultáneos» del físico Richard P. Feynman, de manera que lo transposable se abre a lo imprevisto y nos conduce a lo absolutamente novedoso; lo transposable va mucho más lejos de lo eidéticamente necesario, de las probabilidades...

La *transpasabilidad* se define como la implicación mutua de diversos niveles de correlación; tiene que ver con el poder resonante de la subjetividad en sus diferentes niveles (un término debido a Henry Maldiney resultado de los problemas que le plantearon las psicosis)... De manera que en la *transposición* (que simbolizaremos con el signo  $\neq$ ) se produce un salto, un hiato, sin que el nivel de partida haya funcionado como un nivel dado, sino solo como un nivel de base (una distinción de Richir). La transposición no es una transformación anamórfica, ni eidética ni reduccionista. Y el resultado será el de

<sup>17</sup> Estos filósofos, ¿habrían corrompido el pensar fenomenológico? Véase la presentación del citado n° 47 de *Eikasía* de Pablo Posada.

<sup>18</sup> Cf., la argumentación del delicioso ensayo de Vicente Serrano, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Anagrama, Barcelona, 2011.

*transoperaciones* de una subjetividad colectiva que se está configurando, que se nombra con el concepto de *comunidad de singulares*. Estos singulares establecen con absoluta precisión múltiples caminos transposables tales que, cuando están en disposición de resolver la identidad de la buscada trayectoria, o identidad de sentido, bajarán de nivel, hasta alcanzar el inferior, que es el nivel de la vida y de la ciencia, el nivel objetivo, perceptual y operatorio (al modo de los caminos cuánticos que alcanzan el nivel de los objetos cotidianos).<sup>19</sup>

La *transducción* habrá que entenderla como la traslación de la serie de escala fenomenológica a la *scala naturae*, a la escala científica, es decir, la traslación de lo que en una serie fenomenológica constituye un mecanismo explicativo a la serie natural, en la que ya no valdría como explicación científica, pero que se presenta como tal. Es pues, una metáfora muy socorrida por los científicos, que confunde así las dos series (véase, más adelante, el apartado sobre el *principio antrópico*).

Este planteamiento fenomenológico salva la objeción del idealismo (las correlaciones ideas / ser) y, a la vez que establece todo este conjunto de términos y operaciones «*trans*», desvanece el ego trascendental que desde fuera domina todas las correlaciones. Se llega así a ese nivel originario descubierto por Husserl en el que no cabe hablar ya de subjetividad, de ego, sino de una subjetividad colectiva aún sin configuración, sin identidad; una subjetividad *in fieri* o *comunidad de singulares*.

El lector familiarizado, mucho o poco, con la fenomenología objetará que hay que justificar esa necesidad intencional, la base del escalonamiento de niveles, una necesidad no científica, pues el nivel eidético posee sus métodos clásicos —inducción, deducción, teoría de probabilidades...— bien contrastados. ¿Es posible configurar esa necesidad intencional estratificada, esa *necesidad de la contingencia* (Meillassoux)?<sup>20</sup> Este es el reto de la fenomenología no estándar y el mayor obstáculo para que sus propuestas sean aceptadas.

AGAR Y SARA

Regresemos, pues, al origen histórico, a la caverna de la que algunos consiguieron salir para contemplar el mundo real de las Ideas. Es necesario buscar otro tipo de necesidad, esta vez no eidética, una necesidad más débil pero al mismo tiempo más eficiente, que no anule los niveles ni ponga en riesgo la trascendencia: esa operación es la programada por la necesidad intencional. Y en un giro discursivo, que a mí se me adviene muy significativo, Urbina, a través de Clemente de Alejandría, se vuelve hacia la otra tradición, a la semítica, la hebrea, y narra el episodio de Sara, que permite que su esposo Abraham cohabite con Agar, la esclava egipcia, para continuar la estirpe (*Génesis* 16). ¿Cómo lo interpreta el alejandrino? Sara simboliza la Sabiduría y Agar, la madre de Ismael, la ciencia. Si la Sabiduría es estéril, la ciencia es prolífica aun cuando irrelevante: lo que se transmite es la Verdad de la Sabiduría (aunque la Sabiduría también puede ser prolífica y Sara engendrará a Isaac). Por eso, cuando

<sup>19</sup> Si alguien me pidiera un ejemplo de *transposición* le sugeriría que meditara sobre el siguiente texto de Didi-Huberman, en el que va pasando desde las cortezas de los abedules al horror de las cámaras de gas: "En el sentido más estricto, el recuerdo verdadero debe dar, de un modo épico y rapsódico, una imagen de quien recuerda, así como un buen informe arqueológico debe indicar no solo las capas de donde provienen los descubrimientos, sino también y sobre todo las que fue necesario atravesar para llegar a ellos" (...) "Es lo que la corteza me dice del árbol. Es lo que del árbol me dice el bosque. Es lo que el bosque, el bosque de abedules, me dice de Birkenau...". George Didi-Huberman, *Cortezas*, Shangrila, Santander, 2014, págs. 63 y 65.

<sup>20</sup> Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, París, 2006.



la ciencia se desploma, la eidética queda inerte, sin una necesidad que la sustente: la intencionalidad. (Y también los conflictos entre los herederos de Ismael y de Isaac se harán imperecederos)

El contraste entre las dos series, la eidética (reduccionista) y la fenomenológica (reductiva), no significa que estén desconectadas. La realidad humana es el término en el que desemboca la serie natural y, a la vez, el término desde el que arranca la serie fenomenológica (repárese en esta proposición, que habrá de ser convertida en postulado<sub>1</sub> más adelante).<sup>21</sup> En la serie eidética la realidad humana ocupa el término superior, resultado de un mecanismo reduccionista (un nivel es explicado cuando se reduce a un nivel inferior, que es lo que hacen las ciencias naturales); en la serie fenomenológica la realidad humana ocupa el término inferior y hay que ir hasta el límite en el que las síntesis trascendentes parecen desvanecerse; pero el paso de un escalón a otro ya no se explica al modo de las reducciones científicas, sino como consecuencia de la transposición o resonancia...<sup>22</sup> Parece obvio, en consecuencia, que los reproches entre filósofos y científicos procedan de la confusión entre las dos series y del posterior rechazo de la serie fenomenológica por parte de los científicos.

#### LOS PELIGROS DE LA FENOMENOLOGIA Y SU CORRECTOR

Decimos que la serie fenomenológica es una serie intencional que se corresponde con la serie natural explicada eidéticamente, aun cuando sea una correspondencia invertida. En la explicación científica lo superior (lo más complejo, rico, concreto...) se explica por lo inferior (lo más indeterminado, empobrecido, abstracto...) [*anábasis* natural o *regressus*]; en la explicación filosófica lo inferior (lo más empobrecido y abstracto) se explica por lo superior (lo más rico, descentrado, riguroso y enérgico) [*catábasis* natural o *progressus*]. Así que ciencia y filosofía están conectadas. Insistimos en este postulado<sub>1</sub>, porque el gran descubrimiento de Husserl es el *nivel originario*, en el que no cabe la eidética y al que la fenomenología llega por reducción. Husserl ha inaugurado una revolución filosófica que deja atrás la platónica y la kantiana, pero es una revolución muy peligrosa, porque sin el control científico de los conceptos se cuelean con gran facilidad las pseudo-ciencias,<sup>23</sup> la especulación gratuita, los esoterismos varios, el «retorno de los brujos», el irracionalismo (incluido el de algunos fenomenólogos, el de Henry, por ejemplo, porque «la ciencia no lo sabe todo»)..<sup>24</sup> y pone en cuestión la posibilidad y la verdad de la teoría del conocimiento.<sup>25</sup>

Urbina no es científicista, pero no es anticientífico e introduce un corrector, al proponer la correspondencia entre la investigación fenomenológica y la investigación

<sup>21</sup> En las páginas 28, 30, 61 ... 383, 384... de la *Estromatología*.

<sup>22</sup> *Resonancia* es utilizado aquí como sinónimo de *transpasabilidad*. El concepto físico es muy conocido y utilizado y significa la interacción libre de dos sistemas dinámicos que presentan recurrencia. René Thom advierte que el fenómeno de *competición de resonancias* no ha sido objeto de estudio matemático, quizá por la dificultad que entraña. El concepto de *transpasabilidad* reúne estos matices del paso de un nivel a otro y merece ser estudiado detenidamente, Cfr. R. Thom, *Estabilidad estructural y morfogénesis*, Gedisa, Barcelona, 1987, págs. 145-146.

<sup>23</sup> F. M. Pérez Herranz, "La pseudociencia, contrafigura de la ciencia", *Jornadas sobre superstición, creencia y pseudociencia. Cuando se apagan las luces de la razón*, Sociedad Asturiana de Filosofía, Oviedo, 2003, págs. 79-133.

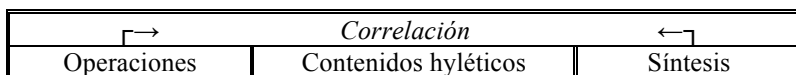
<sup>24</sup> M. Henry, "Lo que la ciencia no sabe", *Mundo científico*, nº 91, 1989, págs. 512-516.

<sup>25</sup> Sobre las precauciones ante la filosofía husserliana desde la dialéctica de Th. Adorno, véase el preciso y fino análisis de Alberto Hidalgo, "¿Nueva fenomenología o refundación de la fenomenología? Una presentación materialista", *Eikasía*, nº 40, 2011, págs. 183-237.

científica de la mecánica cuántica. La necesidad intencional no es la necesidad eidética (diríamos para entendernos, la necesidad del cálculo probabilista de los mundos posibles de Leibniz; la necesidad de las ecuaciones diferenciales, de Newton a Laplace, etc.). Ese paralelismo procede de una transposición de niveles en la mecánica cuántica que va en paralelo con la fenomenología, porque ambas exigen la presencia de un observador que defina la realidad. La idea que permite este paralelismo es la de *transposición* (la «deformación coherente» de Merleau-Ponty). Creo que es en esta articulación correcta o incorrecta de las dos series en donde se juega la aceptación o el rechazo de la fenomenología. ¿Cómo salir de este *impasse*? Urbina propone entonces la estromatología como modelo para pensar la fenomenología no estándar.

#### LOS ESTROMATA

Veamos cómo intervienen, entonces, el registro intencional y el sujeto observacional. Los *estromata* (de *strôma*, capa extendida sobre la que se puede extender otras capas) no necesitan una organización eidética, científica, ni una superestructura metafísica (Platón), ni una circularidad correlacionista unívoca (Escoto-Kant); les basta la necesidad proporcionada por la correlación intencional: la correlación entre operaciones y síntesis del sujeto por mediación de contenidos materiales (*hyléticos*). En esquema:



El descubrimiento de ese *nivel originario* por Husserl se encuentra ya lejos del racionalismo tradicional. La necesidad de la intencionalidad —la *necesidad de la contingencia*— no es la necesidad que se le manifiesta a un ego externo que hace cálculos con los mundos posibles (Leibniz), ni la necesidad implicada en la continuidad y su infinito (Newton, Laplace). El nivel originario inicia la estabilidad con una necesidad anclada en la *transposibilidad*, que se abre a lo absolutamente novedoso. Hay que resaltar esta idea: la estratificación excluye un ego exterior a los niveles de la serie. Por eso, el racionalismo de Leibniz sería la contrafigura de la razón fenomenológica no estándar. Y por eso también, se encuentra un paralelismo entre la aventura fenomenológica y la aventura de la nueva física, que sortean el problema de la presencia de un observador físico: no se puede pedir a un físico cuántico que defina el estado cuántico del universo, porque ello supondría la salida del mismo; no se puede pedir a un filósofo que se salga de los niveles articulándolos eidéticamente, porque su misma subjetividad está incluida en ellos (pág. 36).

Para establecer una *estromatología* en la que actúa la *transposición*, es decir, una teoría de los niveles fenomenológicos, es condición necesaria anular la positividad de un estrato metafísico superior, que procedería a una imposición eidética y degradaría los niveles a mera apariencia (ensoñación). El modelo platónico de la caverna con su espectador liberado de las argollas que lo retienen y que viaja hasta la claridad de las Ideas, modelo homónimo de la realidad, ahora duplicada, se hace ya insostenible.

#### **De la caverna al castillo**

*En este apartado se declara el cambio de modelo que exige esta segunda revolución filosófica tras la revolución escotista-kantiana: del prisionero de la «caverna» de Platón pasamos al agrimensor del «castillo» de Kafka (y en medio se nos queda el modelo hegeliano del «señor-siervo»).*

¿Cómo dar cuenta imaginativamente de esta segunda revolución filosófica, tras el nacimiento de la filosofía en Platón y de la primera revolución escotista-kantiana? ¿Poseemos algún modelo mito que lo presente a la mirada de los curiosos? Pues sí; y magnífico. El sujeto de Urbina para el cambio de modelo filosófico no es ya el prisionero de la «caverna» de Platón, sino el agrimensor del «castillo» de Kafka. Modestamente yo incorporaría otro modelo mito, índice o señal de la segunda etapa: «el señor y el siervo» de Hegel. En el modelo hegeliano el sujeto absoluto choca con su misma representación, de manera que el final de la *catábasis* del amo se encuentra y enreda con el final de la *anábasis* del esclavo, que absorbe al amo por un momento. Y queda en un estadio intermedio entre el prisionero platónico que va al encuentro de la luz y el del agrimensor kafkiano que va al encuentro de la oscuridad, de las tinieblas, de unas oficinas interminables, de un conde Westwest (*Oeste-oeste*) al que nadie ha visto jamás, etc. La confrontación amo / esclavo tendría lugar, siguiendo la metáfora, a media tarde, entre dos luces... Pero no nos desviemos del camino que nos conduce hacia el Castillo imaginado por Kafka. El señor K. comienza su andadura en la oscuridad de la noche:

Ya era de noche cuando K llegó. La aldea yacía hundida en la nieve. Nada se veía de la colina; bruma y tinieblas la rodeaban; ni el más débil resplandor revelaba el gran castillo. Largo tiempo K. se detuvo sobre el puente de madera que del camino real conducía a la aldea, con los ojos alzados al aparente vacío.<sup>26</sup>

Y a partir de ahí no habrá viaje lineal, sino viaje zigzagueante entre la aldea y el castillo. Los lugares que recorre K. son inconmensurables y no se dejan englobar bajo la Idea; dan lugar a experiencias y las experiencias son irreductibles. No hay Idea que pueda subsumir lo que ocurre en la posada, ni en la escuela, ni en el hotel ni en las innumerables oficinas del castillo. El agrimensor experimenta la *epokhê* de un trabajo al que se va a incorporar y en el que es suspendido y retenido interminablemente. K. experimenta la «expulsión del mundo común» [el exilio] y sus simpatías se inclinarán hacia esa familia que también anda desarraigada (la de Barnabás, Olga y Amelia). El Castillo es un aparente vacío, no un sol que ilumina la salida de la Caverna; de poco valen los ojos en el castillo. *Schloss* no solo significa castillo o palacio, sino también cerradura. K. realiza cuatro viajes, cuatro aproximaciones al castillo, y vuelve a la aldea y sus lugares: posada, alcaldía y escuela.

En la primera expedición (primera anábasis) K. se dirige al castillo, pero la distancia entre la aldea y el castillo se le aparece tan inmensa, que no ha conseguido alcanzarlo en un día. En la segunda expedición (segunda anábasis) K. abandona la aldea y llega al hotel de los señores... Puede ver, con la complicidad de la camarera Frieda, al jefe de la décima oficina del castillo, el señor Klamm (= garra, aprieto, precipicio). K. solo se ha hecho amigo de la familia proscrita, pero «por desgracia es usted un extraño, alguien que siempre y dondequiera está en camino». Es decir —especifica Urbina—, K. es un filósofo (pág. 44) que ha aprendido que entre la aldea y el castillo hay un nivel intermedio, el hotel de los señores, en el que rige una estructura diferente. En la tercera expedición (tercera anábasis), K. aprende la regla fundamental: la prohibición de la metábasis, de la confusión de las reglas que rigen los niveles. K. se entrevista con el maestro y con el alcalde y siente que quizá podría quedarse a vivir allí tranquilamente; pero quiere entender el sentido de la situación y provoca una conversación que constituye la clave del libro: la inserción de la aldea en una administración

<sup>26</sup> Franz Kafka, *El castillo*, traducción de D. J. Vogelmann, Alianza, Madrid, 1971.

racional, que funciona en otro nivel, donde el individuo no cuenta. El alcalde solo se preocupa por el funcionamiento mecánico de la aldea, contrata a K. y lo pone a trabajar en tareas triviales... K. se adentra en zonas prohibidas del interior del castillo, sin entrar en conversaciones capciosas o burocráticas. K. quiere alcanzar el sentido y lo que consigue no es más que vivir la vulgar existencia de la aldea. Allí Frieda le presiona para que acepte la estabilidad de la vida en común (su nuevo oficio de ayudante de maestro) o se marche de la aldea: a Francia o ¡mira tú qué cosas! a España. En la cuarta expedición (cuarta anábasis), K. se encierra en sí, es incapaz de amar, manipula a todo el mundo... ¿Y por qué la familia (Olga, Amalia y Barnabás, el mensajero) ha quedado apartada del mundo vivido de la aldea? ... Olga lo inicia en los misterios de lo invisible. Y Amalia reconoce en K. un alma gemela: «*Tú no pareces ser como la gente de la aldea...*». Amalia también confunde los niveles y se hace filósofa, queda en un suspiro, en *epokhê*.

En este cuarto intento, K. había accedido al nivel originario, al nivel en el que se generan los sentidos, el límite de la trascendencia absoluta, el nivel de la génesis del tiempo..., en el que se da un enjambre de relaciones al azar, lo individual no tiene lugar, una danza burlesca en la que los papeles aparecen y desaparecen... ¡Pero si todo comenzó con una demanda corriente, sin envés, subterfugio o enigma: «Hay que contratar un agrimensor para la aldea». A lo que se respondió con una no menos respuesta ordinaria: «Para qué; no lo necesitamos». Una respuesta que en aquel laberinto llegó a la oficina B y no a la oficina A; de ahí pasó a la oficina C y a su primer control y luego a un segundo control... y ya la petición ni se detiene ni se cumplimenta. Y como la administración es un organismo perfecto, en el que no se cometen errores, cuando no cabe soportar la tensión mantenida en un proceso en curso se sanciona el asunto de manera justa aun cuando arbitraria... ¿Qué ha ocurrido? Que hemos entrado en un mundo indefinido que ya no puede aguantar una cueva, con su oscuridad y su pequeña abertura, en un edificio laberíntico que necesitará sin duda de «arcos de medio punto» para sostenerse.

En el Castillo, en la administración, todos los elementos se encuentran entrelazados hasta lo infinito, se pierden las referencias estables que aún posee la aldea... ¿Cómo imaginar este mundo? Más que a la mecánica cuántica yo lo asociaría a la dinámica no-Lineal, a ese conjunto de órbitas de puntos homoclínicos que asustaba al mismo Poincaré que lo descubrió [Fig. 1]:

On sera frappé de la complexité de cette figure, *que je ne cherche même pas à tracer*. Rien n'est plus propre à nous donner une idée de la complication du problème des trois corps, et en général de tous les problèmes de Dynamique où il n'y a pas d'intégrale uniforme et où les series de Bohli sont divergentes.<sup>27</sup>

Sorprende la complejidad de esta figura, *que ni siquiera intento dibujar*. Nada más indicado para poder hacernos una idea de la complejidad del problema de los tres cuerpos y, en general, de todos los problemas de Dinámica en que no hay integral uniforme y en que las series de Bohli son divergentes.

<sup>27</sup> Henri Poincaré, *Les méthodes nouvelles de la mécanique céleste*, tome III, Librairie Scientifique et technique, Albert Blanchard, Paris, 1987, pág. 389.

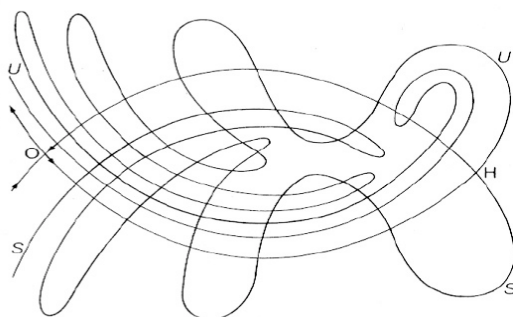


Fig. 1. Puntos homoclinicos

Es cierto que los humanos aún nos esforzamos por encontrar explicaciones. El determinismo es lo que más nos conviene, no el simple determinismo de las ciencias, sino el determinismo absoluto, el fatalismo; sea el programa de una divinidad, sea la historia clausurada por Napoleón o por Bismarck. Los hombres de la aldea no están preparados para abordar el infinito.

Urbina ve en *El castillo* de Kafka los tres estratos de la *Estromatología*: el inferior, la aldea en la que viven los hombres corrientes; el nivel superior de la administración del castillo, descentrado pero concreto y riguroso, sin criterios de identidad; pero como esos dos niveles son inconmensurables, se requiere un estrato intermedio, el hotel de los señores, que evita el cortocircuito entre la aldea y la administración. El agrimensor sólo podrá hacerse consciente de la complejidad del mundo cuando vuelva a la aldea tras haber conocido la administración, porque es aquí donde se encuentra la realidad originaria, el nivel superior, y solo puede ser reconocida en su despliegue. No temamos entrar en el nivel de la administración.

### Condiciones de la estromatología

*En donde se da cuenta de las condiciones que ha de cumplir la estromatología en confrontación con todo naturalismo. Se muestra, por una parte, la superación de la estructura metafísica y, por otra, la afirmación de la serie fenomenológica.*

Muestra Urbina las condiciones que hacen posible la estromatología. Por una parte, la condición filosófica que obliga a la superación de la superestructura metafísica (las Ideas-modelo platónicas) y del correlacionismo trascendental (de Escoto a Kant). Y, por otra, la condición intencional que obliga al deslinde entre la serie natural y la serie fenomenológica. Ambas series están invertidas, aunque —por el postulado<sub>1</sub>— confluyen en la realidad humana: el término de llegada es el término superior de la escala natural; y el término de partida es el término inferior de la escala fenomenológica. De modo que allá donde termina la catábasis (*progressus*) de lo natural, se inicia la anábasis (*regressus*) de lo fenomenológico.

El *naturalismo* que denuncia la fenomenología es la tesis de que la realidad humana supone la coronación de la *scala naturae*, la serie que va de los quarks al ser humano.<sup>28</sup> Los científicos suelen hablar de ella como si fuese una proposición evidente. Es curioso: no hace mucho oí decir a un científico que impartía una conferencia subido a una tarima escolar que el ser humano no es más que un conjunto de moléculas químicas; a la hora del almuerzo que compartí con él y con otros congresistas, nos comentaba sus problemas familiares, enredado

<sup>28</sup> Murray Gell-Mann, *El Quark y el Jaguar. Aventuras de lo simple a lo complejo*, Tusquets, Barcelona, 2007.

en un proceso interminable de divorcio y de custodia de los hijos. *Las moléculas también sufren problemas familiares y jurídicos* podría ser el título de un libro que narrase esta serie eidética, que, sin duda, se convertiría en un gran *best seller*.

Urbina analiza la teoría de niveles de Gilbert Simondon, que le sirve de articulación entre las transposiciones en la escala fenomenológica y las emergencias en la serie eidética de la *scala naturae*<sup>29</sup> y muestra el límite propio de la escala natural, al pasar de lo inter-individual a lo trans-individual. Es necesario cambiar el carácter de la escala, porque la serie ontogenética al llegar ahí ha dejado de funcionar; el nivel de lo humano es trans-individual, porque ha interrumpido la serie natural ontogenética en tanto que no es su culminación: lo humano inaugura una nueva serie.

Observación<sub>1</sub>: El hilo conductor de la presente meditación es la idea de Naturaleza, que estudio desde mi tesis doctoral. Aquí vengo resaltando esta conexión ciencia / fenomenología en su punto de articulación por inversión de las dos series. La razón es poderosa: el punto de contacto entre las dos escalas —óptica y fenomenológica— es el territorio propio de la Naturaleza. Arrojar esta idea al cubo de la basura implica no estar preparado para prever efectos malignos, como el naturalismo denunciado o el ocasionalismo; pues la naturaleza no puede ser exclusivamente la *ocasión* para que el hombre despliegue su voluntad de poder, como supuso el romanticismo, o para vivir en armonía con ella, como promovió la *New Age*. La naturaleza posee su propio territorio.

### **Husserl y la intencionalidad**

*Trazaremos ahora sobre la pizarra las dos dimensiones de la idea de intencionalidad de Husserl: la dimensión horizontal con sus operaciones y resultados sintéticos; y la dimensión vertical con su articulación de operaciones y resultados; y, como parámetro, la cuestión de las intermediaciones o contenidos materiales.*

24

NOVIEMBRE  
2014

En las *Investigaciones lógicas*, Husserl pone la *intencionalidad* como mecanismo explicativo confrontándolo con el *eídos*, característico de las ciencias. Si por *eídos* el hombre queda naturalizado, por la *intencionalidad*, queda liberado. ¿Cómo acercarnos a esta idea tan polémica, controvertida y crucial? Sigamos a Urbina. El *análisis intencional* se desdobra en dos dimensiones: el *vector* intencional (vertical) y la *correlación* intencional (horizontal). La dimensión vertical, que se estructura en tres columnas: polo subjetivo *noético*, contenido *hylético* y polo sintético *noemático*, recoge los tipos de operaciones y sus resultados sintéticos: operaciones o trans-operaciones, síntesis de identidad o síntesis esquemáticas sin identidad, etc. El descubrimiento de Husserl del nivel originario es inmune a la eidética, nivel que llama Husserl *fantasías puras* o *libres*. La dimensión horizontal, que se estructura en tres filas o niveles: superior, intermedio e inferior, expone cómo se articulan operaciones y síntesis y la dificultad que procede de la intermediación de esos seres intermedios extraños, los *contenidos materiales*: sensaciones, impresiones, esquicios...

Nos arriesgamos a construir un cuadro con los elementos de la matriz fenomenológica. Urbina no lo hace e imagino que quiere evitar la simplificación «*pour les nuls*». Pero la fenomenología no estándar, como su nombre indica, se encuentra por estandarizar, y conviene

<sup>29</sup> Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, París, 1964. Para iniciarse en Simondon remito al espléndido estudio de Pelayo Pérez, "El caso Simondon", *Eikasía*, nº 3, 2006.

hacerse con esquemas conceptuales intuitivos para su mejor comprensión.<sup>30</sup> (Véase el Cuadro I, y ruego a Urbina que perdone mi osadía idolátrica).

<i>Matriz fenomenológica</i>		<i>Nivel de la correlación intencional</i>			
		<i>Vertical / Columnas</i>			
		Polo subjetivo de las operaciones (noético)	<i>Hylé</i> (materia)	Significaciones Sentido	Polo objetivo de las síntesis escalonadas (noemático)
<i>Horizontal / Filas</i>	1,2 <i>Superior</i> Riqueza indefinida <i>Phantasia</i> ↓	<i>Comunidad de singulares</i> ↓	Afección hylética		Síntesis sin apercepción Sin identidad  ↓ <i>abismo</i>
	3 <i>Intermedia</i> Imaginación	Sujeto <i>transoperatorio</i>	Kinestias		Síntesis pasivas/activas <i>Fantasías perceptivas</i>
	4,5 <i>Inferior</i> Identidad Percepción	Sujeto <i>operatorio</i>			Aparecencia sintética

**Cuadro I. Matriz fenomenológica**

Repasemos el cuadro con algo más de detenimiento.

#### DIMENSION VERTICAL

En 1905, el mismo año en el que Einstein publica los artículos que cambian las bases de la física, Husserl presenta un curso en el que aplica la intencionalidad a la percepción, a la atención, a la *phantasia*-imagen y al tiempo y utiliza su método de *epokhê*, de detención y retroceso de las posiciones eidéticas avanzadas (tomo XXXVIII de la *Husserliana*). *Intencional* significará, a partir de aquí, todo tipo de correlación entre un polo operante y otro sintetizado, cualquiera que sea el nivel en el que se establezca. Husserl, que acierta a caracterizar los cuatro niveles, sin embargo —señala Urbina— no los articula arquitectónicamente, porque considera que no son sino modificaciones de la correlación intencional fundamental o *apercepción perceptiva*, que no deja de ser un mero residuo del naturalismo.

25

NOVIEMBRE  
2014

Pero lo más inquietante del planteamiento de Husserl es que el último recurso que aplica para establecer la conexión de niveles es la apelación a una *subjetividad trascendental*, lo que le da un sesgo idealista a su filosofía. Ahora bien, como los niveles intencionales son niveles de correlación entre un polo de operaciones subjetivas y otro de síntesis objetivas, ello implica diferentes niveles de operatividad y de subjetividad en relación a los niveles de síntesis conseguidas. Por eso la fenomenología no estándar descarta el ego trascendental: porque la subjetividad se da en niveles (*estromatología*) y no se pueden reducir todos a la escala de un sujeto operatorio, más propio de la serie eidética (el sujeto gnoseológico de la ciencia). Así, habrá subjetividades diferentes según las síntesis producidas: la subjetividad transoperatoria con síntesis de identidad en el monólogo interior o la subjetividad no egoica del nivel originario de la fantasía con síntesis esquemáticas, etc. Sólo si se considera que el nivel operatorio objetivo es el nivel fundamental y que todos los demás son simples

<sup>30</sup> Está tomado de la exposición de las páginas 81-82 y 206-209; de un resumen de la página 350; del comentario de la página 444, en el que se afirma que por disociación de la eidética y la intencionalidad se encuentran las estructuras horizontales; y por disociación de la sensación y la afectividad, las verticales. En la pág. 461 se habla de que las fantasías perceptivas son la «luz» que relaciona la oscuridad fenomenológica con la objetividad clara. Etc.

modificaciones, sería necesario recurrir al ego trascendental (Kant) o a la monadología trascendental (Leibniz) para asegurarse la conexión de todos los niveles. Pero esto sería extrapolar el artificio de la ciencia a la vida humana.

Urbina pone de relieve los descubrimientos principales de Husserl: *a)* la separación entre el mundo de la *phantasia* pura y el mundo objetivo (que se ha nivelado desde los conceptos filosóficos escotistas de *ex natura rei* y *esse objectivum*). La *phantasia* es el territorio originario, sin imágenes e inmediato; sin concordancias ni conflictos; libre y arbitrario, carece de cualquier tipo de constrictión identitaria; anuda sensación, sentido y aparición; posee un aire de familia con el *sensus communis* kantiano o comunicación universal sin concepto. En la fantasía de da la comunicación sin mediación de los aquí absolutos, no de egos intencionales; es un territorio enigmático que no forma parte del encadenamiento del mundo, en el que nada se presenta y en el que se generan el espacio, el tiempo, el sentido, los afectos...; *b)* la conciencia de imagen es un nuevo registro que amplía la percepción; *c)* la experiencia artística es una correlación intencional de nuevo cuño que denomina *fantasia perceptiva*, irreductible a la *imagen* y a la *fantasia pura*. Además, Husserl ha establecido los niveles extremos de la fantasía:  $\alpha$ ) sin apercepción y  $\omega$ ) perceptiva... Lo que descubre Husserl, por tanto, son los dos extremos del arco de la conciencia: las *fantasías libres* y las *percepciones objetivas*. Lo sorprendente es que estos extremos no entran en contacto, ni siquiera por conflicto.

Este nivel de la fantasía libre, aun siendo arbitrario se refiere a la realidad de un modo inmediato y directo, nada de indirecto o simbólico; se mueve en una no temporalidad, un mundo libre de las constricciones identitarias... Husserl lucha a brazo partido con este enigma, con el que habían topado Hegel<sup>31</sup> y los románticos, y subraya que las fantasías puras aparecen de modo fluctuante y discontinuo, «à la Proteo». Pero insiste en que no hay géneros —los «lienros ontológicos»— o clases de contenidos: la diferencia entre la aprehensión perceptiva y la apercepción de la fantasía es una diferencia de la conciencia. En las percepciones se diferencian el contenido y el objeto de aprehensión, pero en la fantasía contenido y objeto son lo mismo. En la fantasía no hay síntesis trascendentales, pues habrían de salir de la immanencia de la sensación.

Las consecuencias de este planteamiento son enormes y decisivas para la definición de ser humano (con todo lo que conlleva en sus aspectos morales, jurídicos, derechos humanos, etc.). Por una parte, esta indeterminación y «libertad» implican una riqueza, una concreción, una energía y un rigor que se extiende (por transposición) al resto de niveles, en los que va perdiendo fuerza: «*Lo propio de la fantasía es su total libertad, su carácter discrecional incondicionado*» dice Husserl. Más tarde señalará que en el nivel originario de la serie

<sup>31</sup> Hegel da un giro a la cuestión, aunque se mantenga en el ámbito de la imaginación: la imaginación no es entendida sólo como *síntesis* sino como *disolución*. Los textos clásicos de Hegel son dos: el primero procede de la *Filosofía real* y allí da cuenta de la «noche del mundo»:

El ser humano en esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad —una riqueza inagotable de muchas representaciones, múltiples, ninguna de las cuales le pertenece — o está presente. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí —puro yo— en representaciones fantasmagóricas, es noche en su totalidad, donde aquí corre una cabeza ensangrentada —allá otra horrible aparición blanca, que de pronto está aquí, ante él, e inmediatamente desaparece. Se vislumbra esta noche cuando uno mira a los seres humanos a los ojos —a una noche que se vuelve horrible.

La imaginación se muestra así en su aspecto negativo, destructor, desmembrador, como un poder que dispersa la realidad continua en una multitud confusa de objetos parciales



fenomenológica hay una extraña riqueza —como en el *Castillo* de Kafka— que nos desborda, que nos resulta incomprensible, pero de la que «básicamente» vivimos y a la que continuamente retornamos para no mecanizarnos (pág. 205). ¿Cómo no declarar aquel mensaje de Hanna Arendt sobre la riqueza que trae al mundo cada ser nacido?:

Sin la acción, sin la capacidad de comenzar algo nuevo y de este modo articular el nuevo comienzo que entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre sería condenada sin salvación.<sup>32</sup>

Observación<sub>2</sub>. Podríamos preguntarnos cómo los seres humanos vamos empobreciéndonos, vamos perdiendo esa riqueza in-finita a medida que nos vamos haciendo más maduros y abstractos, más científicos y más eidéticos (y más cobardes, y más temerosos y más estúpidos); sin olvidarnos de cómo afloran sin solución de continuidad los caminos transposibles más deleznable, miserables, bárbaros o deletéreos. Porque todo se origina en ese territorio más rico, más energético y más riguroso. (Y sí; nos lo estamos preguntando en un trabajo inédito: *La lanzadera del mal*). Y también tendríamos que preguntarnos por los mecanismos de esta drástica limitación, disminución o empequeñecimiento del significado. (Y también nos lo hemos preguntado y hemos respondido con la investigación sobre *Semántica topológica*). En el seno de las fantasías libres aparecen fantasías perceptivas que configuran así el nivel intermedio entre las fantasías libres y el nivel de los objetos construidos operatoriamente (las fantasías perceptivas juegan el papel de la «luz» que relaciona la oscuridad fenomenológica con la objetividad clara (pág. 461), esa conexión que Descartes añoró). Husserl localizó estas fantasías perceptivas en el arte, que Urbina trata tan brillantemente en otras ocasiones,<sup>33</sup> y se evita así la alucinación generalizada. El arte (¿y no tendría que extenderse a la política, a la vida misma?) sería el territorio en el que se reconcilian la objetividad y el sentido. Nosotros lo hemos generalizado de otra manera; más adelante comentaremos algo sobre el asunto, aunque adelantemos que en esa infinitud de sentidos de la fantasía, la Topología (en el sentido de Riemann y Poincaré) realiza una drástica selección: solo tomarán sentido las figuras topológicas pertinentes. Es lo que hemos llamado *teorema de limitación semántica de Thom-Petitot*, del que hemos hablado en otras ocasiones.<sup>34</sup>

#### LA DIMENSION HORIZONTAL

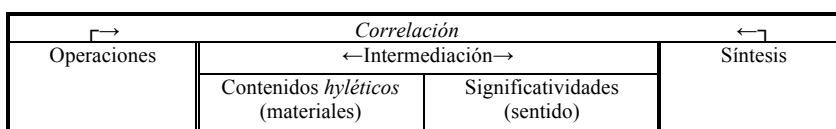
Si la reducción fenomenológica en la dimensión vertical se ha ocupado de la índole de la mediación entre lo subjetivo y lo objetivo, en la dimensión horizontal se ocupa de la índole de la mediación entre los estratos superior e inferior. Se trata ahora de investigar cómo se articulan las operaciones y las síntesis.

<sup>32</sup> Hanna Arendt, "Labor, trabajo, acción", *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, pág. 107. Y también: "El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y «natural», en el que se enraíza ontológicamente la facultad de acción. Dicho con otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido". *La condición humana*, Paidós, Barcelona, pág. 266.

<sup>33</sup> Por ejemplo, en el bellísimo (preciso y breve) análisis de algunos poemas de Eliot, Mallarmé y Celan en "La oscuridad de la experiencia estética", *Eikasía*, nº 47, 2013, págs. 25-48.

<sup>34</sup> Por ejemplo, en mi tesis doctoral: *Las Ideas filosóficas de la «morfogénesis» y del «continuo» en el marco de la teoría de las catástrofes de René Thom*, Universidad de Alicante, 1994. Se encuentra digitalizada en: <http://hdl.handle.net/10045/5469>.

La eidética y la intencionalidad son estructuras diferentes y aun inconmensurables. Bien, ¡pero la eidética ni es despreciable ni es un residuo! Es el primer momento del método, recuérdese, por el postulado<sub>1</sub>. Urbina echa mano de las matemáticas para aclarar el concepto: en la estructura intencional el infinito es enumerable y, por tanto, nos encontramos en una escala humana, mientras que en la eidética el infinito es no enumerable y la escala es no-humana. Así pues, la reducción fenomenológica, dicho en vulgar, no se enfrenta directamente a los objetos que se ofrecen en la tienda, al vino que se pone a la venta, sino a las operaciones que se realizan en su trastienda, a las manipulaciones que se realizan en la bodega. Dicho para académicos: no se ocupa de las condiciones de posibilidad de los objetos (Kant), sino de la experimentación directa de la trascendentalidad misma (pág. 102). ¿Cómo se lleva a efecto esa experiencia? En el Cuadro I se intuye fácilmente en dónde radica el problema. Entre el polo subjetivo de las operaciones y el objetivo de las síntesis, la intermediación es doble: los contenidos *hyléticos* (materiales) y las significatividades. Pero la *hylê* y el sentido no son objetivables, desaparecen una vez cumplida su función de vínculo para las síntesis. ¿Cuáles son esos enigmáticos contenidos que intermedian el vector intencional? Podríamos decir que cada filosofía se define en virtud de la consideración que realice de esos contenidos *hyléticos*. En esquema:



Frente a toda la filosofía moderna de la representación, Husserl defendió que aquello que percibimos son objetos y no contenidos. La teoría de la representación tiene consecuencias muy llamativas y graves; podría decirse que es la puerta por la que entran los culturalismos de toda clase y condición: desde los amables multiculturalismos hasta los trágicos nacionalismos (recordemos para olvidadizos interesados que las brutales guerras del siglo XX se llevaron a cabo entre «naciones»). Pero Husserl corta por lo sano: ni realidad en sí (fuera los fundamentalismos filosóficos y teológicos) ni reduplicación imaginaria (cultural). ¿Por qué duplicar el mundo, una vez más? (¿Por qué esa esquizofrenia cultural? Muy sencillo; por el argumento del *pro domo sua*: «Yo tengo mi propia moral», dirán los listillos de turno; y su moral puede ser quemar a las brujas, por caso. ¿Por qué esa esquizofrenia matemática? «En epistemología soy nominalista; en ontología, realista», dirán los filósofos de la naturaleza, y entonces puedo apelar a Dios o al principio antrópico, según gustos; y así sucesivamente). Pero lo duplicado —defiende Husserl— es el propio fenómeno, y es en él en el que hay que realizar la distinción entre: la *aparencia*, que es el aparecer, lo que aparece sin ser percibido y solo sentido; y la *aparecencia*, que es lo que aparece como percibido.<sup>35</sup>

No es fácil salir del representacionalismo; y no es fácil seguir a Husserl en la era del cine, de la TV, de la información virtual, del turismo de agencia...<sup>36</sup> ¿Cómo aceptar que no hay objeto verdadero, efectivo, por un lado, y objeto intencional, por otro, si todo objeto es necesariamente intencional? Así que, como se ve, no hay manera de salir del problema que

<sup>35</sup> *Aparencia* es un término castellano en desuso. Covarrubias ofrece tres acepciones: "Lo que a la vista tiene un buen parecer y puede engañar en lo intrínseco y sustancial. 2. Razones aparentes, las que de repente mueven, pero consideradas no tienen eficacia ni son concluyentes. 3. Aparencias son ciertas representaciones mudas que, corrida una cortina, se muestran al pueblo y luego se vuelven a cubrir; del verbo *appareo*". *Tesoro de la lengua castellana o española*, Castalia, Madrid, 1995.

<sup>36</sup> Yo me presento (aparencia<sub>n+1</sub>) según la idea que tú te haces de mí (aparencia<sub>n</sub>).

obligó a filosofar: la investigación de esa materia, lo *hylético*, lo vivido inmanentemente, lo intencional, y no de lo representado, de lo que se presenta a la vista. Una investigación del fenómeno como lo que aparece (*aparecencia*) y como lo que atraviesa todos los niveles de experiencia y de realidad: la *aparencia*. Pero esa respuesta husserliana no queda sin consecuencias, claro está. Por ahí pueden colarse de rondón la mística, el esoterismo, la especulación más desafortada... Claro es que el beneficio también puede ser máximo y excelente: la posibilidad de unas sociedades humanas del saber, de la inteligibilidad, del hacer prudente y del desear firme y generoso.

Y bien: ¿en qué consiste la *hýlê*, la materialidad sensible no intencional, que recorre todos los niveles según el índice del vector intencional?

### **Corrientes de la fenomenología**

*Hagamos un paréntesis en la meditación y dejemos las cosas en su sitio. La fenomenología no es dogmática, a pesar del empeño que ponen algunos de sus epígonos. Hay diferentes posiciones (herejías) fenomenológicas, que pueden resumirse en tres corrientes principales, según el criterio de definición de la idea de trascendencia utilizado: la fenomenología material con su giro teológico, religioso, místico...; el idealismo fenomenológico con su ego trascendental; y el materialismo fenomenológico sostenido por los conceptos «trans».*

Recordemos: Los resultados de la *epokhê* fenomenológica conducen a considerar toda objetividad como intencional, descargada de la teoría de la representación y del dualismo de la realidad. La objetividad es intencional (operaciones sobre materias que conducen a síntesis) y trascendente, real y verdaderamente (como lo era la Eucaristía del concilio de Trento: no símbolo de Cristo, sino «real y verdaderamente» el mismo Cristo). Y además apela a la trascendencia de lo absolutamente indeterminado, fuera del espacio, del tiempo y de la significación (lenguaje). Esta idea de *trascendencia* ha sido interpretada de tres maneras principales, según se subrayen la trascendencia *vertical*, o la trascendencia *horizontal*, o se asuman ambas trascendencias.

I) En la *fenomenología material* se subraya la trascendencia *vertical*, el nivel originario e inmediato y se anulan las síntesis horizontales; si clama el polo subjetivo, el polo objetivo se desvanece. Esta posición es la fuente del giro teológico de la fenomenología y de su retorno exacerbado a lo religioso, a lo místico o a lo espiritual. Urbina encuentra en Michel Henry a su mejor exponente. La fenomenología no se ocupa de las cosas, sino del modo en que se dan; y puesto que el modo de aparecer, de manifestarse los objetos implica la prelación del aparecer sobre lo que aparece, entonces Henry supondrá que sin el aparecer no hay nada, porque las cosas no se promueven por sí mismas. Y si la fenomenología se centra en lo que aparece, entonces se desnaturaliza el verdadero fenómeno: la manifestación *hylética*... Ante esta revelación, es evidente que todos los conocimientos, incluidos los científicos, palidecen como sombras y se desvanecen como imágenes irreales...

Esta deriva de la fenomenología siempre ha producido mucho recelo, si no directamente repudio, en los ámbitos científicos, pero también en los filosóficos, pues a la vez que desestabiliza definitivamente el mundo, magnifica la Vida como apertura a la vida

trascendente y de ahí solo hay un paso para concluir en espiritismos y religiosidades varias.<sup>37</sup> De esta posición, y de otras que no vienen al caso ahora, proviene, por un extremo, la descalificación de la fenomenología y, por el otro, la aproximación desde distintos territorios, a veces extraños, como la filosofía escolástica y específicamente tomista, según apunta José Ferrater Mora.<sup>38</sup>

II) En el *idealismo fenomenológico* o fenomenología estándar se anula la columna *hylética* de la fenomenología material en la que desaparece la correlación intencional contraída en su núcleo *hylético*. ¿Por qué? Porque considera las vivencias *hyléticas* como inmanentes y, al situar la intencionalidad en primer plano, entonces la región de la conciencia pura acaba en subjetividad trascendental monadológica. En el idealismo fenomenológico la correlación se distiende en los extremos: noético (subjetivo) y noemático (objetivo). Husserl, es necesario refrescar la idea, defiende (frente a Twardowski) que el objeto real y el objeto intencional son el mismo objeto, sin mediación (frente a la dialéctica). La materialidad se desplaza, por tanto, hacia el lado subjetivo, como vivencia no intencional. En este caso, lo *hylético* se declara inmanente —dice Urbina— y se ciega la trascendencia vertical. Ahora bien, sin la trascendencia de lo *hylético* no puede asegurarse la trascendencia objetiva, cuya consecuencia es el idealismo. La cuestión, entonces, es, tras la reducción que descubre la correlación entre una conciencia absoluta (flujo de vivencias) y una objetividad intencional, cómo puede asegurarse que la experiencia tenga rango objetivo con validez intersubjetiva. La respuesta no puede ser otra que la eidética, la ciencia, por mediación de los núcleos eidéticos esenciales que mantienen fijos los nexos intencionales. Y esta investigación habría de llamarse, en paralelo con las matemáticas, la disciplina eidética de *la conciencia trascendental pura*. De manera que ahora los niveles se contraen hacia abajo (en vez de hacia arriba, al nivel originario, *hylético*), hacia el nivel originario de la *percepción*, del que los demás niveles serían meras modificaciones.

Otra consecuencia peligrosa proviene del estatus de la subjetividad: habrá un deslizamiento desde la conciencia pura a una suerte de monadología leibniziana de egos, eliminando la raíz originaria de la subjetividad, su facticidad y su contingencia, que son ineliminables. Urbina discute detenida pero escuetamente el problema del idealismo trascendental de Husserl para cuestionar finalmente la obsesión de éste por la reducción fenomenológica y trascendental pretendidamente científica, de esa ciencia de la experiencia trascendental que solo una subjetividad absoluta y purificada puede ejercer... En el momento de las operaciones, el idealismo fenomenológico menoscaba lo *hylético* al declararlo inmanente; en el de los contenidos, refuerza innecesariamente la *intentio* por el *eidós*; y en el de las síntesis, se absolutiza la subjetividad por cancelación de la facticidad y contingencia en el nivel originario.

III) En el *materialismo fenomenológico*, defendido por Urbina junto a Merleau-Ponty, Mandley o Richir, se asumen ambas trascendencias: la trascendencia vertical de lo *hylético* asegura la trascendencia horizontal de las síntesis intencionales. La subjetividad ahora resulta escalonada entre un sujeto operatorio y un singular no egoico, mediados por un ego transoperatorio; pues si en los niveles inferiores hay sujetos operatorios, en los superiores es

<sup>37</sup> Gustavo Bueno, a quien Urbina dedica su libro, ya zanjó estas cuestiones en un ensayo muy abierto y fresco, lejos del forzado sistematismo que ha atezado tanto su posterior pensamiento: *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Barcelona, 1989.

<sup>38</sup> Cf. José Ferrater Mora, *Cambio de marcha en filosofía*, Alianza, Madrid, 1974, págs. 56-57, nota.

la propia subjetividad la que está haciéndose (*in fieri*), al igual que se hacen el espacio, el tiempo y el sentido. Esta tercera opción asume la doble trascendencia, la *hylética* y la sintética, correspondiente a la doble concepción del fenómeno: *aparencia* (el aparecer, que ya no es inmanente como en Husserl) y *aparecencia* (lo que aparece). El materialismo fenomenológico defiende en general cuatro tesis:

1) La doble trascendencia que niega la posibilidad de una subjetividad absoluta, el famoso ego trascendental. 2) El fenómeno doble: la *intentio* ha de ser disociada del *eidos*. 3) Corolario: el sometimiento del *eidos* (escala in-humana) a la *intentio* (escala humana). 4) La *transpasibilidad*, el hueso a roer. En la estromatología fenomenológica no hay continuidad de las fases, sino hiatos y niveles reconocidos en la transposición; el mayor centramiento que supone la mayor determinación no implica mayor riqueza, aunque sí mayor complejidad; la riqueza pertenece a la materialidad plural, infinita e indefinida, a la que se llega por *hipérbasis*. En la serie eidética, natural, se ignora el *ya* de la transposición, sobre todo el del último nivel, y se asiste como al despliegue de la ficción de una *scala naturae* a vista de pájaro. La transposición es un cambio en las condiciones estructurantes de la temporalización, una modificación de la temporalidad. Quien se inicia en la fenomenología no estándar ha de empezar a pensar en sedimentaciones instantáneas (por suspensión, no por anulación del tiempo), en transposiciones que no se dan elemento a elemento, sino en sedimentaciones que se establecen sin haber sido actualizadas. (Y, obviamente, no es fácil admitir una cosa como ésta). Tales son sus claves.

### ***Aporencia y aparecencia***

*Continuemos la meditación que nos llevará a contemplar el rostro de un dios que se manifiesta y que se esconde...*

El materialismo fenomenológico, que niega la posibilidad de una totalización eidética, pone el dualismo no en la realidad (la cosa en sí y el fenómeno, residuo de la *potentia absoluta* y *ordinata* de Pedro Damiano, y que da paso a la distinción ontología general y ontología especial), sino en el fenómeno.<sup>39</sup> Al cegar la trascendencia de lo *hylético*, hemos dicho, el idealismo fenomenológico se escora hacia la subjetividad, flujo de vida originariamente constituyente, centrado en un ego trascendental correlato constante y absolutamente necesario de todo objeto... Ahora bien, la *aparencia* o aparecer (lo que aparece sin ser percibido) y la *aparecencia* (lo que aparece como percibido) no constituyen una percepción doble (como suponía Twardowski), porque, entonces, la realidad sería imaginaria; la dualidad fenoménica remite a una dualidad de trascendencia: la trascendencia referida a los resultados de las síntesis operativas y la trascendencia de la *hylé* que nos afecta y que, en el límite, es la materia indeterminada misma que constituye «la cegadora proximidad de lo real». La filosofía fenomenológica anula toda posibilidad de interpretar la realidad como algo en sí; lo percibido es siempre un objeto intencional, es decir, la trascendencia se disocia de la cuestión de su existencia.

Este conflicto entre *aparencia* y *aparecencia* es un tema favorito de la mitología, de la religión, del arte, etc. Para explicarlo, y como en otras ocasiones, Urbina se remite a la

<sup>39</sup> La distinción entre *potentia Dei absoluta* y *potentia Dei ordinata* se remonta a Pedro Damiano (1007-1072), entre la omnipotencia secreta del Ser divino y el orden que Dios manifiesta en el mundo. Cf. F. León Florido, *Las filosofías en la Edad Media*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, págs. 211 ss.

tradicón semítica.<sup>40</sup> Dios se manifiesta en el Sinaí con su propio rostro que libera a quien le ve: «Y llamó Jacob el nombre de aquel lugar Peniel («el rostro de Dios»), porque dijo: Vi a Dios cara a cara, y fue librada mi alma» (*Génesis*, 32,30). Pero esa visión es muy peligrosa: «Y dijo: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Entonces Moisés cubrió su rostro, porque tuvo miedo de mirar a Dios» (*Éxodo* 3,6). «Y señalarás límites al pueblo alrededor diciendo: Guardaos, no subáis al monte, ni toquéis sus límites; cualquiera que tocara el monte, de seguro morirá» (*Éxodo* 19,12). Y el mismo pueblo ruega a Moisés que hable él con Dios para evitar la muerte: «Y dijeron a Moisés: Habla tú con nosotros, y nosotros escucharemos; mas no hable Dios con nosotros, para que no muramos» (*Éxodo* 20,19)...<sup>41</sup>

¿Quién es ese Dios? Ese Dios es el mismo que permite a Satanás tentar a Job y el que hace cosas grandes e inescrutables y maravillas sin número (*Job* 5-9); ese Dios que asusta con sueños y aterra con visiones; ese Dios con el que no se puede contender y que no aparta de mí su mirada, ese Dios sin «ojos de carne» (*Job* 10,4); ese Dios que descubre lo profundo de las tinieblas y saca a luz la sombra de la muerte; ese Dios que multiplica las naciones y las destruye (*Job* 12, 23); ese Dios en el que yo confío aunque me destruya, porque es mi salvación (*Job* 13) y al que espero ver por mí mismo en mi propia carne (*Job* 19); ese Dios que permite a los malvados prosperar y regocijarse, y voraces oprimir y desamparar a los pobres (*Job* 20)... Ahí, en el *Libro de Job* están todos los caminos revueltos: los caminos de los asesinos, de los ladrones, de los adúlteros... y el camino en el que Dios mismo se presenta y muestra su grandeza y su poder: «¿Dónde estabas tú cuando yo creé la tierra, y quién dispuso sus medidas, y quién encerró al mar y quién hizo llover sobre el desierto para hacer crecer la hierba?...». Y así, en un ilimitado tren de preguntas hasta dejar exhausto y agotado al perplejo y humano Job. Sólo es necesario ahora colocar todas esas metáforas como *aparencias* y empezará a entenderse algo de lo que ocurre en ese nivel originario y al que el hombre está expuesto.

Habríamos empezado a bucear en ese ser humano tan extraño y tan extravagante; ese ser humano a quien nada sobrepasa en «pavor» (*deinotáton*), como canta el coro de la *Antígona* de Sófocles; y que, cuando es sobrepasado por la realidad, requiere de construcciones fantasmagóricas (de *phaíno* = brillar, y *alegoría*): la religión, las leyendas, las ficciones ideológicas, el mismo Capital...<sup>42</sup> que hacen del hombre un ser *fantasioso* muy específico, tan alejado de la vida natural.<sup>43</sup> ¿Por qué le cuesta tanto al hombre soportar la realidad?<sup>44</sup>

Volvamos ahora a la *hýlē*. El contenido *hylético* no es una imagen, pero se da absolutamente; no es imagen ni signo, porque los objetos entonces serían en sí e

<sup>40</sup> En la tradición helena, este episodio se narra en el contexto de los celos. La diosa Hera, esposa de Zeus, tienta a la bella Semele, amante de Zeus, para que le pida al dios que se le muestre en todo su esplendor. Zeus, obligado por la promesa de conceder cualquier deseo a Semele, así lo hace y la madre de Dionysos muere carbonizada por los rayos de Zeus.

<sup>41</sup> Las traducciones proceden de la versión de Casiodoro de Reina revisada y conocida como *La Biblia del Oso*, Alfaguara, Madrid, 2001. Para cerrar con intensidad este capítulo, invito a la escucha de la música y la letra de la ópera *Moisés y Aarón* de Arnold Schönberg.

<sup>42</sup> F. M. Pérez Herranz, "Marx y las crisis", *Mundo Obrero*, noviembre de 2013.

<sup>43</sup> Y que hace dar vueltas y vueltas: las herramientas, el lenguaje... Véase, por ejemplo, *Meditación de la técnica* de José Ortega y Gasset.

<sup>44</sup> Nietzsche se pregunta por la "verdad que el espíritu puede soportar" (*Ecce Homo*, prólogo). Y Eliot escribe: "Váyanse, váyanse, dijo el pájaro: el género humano no puede soportar tanta realidad" ("Burnt Norton", *Cuatro cuartetos*).

inalcanzables, y no hay tal en-sí y los objetos conocidos son ellos mismos. Es esta la cuestión clave que obligó a los cristianos a desdoblar a Dios en *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. La respuesta de Husserl fue la de abandonar ese dualismo metafísico, tan eficaz, por otra parte, para el poder político, para ese *Leviatán* exterior a la naturaleza propia de los entes, que impone su voluntad de poder inconmensurable con la vida humana y sus ambientes ecológicos; una voluntad de poder arbitraria que crea coercitivamente una ley alienante que no tiene presente la naturaleza de las cosas y que ha abandonado el arte de la prudencia, de la *sindéresis*...

Así que el materialismo fenomenológico, frente al idealismo fenomenológico y frente al naturalismo, negará cualquier escaramuza de totalización de la subjetividad, por una parte, y de totalización del *eidós*, por otra. Y, como consecuencia de ese recorrido, el *eidós* inhumano quedará sometido a la *intentio* humana.

#### LOS NIVELES

Ahora se puede ir comprendiendo el concepto de *transpasabilidad* ( $\neq$ ), que es el nuevo concepto para suplir la serie eidética. Si la *hýlē*, la materia que recorre todos los niveles, es la misma, no hay reduccionismo de unos niveles a otros, no se fundan unos niveles sobre otros (evolución, emergentismo, etc); se ponen en contacto por transpasabilidad o resonancia, que en una primera exposición significa que un nivel no funda el siguiente. La transoperación fenomenológica es, en consecuencia, diferente a la operación eidética: la anábasis (*regressus* gnoseológico) no realiza el recorrido de trituración paso a paso, sino que se produce de golpe; es en la catábasis (*progressus* ontológico) en la que se reconocen los niveles, pero, aun así, un nivel no se funda en el anterior, sino que solo se basa en él y por eso se puede afirmar un nivel originario. Aquí se encuentra la dificultad de la fenomenología y, si expandimos el concepto lo suficiente frente al conocimiento científico, ¡de la filosofía como tal! Cualquier profesor de filosofía que no haya renunciado a la defensa del saber filosófico se pasa la vida tratando de justificar esta tesis, mientras sus colegas de ciencias defienden el cientificismo y el naturalismo muy satisfechos y bien pagados de sí mismos, y, sin titubeos, reducen al ser humano a química, a biología molecular, a conductismo..., cada uno desde la disciplina que cultivan, desde el criterio que se suele denominar, por abuso del lenguaje, «filosofía espontánea de los científicos».

Así pues, una teoría de los niveles (*estromatología*) se puede desarrollar de tres maneras diferentes: a) los niveles no son sino despliegues de una riqueza originaria (la fenomenología clásica); b) la naturalización por mantenimiento de los nexos eidéticos incluso en la zona originaria (el proyecto de Jean Petitot, Jackendorff y otros, cuyos trabajos se inscriben bajo el marbete *naturalizar la fenomenología*.<sup>45</sup>; c) la fenomenología *no estándar* que apela a la trasposición de sus niveles.

De manera que el materialismo fenomenológico que se abre hacia la realidad humana como el territorio propio de la verdad comporta los peligros de esa hipérbasis que no es posible reconstruir, que no es posible formalizar metodológicamente, así como los peligros a los que nos hemos referido como derivas mística, religiosa, arquetípica, etc. Esta situación de riesgo exige alguna corrección (más adelante hablaré de «compatibilidad con las ciencias»).

<sup>45</sup> Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud, Jean-Michel Roy (eds.), *Naturaliser la Phénoménologie*, CNRS Editions, París, 2002.

La pregunta que se debe hacer ahora es: ¿Podemos colegir su legitimidad de alguna manera? Pues si la *scala naturae* o serie eidética no puede fundarse, se movería en el vacío y habría de recurrir a la mitología para su justificación. O, quizá, y aquí se encontrarían los científicos con la horma de su zapato, en la misma serie fenomenológica. Esto es lo que ocurre con el llamado *principio antrópico*.

#### EL PRINCIPIO ANTROPICO

Los científicistas suponen que no hay más escala que la *scala naturae* y que ésta solo se puede recorrer científicamente. Mas, cuando las ciencias no bastan, entonces no queda otra alternativa que apelar a alguna narración del tipo: «Érase una vez». Por ejemplo: «Érase una vez (...) una centésima de segundo después de la gran explosión (*Big Bang*)...»<sup>46</sup> que se camufla de explicación, aunque esté soportada sobre el mito de los orígenes. Pero hay otra respuesta que se soporta en la serie fenomenológica. Así la respuesta muy conocida del físico Roger Penrose, quien obviamente no considera una estromatología fenomenológica, ni siquiera una filosofía que contemple las fases sucesivas organizadas eidéticamente y subordinada a los resultados de las ciencias; mas como las explicaciones científicas normalizadas no son suficientes, Penrose ha de incorporar algún principio que legitime la serie. Penrose echa mano del principio antrópico: el universo que percibimos es tal que produce seres que lo perciben, de manera que hay una relación entre los parámetros que definen la vida recipiente y los parámetros que percibimos en el mundo.<sup>47</sup> La solución de Penrose es, dice Urbina, un homenaje sin saberlo a la estromatología, pues el principio antrópico es producto de una *metábasis* cuando se traslada a una estromatología óptica, algo que en ella no tiene sentido alguno, pero sí lo tiene en una estromatología fenomenológica, con la que está en correspondencia.

#### *El método anábasis / catábasis*

La disociación de las dos series, la óptica y la eidética, ha requerido operaciones de gran intensidad. En primer lugar, se ha llevado la intencionalidad hasta el límite; después se ha desanudado el vínculo filosofía / ciencia de la tradición clásica. Para llevar a cabo la operación metodológica de anábasis (*regressus*) fenomenológica radical, Urbina utiliza el concepto de *hipérbasis* (reducción hiperbólica)<sup>48</sup> que se inicia después de la catábasis (*progressus*) natural de la serie eidética. Este punto es decisivo, pues recordemos que por el postulado<sub>1</sub> la serie fenomenológica se despliega con posterioridad a la natural, como su desarrollo «verdadero». Lo explicita Urbina en distintos momentos, de los que selecciono el siguiente:

Esto no impide que la serie entera de la *scala naturae*, llegada a este punto de la serie natural [los seres humanos], pueda *invertirse*, y que pueda procederse, por reducción, a promover la nueva «escala de Jacob», la escala o serie fenomenológica, que va del peldaño de la vida humana, ahora inferior, a los demás niveles que regresan, por anábasis, a niveles superiores... (págs. 383-384).

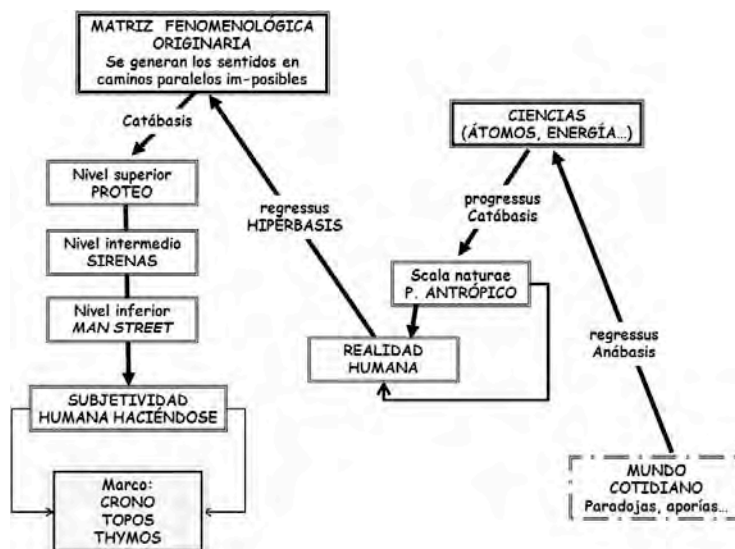
<sup>46</sup> Muchos libros ni siquiera disimulan su contexto mítico-religioso: S. L. Chorover, *Del Génesis al genocidio*, Blume, Barcelona, 1982. J. Gribbin, *Génesis*, Salvat, Barcelona, 1986. J. S. Trefil, *El momento de la creación*, Salvat, Barcelona, 1986. P. W. Atkins, *La creación*, Salvat, Barcelona, 1986...

<sup>47</sup> R. Penrose, *El camino a la realidad*, Debate, Barcelona, 1006, págs. 1011 y 1018.

<sup>48</sup> Sin caer en la tentación de la *hiperbasía*, en la trasgresión arrogante.



La *hipérbasis* nos abre el nivel superior de la matriz fenomenológica, la matriz originaria. ¿Habrà posibilidad de análisis de esta zona en la que no existe identidad? Para orientarnos en todo este complejo proceso metodológico he pretendido resumirlo en el esquema del Cuadro II.



Cuadro II. Anátesis / catátesis de las dos series: científica y filosófica

La fenomenología, frente al naturalismo, declara la naturaleza humana como humana. No es desde luego ninguna casualidad que desde el naturalismo se hayan cometido bárbaros crímenes, como explicita el texto que hemos puesto como exergo: «... *antinaturaliza ... castigan al pueblo de la Ley y de los profetas al pueblo que quiso el advenimiento del humano en la tierra sí saben o presienten que son el pueblo de la naturaleza...*». No creo que Urbina considere esta mención extemporánea, por cuanto él también cita ese contexto al referirse a los textos de Husserl recopilados por S. Luft y que abarcan los últimos años de su vida: «*Debió de pensar que el nazismo no era, al fin y al cabo, sino el reduccionismo naturalista revestido de energetismo eugenésico*» (pág. 452).<sup>49</sup> Lo más difícil de aceptar, sin duda, es ese ascenso de golpe al nivel oscuro originario, que exige un gran rigor después para recorrer, paso a paso, todos los niveles hasta recuperar la realidad humana haciéndola comprensible.

Más, y en cualquier caso, al proyecto fenomenológico le acechan demasiados peligros, y le es necesario iniciar algún movimiento que le proteja de la especulación, del misticismo, de la religiosidad, de los arquetipos... Hay que asociar la fenomenología a términos que se encuentren en un conjunto que tienda a producir una imagen positiva cuando se le asocia a un asunto determinado, como la felicidad, la responsabilidad, la libertad... A este modo de argumentación lo he llamado en alguna ocasión «efecto Julito», el efecto que produce una palabra «virtuosa» junto a otras más mundanas en el receptor del mensaje. Urbina, desde el inicio de su libro, asocia la filosofía fenomenológica a la ciencia, especialmente a la física cuántica. Es cierto que esta asociación también tiene sus peligros, fundamentalmente el

<sup>49</sup> Sobre la naturalización en Heidegger, véanse de Julio Quesada, *Heidegger de camino al holocausto*, Crítica, Madrid, 2008; "Heidegger: la decapitación de la fenomenología y el totalitarismo nazi", *Eikasía*, nº 47, enero de 2013.

hegeliano: ¿acaso los dos programas, el filosófico y el científico, no estarán respondiendo a una especie de espíritu (*ZeitGeist*) que se despliega unívocamente como Idea Absoluta? La respuesta ha de ser negativa, de rechazo frontal, por la definición misma de *fenómeno* (aparencia/aparecencia) y, por lo tanto, el paralelismo no puede ir más allá de su accidentalidad o de algún concepto débil de «aire de familia», quizá simplemente como respuestas a la filosofía y a la física clásicas: la abolición del infinito y la presencia de lo discontinuo.

En medio de estas derivas, Urbina defiende el *principio de correspondencia* entre las ciencias humanas y las ciencias naturales, entre las explicaciones fenomenológicas y las gnoseológicas.<sup>50</sup> Las cuestiones que plantea este principio, habría que decirle al científico, tienen que ver con los niveles que se corresponden entre el nivel superior fenomenológico y el inferior natural, ese nivel más rico y riguroso a la vez que más indeterminado y descentrado. Ese nivel originario (como la administración que se encuentra en el Castillo) nos desborda, pero a él recurrimos constantemente. Y a posteriori, tras la Shoah, no nos queda otro remedio que recurrir a él, porque vivimos de él, y su desaparición nos convertiría en puros automatismos, listos para ser procesados como no-humanos. Para hacer más fuerte ese principio, Urbina lo ejemplifica con tres casos, dos tomados de la ciencia: de las matemáticas (los transfinitos de Cantor) y de la física (mecánica cuántica de Feynman) y el tercero, de la experiencia estética. El interesado recorrerá felizmente estos ámbitos de la creatividad humana y compensará así la experiencia del otro lado de la barbarie.

## II Meditación: Comunicación de niveles

*En esta segunda meditación se lleva a cabo el análisis o despliegue de la matriz fenomenológica en sus tres niveles: superior o proteico; intermedio o ambivalente mythos/lógos; e inferior o mundo callejero, mundo vivido, y que concluirá con las dimensiones que la dinamizan: espacio, tiempo, significado y afectos.*

Desarrollemos la matriz fenomenológica con la ayuda del Cuadro III. Visitaremos muy rápidamente el estrato superior de las *phantasiai*; el estrato intermedio que une el alma-cuerpo (*Leib*) y el cuerpo-cuerpo (*Körper*); y el estrato inferior, el único dado, el mundo vivido y objeto de los interminables análisis fenomenológicos.<sup>51</sup> A los dos primeros los asocia Urbina con los mitos clásicos de Proteo y de las Sirenas, y al tercero, con el más rutinario y feriado de *Calle mayor* (y como en otras ocasiones quiero resaltar la cara oscura de las cosas humanas, la «sangre iracunda» en expresión de Azaña. La calle mayor no sólo se contempla desde la acera amable de las compras de Navidad o del día de Acción de Gracias, sino también desde la acera ruin y mezquina de las burlas y las humillaciones).<sup>52</sup>

<i>Matriz fenomenológica</i>		<i>Nivel de la correlación intencional</i>	
		<i>Vertical / Columnas</i>	
		Polo subjetivo de las operaciones (noético)	Polo objetivo de las síntesis escalonadas (noemático)
	1,2 Superior	Transoperaciones	1,2 Síntesis esquemáticas

<sup>50</sup> Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, "Le principe de correspondance", *Annales de phénoménologie*, nº 12, 2013.

<sup>51</sup> Como los que realiza José Ortega y Gasset en *El espectador*; léanse algunos geniales como aquellos en los que medita sobre el marco o sobre *estética en el tranvía*, etc.

<sup>52</sup> Me refiero, claro está, a la película *Calle mayor* de Juan Antonio Bardem (1956), cuyo tema era precisamente el de la burla y la ignominia a la que se ve sometida una confiada joven por unos estúpidos señoritos de provincias.

Horizontal / Filas	<i>Phantasia</i> (separación: abismo)↓	Proteo		sin identidad
<i>Nivel (vector) intencional</i>	3 Intermedia Ego transoperatorio	Transoperaciones  Sirenas		3 Apercepciones (síntesis de identidad) crean hábitos (síntesis pasivas secundarias) con objetividad. Nivel de intermediación: <b><i>Phantasias perceptivas</i></b>
	4,5 Inferior Percepción	Operaciones  <i>Main street</i>		4,5 Objetos (objetividad) Mundo vivido de objetos

Cuadro III. *Matriz fenomenológica desarrollada*

LA ZONA ORIGINARIA: *PROTEO*

Comencemos con el nivel superior de la matriz fenomenológica, el correspondiente al nivel de la física cuántica en la serie natural, una de las hazañas intelectuales más impresionantes del siglo XX, opinión que compartimos con el autor. Urbina lamenta que la filosofía no haya realizado una proeza de esta envergadura, quizá —añado yo— porque los filósofos están engolfados en la academia con sus programaciones y sus didácticas y sus cuantificaciones y sus estadísticas, y se han asentado como funcionarios de las administraciones y aun de las naciones, y no de la humanidad. Aunque, para ser justos, hay que mencionar el trabajo de aquellos pocos que lo han intentado: Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Henri Bergson, Theodore Adorno... y, desde luego, Edmund Husserl. El esfuerzo de Husserl fue enorme y muchos son los que continúan leyendo los minuciosos y prolijos análisis que llevó a cabo, como nuestro Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Husserl intentó algo parecido a la investigación de la mecánica cuántica en la fenomenología: alcanzar el nivel originario, más allá de la filosofía clásica, en el pliegue en el que se recogen la discontinuidad y la localidad. Husserl calificó de *proteico* (*proteursartig*) el nivel originario, porque su contenido básico son las *phantasiai*: síntesis esquemáticas y afectivas sin identidad, aunque síntesis al fin y a la postre. La indeterminación de esta zona originaria se nos muestra bajo los aspectos de *concreción* y *rigor*; y los procesos que se realizan son altamente *energéticos*. El nivel originario es máximamente concreto, porque es máximamente descentrado, sin ser complejo. Es inmensamente riguroso, con un rigor que no es el de lo eidético, el rigor del cálculo diferencial, por ejemplo, sino el rigor que encontramos en el nuevo modelo filosófico —*El castillo* de Kafka— o en los «camino paralelos» de Feynman. Un nivel, en fin, que implica máxima energía, al modo de los choques cuánticos, frente a la baja energía del mundo clásico; quizá nos encontremos en esos puntos de la trayectoria en los que se consuma la catástrofe ultravioleta o en los que la energía se encuentra condensada en un agujero negro...

¿Y por qué razón se presenta tan difícilmente analizable este nivel? Por su baja intencionalidad, explica Urbina. En el nivel originario simplemente hay *sentidos*, no *significaciones*. Y aunque el sentido puede ser insignificante, es extraordinariamente importante, porque por él comienza lo humano: si no se iniciase el sentido, la complejidad resultante en la catábasis natural sería la de una máquina o la de un psicótico. Por una parte, es una *síntesis sin identidad*; por otra, es un *parpadeo* (*clignotement*) entre la sensación y el sentido, esto es, un aparecer y un desaparecer continuos, una oscilación (sin mediaciones negativas, operación propia de la dialéctica), pues no hay un sentido previo de subjetividad. El sentido y la sensación se hallan en oscilación (*clignotement*) permanente, apareciendo y desapareciendo sin solución de continuidad.

En este estrato no hay sujeto operatorio, ni hay intersubjetividad, ni conciencia reflexiva de un ego; no hay identidades sintéticas, ni siquiera fantasías perceptivas. Tan solo hay un *aquí* singular incluido en esa *comunidad de singulares*, sin la cual desaparecería como *aquí* humano. Esta co-pertenencia es la raíz de la comunidad humana empática (*Ein-fühlung*). Será en un nivel posterior cuando, paulatinamente, mediante transposiciones, el sentido se vaya definiendo y recortando, se potencie el vector intencional, el rigor se suavice y la energía se amortigüe, y podamos hablar ya de cultura, de tribus, de naciones o de imperios.

Observación<sub>3</sub>: Urbina realiza un continuo esfuerzo para no desviarse de la investigación científica que le sirve de guía. La analogía entre los «camino en paralelo» de Feynman y los sentidos fenomenológicos (pág. 242); o las partículas virtuales de la física cuántica le permiten definir por analogía la *transpasabilidad* (pág. 245). Hay que recordar que a pesar de la *hipérbasis* o salto del *regressus* sin escalones, el punto de partida del análisis fenomenológico es el punto final del análisis científico. Es necesario retraer el postulado<sub>1</sub>, porque corrige cualquier veleidad especulativa, mística, arquetípica o religiosa. Urbina habla de extrapolación del análisis de Feynman al nivel fenomenológico de la fantasía (pág. 258) y, así, el contacto entre la zona superior de la fantasía y la zona inferior del sentido requiere un mediador (no dialéctico), que Husserl encontró en el arte: si los actores son buenos, nuestra experiencia no es imaginaria, sino ajustada a las fantasías perceptivas. Urbina dedicará todo el capítulo 14 a establecer una correspondencia entre la fenomenología y la mecánica cuántica.

PHANTASIA

Todos estos términos: *concreción, rigor, energía, trama de caminos de sentido, comunidad de singulares, virtualidad...* confluyen en la noción de *phantasia*, el gran descubrimiento de Husserl (1905), a la que distingue radicalmente de la *imaginación*. Estas cuestiones le suscitaron el problema del *tiempo*, pues las fantasías puras no pueden ser nunca presentes, su temporalidad no es la de un flujo continuo de presentes: suscitan solo síntesis esquemáticas sin identidad. (Lo que nos recuerda la *desconocida raíz común* de Kant). La imaginación, presentación de lo presente, remite a una síntesis objetiva por duplicación y, así, a partir de una fotografía puedo imaginar el caballo ausente. Si tanto la imaginación como la percepción discurren en la temporalidad objetiva, continuidad de presentes, la *phantasia* discurre como presentación de lo no presente. Es directa, como la percepción y sus características, la temporalidad sin presente y ausencia de sensaciones, de esquicios, que se dan en la percepción. En vez de sensaciones hay que hablar de *phantásmata*, aunque sea la misma *hýlē*, lo que les sirve de sustrato. Así pues, la *hýlē* se puede mostrar como *phantasma* no presente (aparencia) y como sensación presente (aparencia). En esquema:

		Imaginación	
		objetiva (duplicación)	no presente
Percepción	Objetiva	TEMPORALIDAD OBJETIVA	
	Directa	FANTASÍA temporalidad sin presente	

La *phantasia* se escinde en un fantasía «salvaje», en la que domina la fuerza de los ritmos innovadores, en una zona desajustada, esquemática, y en una zona «disciplinada» por la identidad. La separación o hiato entre las zonas salvajes y disciplinada se relacionan por

transpasibilidad a la zona en la que la fantasía se modela por la identidad. Este marco general permite la posibilidad de analizar el nivel originario, *el nivel específicamente humano*, nivel de mínimos, con el mínimo del *aquí* singular, en comunidades singulares (el núcleo de la subjetividad) y con el mínimo de sentido (el núcleo de la significatividad). Esta zona excluye conciencias absolutas, monadologías eidéticas (el alma sustancial, vaya): no hay más que subjetividades haciéndose como un sí sin conciencia (en contacto consigo mismo) y un sí no autoadherente (como el del animal). En esa zona originaria de intencionalidad mínima, las proto-impresiones son absorbidas por una comunidad de *aquíes* singulares y por unos caminos desfasados y sin tiempo, en busca de la irreversibilidad; por eso parece tan violenta, pues no hay siquiera un flujo temporal que los acoja. Las cuestiones de la zona originaria son, pues, las cuestiones de la *fantasía*.<sup>53</sup>

¿Y por qué es tan importante, tan decisiva esta zona? Porque este territorio proteico — en el que la indeterminación corre pareja con la indeterminación radical del esquematismo fuera del lenguaje— es *el territorio de lo específicamente humano* (contra Descartes) al que ascendemos por *epokhê*, por suspensión de la vida efectivamente vivida entre objetos y sujetos, en intersubjetividad e interobjetividad, y sin cuyo recurso el hombre quedaría condenado a la condición de mero almacén o bastidor del hombre (*Gestell*), sin la seguridad siquiera que posee el animal. Pues no hay especie humana (naturalismo), hay especies animales. El hombre sale de esa situación primordial por el «intercambio de miradas», dice en otra ocasión Urbina.<sup>54</sup> El avance en la experiencia formativa se da en la medida en que se interpone otro sujeto. Es esta corrección del univocismo del ego trascendental de Husserl y es la posición del barroco hispano, en el que el progreso de la experiencia formativa siempre se da por mediación del otro: Segismundo por mediación de Rosaura, etc.<sup>55</sup> El ser humano, al duplicar el sentido y necesitar *epokhê*, experimenta lo abierto con plenos ojos: «*Nosotros no tenemos nunca, ni siquiera un día, el puro espacio por delante*» (Rilke) (pág. 256). «*Terrible condición!*» exclamarán los unos; «*¡Valiente estupidez!*» protestarán los otros.

39

NOVIEMBRE  
2014

Observación<sub>4</sub>: ¿Y acaso la neutralización de lo específicamente humano no es lo que pretende la ideología del Leviatán? Podríamos decir que la filosofía del presente tiene que tener en cuenta los esfuerzos del arte —cine, TV, música...—, los contextos en los que se lleva a cabo esta investigación fenomenológica... La cuestión que se presenta aquí es tremebunda, como diría Ortega. Si toda la experiencia, toda la variabilidad humana, virtuosa o viciosa, normalizada o perversa, es absorbida por el Capital: ¿cómo podría liberarse la experiencia del nivel proteico de los mercaderes, de los financieros? ¿Cómo resistir a la voluntad de poder del Capital?<sup>56</sup> Quizá esa fuese la cuestión que quería salvar el marxismo

<sup>53</sup> Marc Richir en *Fenomenología por escorzos* redescubre la *phantasia* husserliana, una *phantasia* que no es intencional, pero que es la base en la que se fundan todos los actos intencionales y, en consecuencia, todas las instituciones que estructuran la experiencia humana.

<sup>54</sup> Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, "Introducción a la estromatología", *Eikasía*, 2011, pág. 164.

<sup>55</sup> "La diferencia entre el *método* calderoniano y el cartesiano estriba en que en éste el experimento no rebasa el marco del solipsismo, mientras que en aquél sólo es posible el «avance» o el «progreso» en la experiencia formativa en la medida en que se interpone otro sujeto, así Rosaura o Basilio, como lugar transferencial de prueba". Eugenio Trias, *La aventura filosófica*, Mondadori, Barcelona, 2000, pág. 114.

<sup>56</sup> No podemos entrar en cuestiones políticas o históricas. En forma de telegrama o de respuesta *Twitter* de 140 caracteres: el pensamiento dialéctico (univocista) trata de acoger y explicar desde sí su propia posición, que es la verdadera («Todo lo real es racional», etc.). Pero las revoluciones (filosóficas o de otra índole), se presentan como *alternativas*. La fenomenología de Husserl es la alternativa al naturalismo y al historicismo; esto quiere decir que el naturalismo —el vencedor al fin y a la postre tras las dos guerras mundiales y la Shoah, el naturalismo de Heidegger— continúa siendo el poder, de la misma especie violenta e in-humana. Esa dialéctica

que se cruzaba con la fenomenología.<sup>57</sup> Y ahí radica lo que Spinoza llamaba *conatus*; Fichte, *Anstoos*, el impulso inicial; el barroco hispano, *prodigio*; o Alain Badiou la fuerza brutal y contingente del *acontecimiento*, cuya única salida es la derivación horizontal del sentido (de los *afectos*, diría Spinoza), antes que de los *eide*. Aquí se genera el tiempo y se constituye el sentido y se imprimen las primeras sensaciones: ¡el inconsciente fenomenológico! Intensísimo enigma de la esfinge que surgió en las periferias de las ciudades de la postguerra mundial para desasosiego de intelectuales y filósofos. ¿Por qué camino aparecerá el Edipo que resuelva el enigma?

#### EL ESTRATO INTERMEDIO: LAS SIRENAS

El siguiente nivel es más asequible a la investigación. Las sirenas que rodean la nave de Ulises son seres duales, conocen cuanto sucede. Esta zona de la fantasía también fue descubierta y explorada por Husserl. A diferencia del nivel anterior, el nivel intermedio posee estabilidad suficiente como para generar hábitos y producir síntesis de identidad. Si el territorio anterior era radicalmente inconsciente (recuérdese, sin rastro de ego), ahora se ha de explorar una zona en la que hay un yo y un tú y en la que se reconocen cosas percibidas, pero en fantasía: un soliloquio, un monólogo interior, un seguimiento de personajes en una novela, en el teatro... Reconocemos «significaciones simples», animadoras intencionales de kinestesis de fantasía, cosas de las que no podemos decir que sean objetos. Es un terreno aún escabroso, de dificultosa orografía, escasamente intencional, sin creencias, sin operaciones intersubjetivas..., pero que se encuentra «a la vista». Es la zona intermedia entre la zona de las fantasías libres y la inferior de la objetividad, plenamente intencional. Es el lugar de la unión del alma cuerpo y del alma (el alma es también cuerpo: *Leib* y no *Körper*), el yo expresivo en el que habitualmente vivimos.

El acceso a la zona intermedia puede realizarse tanto desde el sujeto reflexivo, operatorio, como desde la zona proteica. Y aquí hay que hacer una observación de gran interés. El precio que se paga por este anclaje es el de la sedimentación de una serie de hábitos que se instituyen prematuramente, sin ni siquiera haber sido vividos. Un territorio explorado ampliamente por la literatura, el arte, la música...

#### EL ESTRATO INFERIOR: MAIN STREET (CALLE MAYOR)

Es a partir del estrato inferior, del mundo de lo dado, desde el que se puede montar la hipótesis metodológica. Esta zona conocida, por ser vivida, es la zona clásica de la intencionalidad, el mundo de la experiencia, de los objetos con los que traficamos habitualmente y en la que los objetos pueden ser manejados y negociados entre sujetos y en

---

conduce directamente a los totalitarismos, como denunció Hanna Arendt. Pero lo vencido y marginado por la universalidad particular (historicismo) sigue vivo si es universal, como supieron detectar Walter Benjamin o Theodor Adorno. Eso ha ocurrido muchas veces. Otras alternativas fueron destruidas sin que el vencedor fuese más humano que el vencido. Por ejemplo, el hispanismo barroco fue destruido por el economicismo anglosajón. Bien ¿y qué? ¿Adónde dirigió al mundo sino a la barbarie del siglo xx? Las verdades se construyen históricamente —temporalidad—, pero en absoluto la verdad está en función de la historia. Contra el historicismo europeísta, se leerá con provecho a Jack Goody, *Capitalismo y modernidad: el gran debate*, Crítica, Barcelona, 2004. “La industrialización occidental es consecuencia de una *causalidad geográfica*”, resume este asunto en la pág. 145.

<sup>57</sup> Cf. la discusión de Alberto Hidalgo en el artículo citado, “¿Nueva fenomenología o refundación de la fenomenología? Una presentación materialista”.

circunstancias que muchas veces pueden embrollarse; es la zona que podemos controlar por medio de costumbres y de instituciones o por la misma ciencia. Aunque no por vivida esta zona resulta más fácilmente analizable que las otras zonas con las que se comunica, dice Urbina, pues todas están en comunicación por transpasabilidad o resonancia, lo que destruye todo dogmática sobre la vida humana, añadido por mi parte.

*EGO TRASCENDENTAL*

La reducción fenomenológica clásica había conducido a un idealismo en el que la subjetividad trascendental es una conciencia absoluta como flujo originario. La fenomenología genética de los años veinte conlleva el riesgo de un *regressus ad infinitum* y el reforzamiento eidético de la intencionalidad. Si se reconduce la reducción husserliana a la hipérbasis, la suspensión de la eidética deja limpios los niveles intencionales y en el límite no habrá una subjetividad trascendental como flujo *hylético* originario, sino una subjetividad anónima, sin conciencia de ego, un mero aquí (frente a un ahí) que oscila o parpadea con los sentidos, y que está integrada en una *comunidad de singulares*. No hay, pues, subjetividad originaria, sino un nivel originario fuera de la intencionalidad en el que la subjetividad se hace, como se hace el sentido y se hace el tiempo.

Los estratos de esta *ego-logía* no estándar que neutraliza y anula al sujeto trascendental, con arreglo al vector intencional y su temporalidad, quedarán distribuidos<sup>58</sup> en el nivel inferior del sujeto operatorio; en el nivel intermedio del ego transoperatorio; y en el nivel superior de los singulares sin conciencia egoica. Y los niveles se encuentran en relación de inclusión según el concepto de transpasabilidad ( $\neq$ ), de manera que en el nivel del sujeto operatorio resuena la libertad del singular. Es este el lado débil para los críticos y fuerte para los fenomenólogos (Véase Cuadro IV).

Filas Nivel intencional	Inclusión fenomenológica  <i>Transpasabilidad o resonancia (<math>\neq</math>)</i>	1,2 Superior <i>Phantasia</i> Singular sin conciencia egoica (libertad absoluta)
		3 Intermedia Ego transoperatorio El inconsciente simbólico (Freud) El nivel donde se fragua la lengua
		4,5 Inferior Sujeto operatorio (constreñido por lo posible)

**Cuadro IV. Subjetividad no estándar**

La fenomenología trata de lo que aparece en sus distintos niveles, de sujetos transoperatorios y de sus síntesis operadas. Ahora bien, los materiales que están en la base del aparecer no aparecen jamás: son *aparencia* radical y, sin embargo, en la más humilde percepción está la más profunda y misteriosa aparencia material. Nos topamos con un tema

<sup>58</sup> No podemos entrar aquí a analizar la matriz fenomenológica desde la idea de *totalidad*. Obsérvese, no obstante, que los cuadros están contruidos como totalidades combinatorias a partir de clases atributivas (vinculadas por transpasabilidad) sobre las que se desarrollan clases distributivas (los niveles en los que quedan «repartidos» los fenómenos).

extraordinario que ya se nos ha presentado en la consideración de lo humano: la conexión entre la fenomenología no estándar y la investigación barroca sobre el cuerpo/alma humano que llevaron a sus más altas cumbres los hispanos (en su gran mayoría conversos) de los siglos XVI y XVII, desde Juan de la Cruz, Teresa de Ávila o fray Luis de León a Baltasar Gracián, pasando por Cervantes, Quevedo o Calderón. La tradición barroca hispana no solo defendió que el avance de la experiencia se realiza junto con otros sujetos, sino además, y contra el fatalismo protestante, que en el individuo siempre queda un residuo de libertad que nunca se puede ceder, ni siquiera al Estado, al Leviatán (contra Maquiavelo, contra Hobbes). Así lo proclama, por ejemplo, Pedro Crespo en *El alcalde de Zalamea* de Calderón en su jornada I: *Al rey la hacienda y la vida/ se ha de dar; pero el honor/ es patrimonio del alma,/ y el alma sólo es de Dios*. Esa investigación era muy difícil, si no imposible, desde la filosofía, tan apegada a la voluntad de poder (deslumbrada por la eficacia de Agar y despectiva con su legítima Sara). Husserl (de la estirpe de León Hebreo, de fray Luis de León o de Spinoza, de los médicos hispanos del siglo XVI según algunos)<sup>59</sup> analizó minuciosamente ese flujo originario de impresiones y, según la lectura de Urbina, quedó atrapado por el rigor cientificista (y univocista de la cultura protestante en la que vivió, añado de mi cosecha; de igual modo que los conversos hispanos quedaron atrapados en el reino que conquistaba el Nuevo Mundo sin hacer caso de la organización política y económica que allá existía). Husserl no fue más allá y postuló una subjetividad trascendental (los hispanos tampoco fueron más allá y postularon un alma para su salvación eterna). Quizá una visita por la Hispania barroca le hubiera ahorrado algún que otro prolijo análisis a Husserl.

Los pensadores del barroco hispano sabían que todo estaba demasiado mezclado en los niveles originales de la diferencia específica humana: desde la música de Salinas al honor y la venganza. Todo sale del mismo sitio. Recuérdense esos personajes de Calderón: Luis *el gallego*, Semíramis, López de Almeida y tantos y tantos, que se debaten en ese nivel originario frente a la incompreensión de los *enriques octavos*, los *nembrots* y los *basilios* de todos los tiempos.<sup>60</sup> Y por eso podemos hablar del EXCESO, de ese exceso que nos constituye precisamente como seres humanos.<sup>61</sup>

Ese mundo proteico indeterminado y descentrado, concreto, rico y enérgico es correlativo a la universalidad de la humanidad, previa a los círculos culturales, mitológicos, tribales, religiosos... que aparecen ya en el nivel de los sujetos operatorios, pero que nunca podrán superar (*aufheben*) los niveles intermedio y superior, porque siempre se está en resonancia con ellos. Lo saben bien quienes han vivido suficientes años y les es propio y verdadero hacer el gesto de aquel figurante que ha de representar a un viejo judío que toma una cerveza en un mesón de las afueras de Berlín en la película *Cabaret* (1972) de Bob Fosse. Este actor improvisado, ante el canto del joven ario —*Tomorrow belong to me*—, ni siquiera se levanta de su silla, porque todo eso ya lo ha vivido y no tiene ganas de cantar esa terrible canción, ni siquiera como ficción, y así se lo indica al director Bob Fosse. El figurante prefiere abandonar el rodaje antes que levantarse y seguir el canto de la bestia rubia. Sí,

<sup>59</sup> Esta afirmación sorprenderá y será descalificada por nuestros «europeístas». Para vacunarse, lean, por ejemplo, el libro de Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe*, Sígueme, Salamanca, 2007.

<sup>60</sup> Cf. A. Regalado, *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, 2 vols., Destino, Barcelona, 1995.

<sup>61</sup> El exceso es un tema muy querido por Pelayo Pérez que ha escrito una preciosa filigrana sobre el concepto: "El exceso", *Eikasía*, nº, 47, 2013, págs. 575-574.



también en ese registro se ejercen las transoperaciones que se articulan en los niveles de las percepciones y de las identidades.<sup>62</sup>

¿Y qué es aquello que no es flujo? Las aparencias que nunca aparecen, los materiales que no aparecen jamás, pero que son necesarias, porque sin la *hylê*, la realidad se desvanecería.... De manera que la aparencia y la aparecencia determinan las columnas de la matriz fenomenológica. En esquema:

↔	<i>Correlación</i>		↔
<i>Aparecencia:</i> Operaciones	←Intermediación→ <i>Aparencia</i> Contenidos <i>hyléticos</i> (materiales) significatividades	<i>Aparecencia:</i> síntesis	

Y así puede prescindirse ya de la subjetividad trascendental y de la intersubjetividad monadológica de egos científicos. Un descarte que exige un gasto enorme de energía para mantener el equilibrio en el nivel inferior de la intersubjetividad: religiones, mitos y mythos, leyendas, ideologías... intentarán alcanzar equilibrios vitales a través de los reinos y de los imperios, de los ejércitos y de las policías... para contrarrestar la exuberante energía del nivel originario —el exceso— necesaria para generar sentidos ante la indeterminación de todos esos «caminos transposibles», de todos esos posibles caminos que nos obligarán a resolver como identidades. Un enorme trabajo energético, porque no se ha de despreciar ninguno de los «caminos transposibles» hasta que esta o aquella trayectoria se resuelva en identidad. Al alcanzar esa identidad de sentido, bajarán de nivel, hasta el inferior objetivo, operatorio y perceptual. La cuestión —grave cuestión diría Ortega— es que no hay ningún camino efectivo mejor que otro, el bien y el mal están allí enredados como lo estaban en el árbol del paraíso. Cuando Yahvé prohibió comer del árbol del conocimiento, sabía que aquella orden no era una prohibición, sino una advertencia, tal como comprendió Pablo de Tarso en uno de los lugares más visitados de sus epístolas: «*Pero yo no conocí el pecado, sino por la ley. Pues yo no conocería la codicia si la ley no dijera: 'No codiciarás'*» (Romanos 7, 7). Y un poco después dirá: «*porque no sé lo que hago; pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago*» (Rom. 7,15), que es la traducción paulina del dicho de Ovidio: «*Vide meliora proboque, deteriora sequor*».

Urbina alaba la valentía de científicos y artistas para entrar en este territorio difícil, por oscuro y exigente, frente a la pusilanimidad de los filósofos, sometidos a la sacralidad de la tradición, de «hacedores de resúmenes de resúmenes de resúmenes...». Si el reto al que nos invita Urbina se cruza con el optimismo de Hanna Arendt, se hará posible la valentía filosófica.

Observación<sub>5</sub>. Urbina insiste en el paralelismo de la física cuántica y la fenomenología. Pero el siglo XX conoció otra revolución en la física que llegó por otra vía: los sistemas dinámicos no-Lineales, popularmente conocidos como *teoría del Caos*. También por

<sup>62</sup> ¿Podría responderse desde la idea de *transpasabilidad* a la dificultad detectada por Marx sobre el goce que aún nos procura el arte griego y la poesía épica? "Pero no es difícil comprender que el arte griego y la poesía épica guardan relación con ciertas formas de desarrollo social. La dificultad estriba en el hecho de que ellos nos proporcionan todavía un placer estético y tienen en cierto aspecto el valor de norma y de ideal inaccesible". C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Progreso, Moscú, 1989, pág. 154.

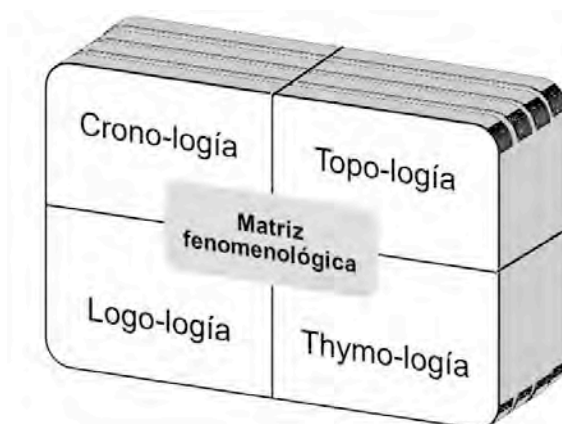
esta vía se desploma el ego trascendental que vincula unos géneros de materia específicamente cristianos y modernos. Estamos abiertos ya a la zona originaria: proteica, indeterminada, descentrada, oscura... y a la vez concreta, rica, energética..., una zona originaria-caótica que ha explorado la teoría del Caos...<sup>63</sup> A partir de ella se configuran las múltiples subjetividades que se forman en el mundo de la vida. Es ya una exigencia intelectual acceder al nivel originario, si no queremos estar condenados a vivir de modo imaginario, esa imaginación de la que ya sabía Spinoza que posee la capacidad de ir más allá de sus límites. Puede incluso imaginar una divinidad omnipotente o la soberbia pretensión de que el hombre es un ser infinito, un ego trascendental fuente de moralidad, etc., por inadecuadas o ridículas que sean tales ideas. Y sabemos también que entre los niveles originario y objetivo se lleva a cabo una drástica disminución de esos múltiples caminos, una limitación no solo imaginaria, sino también estructural, debido a las limitaciones de la morfología topológica humana (teorema de Thom-Petitot) (Más adelante se entenderá que hable de *morfologismo* y no de *materialismo*).

### Dimensiones

*Se continúa esta segunda meditación con la mención de los marcos de la catábasis o vuelta al mundo de la vida y de las identidades sintéticas. Se perfilan las dimensiones que dinamizan la matriz fenomenológica*

La matriz fenomenológica se presenta como una serie de niveles de operatividad (subjetividad) en correlación con otra serie, tomada de los resultados de las síntesis. Esta serie de correlaciones queda marcada por el vector intencional que impide salirse de la matriz. La estructura intencional obtenida establece la índole de la correlación entre los tres niveles: en el nivel inferior o mundo vivido de objetos; en el nivel intermedio o subjetividad egoica no estrictamente operatoria; y en el nivel superior o de las síntesis puramente esquemáticas. Ahora bien, las síntesis exigen unos marcos que permiten recorrer la entera serie fenomenológica de arriba abajo. Estos marcos o dimensiones que son la temporalidad, la espacialidad, la significatividad y la afectividad dan espesor a la matriz y marcan su índice de intencionalidad (Cuadro V). Y añadiré lo siguiente: estos marcos siempre han de darse sobre individuos recortados a la escala individualizada de los cuerpos humanos, de cuerpos recortados a escala distributiva, individual [la individualidad formada en términos de Urbina: *Leib* (cuerpo interno) / *yo expresivo* / *Körper* (cuerpo externo)] y finitos (la finitud spinozista, no heideggeriana).

<sup>63</sup> Ni en el sentido mítico ni en el científico. El Caos en Hesíodo no es desorden, sino abismo, corte, abertura o bostezo que hay entre Gea —de amplio pecho, sede de los inmortales olímpicos, y de anchos caminos— y el tenebroso Tártaro. El Caos en matemáticas es rigurosamente determinista. Cf. D. K. Arrowsmith, y C. M. Place, *An introduction to Dynamical Systems*, Cambridge University Press, 1990. R. C. Hilborn, *Chaos and Nonlinear Dynamics*, Oxford University Press, 1994...



Cuadro V. Dimensiones de la matriz fenomenológica

CRONO-LOGIA

La síntesis de las operaciones en cualquier nivel ha de realizarse en el tiempo, en un marco de temporalidad. En la *scala naturae*, el tiempo es materia en movimiento. Por ejemplo, Sir Charles Lyell defiende el uniformismo y el gradualismo geológico; Charles Darwin y los evolucionistas defienden la transformación de los organismos; la biología molecular habla de relojes-biológicos; y la fisiología conductista de *inputs-outputs* en tanto que funciones del tiempo. En la *scala naturae*, el tiempo es objetivo, un marco continuo en el que se dan simultáneamente todos los acontecimientos —es la escala incluso de la escolástica; recuérdese que entre los artículos condenados por el obispo Esteban Tempier (1277) se encuentra el siguiente: «*La duración y el tiempo no son nada real, sino existente solamente en la aprehensión*»—. <sup>64</sup> Pero las herejías de una época se normalizan y se hacen fuertes en otras. Y si Plotino, Agustín de Hipona o Schelling han pensado el tiempo desde la cara herética, es la propia física del siglo XX la que rompe con el tiempo continuo y simultáneo de la mano de Einstein y de su teoría de la relatividad restringida (1905) y luego, de la relatividad generalizada (1915). En paralelo, Husserl, en los manuscritos de Bernau, se desdice igualmente de la temporalidad continua que había aplicado a la temporalidad inmanente. La ciencia sigue ese camino y la revisión de Dirac de la ecuación de Schrödinger (1928) coincide con los análisis husserlianos (1933); y, así, hasta la nueva fenomenología revisa el concepto con la revisión de la temporalidad en la física cuántica realizada por Feynman. Urbina remite una vez más al principio de correspondencia entre la serie óptica de la *scala naturae* y la serie estromatológica que analiza la fenomenología: tanto la física como la fenomenología cambian el tiempo plano por un tiempo estratificado. El nivel de la temporalidad no es un marco fijo, sino móvil, relativizado. Se desgaja, así, un nuevo nivel de temporalidad del mundo práctico de la ciencia clásica que había neutralizado el tiempo a partir de la ley de caída de los graves ( $g = \frac{1}{2} mv^2$ ), al quedar la velocidad elevada al cuadrado. En este nuevo nivel einsteniano-fenomenológico, la temporalidad no dispone ya de presentes en continuidad y no es adecuado hablar de *tiempo*, sino de tiempo vinculado al espacio: *espacio-tiempo*. En esquema:

<i>Tiempo</i>	
Nivel superior	Velocidad cercana a luz Espacio y tiempo se funden en un espacio-tiempo
Nivel inferior	El mundo vivido El espacio se separa del tiempo

<sup>64</sup> *Quod eum et tempus nichil sunt in re, set solum in apprehensione*. La traducción del *Syllabus* de Tempier es de F. León Florido, *Las filosofías en la Edad Media*, op. cit., págs. 157 y ss.

La gravitación universal de Newton unificó todos los movimientos mundanos, desde los astros a las pequeñas atracciones de masas terrestres (corroborado por Cavendish)—, pero hubo de pagar su correspondiente precio: ignorar el tiempo, porque la distancia entre las masas habría de ser instantánea y entonces el tiempo se hace irrelevante. Los cuerpos se atraen bajo el modelo del animal y su presa, más que bajo el modelo de la perturbación de unas galaxias por otras. Einstein introduce el principio de localidad para las iteraciones y, en consecuencia, pasa a primer plano la *situación del observador* (¡no hay tiempo si no hay profetas!).

La transformación de Einstein, que revoluciona la física con su idea de *relatividad*, la está llevando en paralelo Husserl que, alrededor de 1905, revoluciona la filosofía con su idea de *intencionalidad*. Husserl somete a tratamiento intencional la percepción, la atención, la *phantasia*-imaginación y el tiempo, y comienza así la teoría del conocimiento como una fenomenología. Husserl indaga este sentido del tiempo einsteiniano, abandonando la escala del mundo cotidiano en el que domina y transcurre el tiempo de los relojes, impuesto por la ciencia. Husserl supone que hay temporalidades en las que el tiempo transcurre a un ritmo distinto, como ocurre en la escucha de una melodía. En esquema:

<i>Tiempo «intencional» de Husserl</i>	
Nivel superior	Estrato de temporalización / espacialización Formación de sentidos; se hace el tiempo. Paso de situaciones reversibles en irreversibles...
Nivel intermedio	Estrato de de temporalidad espaciada, discontinua Síntesis de perceptos de <i>phantasia</i> : melodías...
Nivel inferior	Estrato de temporalidad objetiva Objetividades en el mundo vivido. Hay presentes y continuidad

Urbina recorre, con el mismo estilo sobrio que muestra en el resto del libro, las dificultades con las que se va enfrentado Husserl: el tiempo fenomenológico y el tiempo cósmico; la temporalidad, propia de las síntesis y no de los contenidos; la cuestión clave de la *hylê* que recorre todos los niveles, etc., y va ajustando la investigación de Husserl a la estromatología propuesta, recorriendo los tres niveles.

El nivel inferior, el del presente objetivo, continuo y simétrico empieza a ser disuelto por el nivel de intermediación, en el que el tiempo es espaciado y discontinuo, y se privilegia la novedad. ¿Qué es el presente? Un límite entre unas *pro*-tenciones —lo que precede implica intencionalmente todo lo posterior— y unas *re*-tenciones —lo que sigue implica intencionalmente todo lo anterior— con las que se entrelaza. En los textos de Bernau, Husserl ya no privilegia el presente, sino lo nuevo que anticipa y orienta; porque el presente, al sintetizar pasado y futuro, anula la irreversibilidad del tiempo. Y por contraposición, el privilegio de la novedad impone el espaciamiento del tiempo y la desaparición de la continuidad de presentes que se estabiliza en el nivel inferior del tiempo objetivo. La temporalidad como sucesión exhibe una irreversibilidad inexplicable en este nivel y exige el paso hacia el nivel superior en el que ya no hay flujo temporal, excepto si se habla metafóricamente. En el nivel superior no hay temporalidad porque no hay nada que cambie, no hay síntesis de identidad... Husserl se resiste a dejar de hablar de *flujo* —reflexiona

Urbina— quizá porque le obliga la subjetividad absoluta, ese ego trascendental siempre presto a absorber toda variabilidad, toda novedad... Resuenan las palabras de Lévinas:

La verdadera temporalidad —escribe Lévinas—, en la que lo definitivo no es definitivo, supone la posibilidad, no de recuperar todo aquello que podría haber sido, sino la de no arrepentirse más por las ocasiones perdidas ante lo infinito ilimitado del porvenir (...) se trata de ponerse de nuevo en la aventura de la existencia para ser al infinito.<sup>65</sup>

Nada más difícil que encontrar palabras para definir y expresar el tiempo como ya pudo comprobar Agustín de Hipona. Urbina remite una vez más a la mecánica cuántica como analogado. Pero de manera sutil, y casi imperceptible, se traslada por algunos de los «camino» de Feynman hasta encontrarse con la topología: «Los «camino» se separan, divergen —escribe Urbina— se separan, interfieren y se cancelan deshojando el espacio que aparece como un hojaldrado exfoliado» (pág. 376), que es la definición misma del espacio de Riemann!, el concepto con el que ha luchado con la máxima tensión el matemático y filósofo René Thom<sup>66</sup> y que nos da un impulso para rotar nuestro trabajo: ¿Cómo dar cuenta de esa dimensión temporal que se deshoja, un espacio que aparece hojaldrado, exfoliado? El mesianismo, la mística, la poesía, la pintura, la música, el cine... lo intentan y, a veces, lo consiguen. También, creo, puede intentarlo la filosofía.

#### TOPO-LOGIA

La crisis del tiempo arrastra con ella la crisis del espacio. La mecánica clásica o newtoniana considera un espacio afín tetradimensional (espacio-tiempo)  $R^4$ . En él, el tiempo se define como la aplicación  $t:R^4 \rightarrow R$ . En este espacio las distancias se someten a las transformaciones de Galileo, de modo que el postulado de relatividad expresa la exigencia de intersubjetividad.<sup>67</sup> El movimiento, por su parte, es una función continuamente diferenciable  $x:I \rightarrow R^n$ . Y la velocidad y la aceleración son vectores definidos por la magnitud y la dirección. Las curvas de este sistema coordinado (galileano-newtoniano) son las gráficas de movimientos o líneas universales especificadas por masas de puntos y la energía potencial, cuya característica fundamental es ser invariante bajo transformaciones de simetría formuladas en leyes. Las leyes cuantitativas expresan relaciones numéricas entre magnitudes: posiciones, velocidades, masas, etc. Las leyes se sistematizan en teorías, es decir, se acomodan bajo principios de conservación. Los principios son «leyes de leyes», rigen las leyes de la naturaleza. Pongamos algunos ejemplos:<sup>68</sup> a la simetría entre pasado y presente o capacidad de producir un cierto efecto, corresponde la conservación de la energía. Esta ley atañe a la energía total del sistema —potencial y cinética— que permanece constante; a la invarianza de las leyes por traslación espacial le corresponde la conservación de la cantidad de movimiento; a la invarianza de las leyes por rotación espacial le corresponde la conservación del momento angular. En las ecuaciones de Newton, los movimientos vienen determinados por las posiciones iniciales,  $x(t_0)$  y las velocidades iniciales  $x'(t_0)$  que

<sup>65</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2006, pág. 289.

<sup>66</sup> René Thom, "Une définition continue du nombre", *Publication de l'I.R.M.A.*, nº 420/COL-20, R.C.P.25, Vol. 41, Estrasburgo, 1991, págs. 163-189.

<sup>67</sup> Cfr. R. Thom, "Preface" a S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Chr. Bourgois, Paris, 1986, p. 16.

<sup>68</sup> Cfr. G. Holton, *Introducción a los conceptos y teorías de las ciencias físicas*, Reverté, Barcelona, 1979. J. Lagueault, *Systèmes de la nature*, Vrin, Paris, 1985. A. Boutot, "El poder creador de las matemáticas", *Mundo científico*, nº 98, enero, 1990. Etc.

determinan la aceleración  $x''(t_0)$ . De manera que la fundamental segunda ley ( $x'' = F(x, x', t)$ ) se ha de entender siempre en sistemas de referencia inerciales (la Fuerza ( $F$ ), está determinada experimentalmente en cada uno de los sistemas mecánicos). Esta segunda ley, fundamento de toda la mecánica clásica, ha de someterse al *principio de relatividad* de Galileo, esto es, ha de ser invariante respecto de las traslaciones, lo que exige un espacio *homogéneo* (cualquier punto posee las mismas propiedades), y ha de ser invariante respecto de las rotaciones, no admite direcciones preferentes. Ejemplos de sistemas mecánicos son la caída de los graves, los eclipses de sol y de luna, el campo electromagnético, los osciladores o el propio sistema solar.

Pues bien, en los sistemas dinámicos no-Lineales toda esta maravilla de simetrías e homogeneidades han de bajarse del pedestal al que se la había aupado. En estos sistemas se pierde la predictibilidad ¡sin perder la determinación! Se rompe con la *homogeneidad* del espacio de manera que las diferentes regiones del espacio poseen virtuales posibilidades *cualitativamente* diferentes. Lo resume con humor Ilya Prigogine:

Es divertido recordar la forma en que Anaxágoras concebía la riqueza de las posibilidades creativas incluidas en la naturaleza: cada cosa contiene, en cada una de sus partes, una infinita multiplicidad de gérmenes cualitativamente distintos íntimamente mezclados. Aquí también, cada región del espacio de fases guarda una riqueza de posibilidades cualitativamente diferentes que pueden dar lugar a movimientos cualitativamente distintos.<sup>69</sup>

Los sistemas no-Lineales recuperan ideas de los *dinamistas* decimonónicos —Boscovich, Kant...— y, posteriormente, de Faraday. Los sistemas no lineales nos permiten comprender la conducta de un sistema cuando entran en contacto dos procesos y responder a la pregunta de la conducta de un sistema con la variación de sus parámetros en relación con otro sistema, pues a partir de Poincaré se ha abierto la posibilidad de utilizar el análisis cualitativo de ecuaciones diferenciales. Si los sistemas lineales son aquellos cuyos efectos son proporcionales a las causas o aquellos en los que el todo es el resultado de la suma de sus partes, y cuyo modelo es la serie de Fourier, tan querida por los ingenieros, los sistemas no-Lineales son aquellos que, partiendo de condiciones adecuadas, dan lugar a soluciones inesperadas. Por su dificultad, estos sistemas no habían podido ser formalizados hasta hace unas pocas décadas y están aún en fase de formalización.<sup>70</sup> Poincaré, con su imaginación y genio, demostró los tipos de comportamiento de estos sistemas y encontró los puntos singulares, genéricos y tópicos de los sistemas. Una labor continuada por excelentes matemáticos: Andronov, Adol'fovitt, Kolmogorov, Arnold, Smale, Moser, Thom..., que estudiaron lo que ocurre alrededor de estos puntos si se los perturbaba aun cuando ligeramente: algunos cambiarán, otros no. A los que no cambian se los denominará *estructuralmente estables*: flujos cuya topología no cambia aunque se alteren las ecuaciones que los describen. Los sistemas dinámicos han ido incorporando conceptos como «sección de Poincaré», «atractores extraños», «puntos hiperbólicos», etc., que son la materia (*hylê*) misma de estas ciencias que, en general, se vienen denominando *física del Caos* —más propiamente *sistemas expansivos*—,<sup>71</sup> materias que han reestructurado los campos científicos y que precisamente por ser esta materialidad una *materia de formas, de morfologías*, la ciencia de los sistemas no lineales se confrontan con las ciencias de las constantes físicas, a las ciencias

<sup>69</sup> I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza, Madrid, 1983, p. 230.

<sup>70</sup> A. Kulakov, *Introducción a la física de procesos no lineales*, Mir, Moscú, 1988.

<sup>71</sup> «Los sistemas denominados «caóticos», más correctamente «expansivos»». R. Thom, "Determinismo e innovación" en J. Wagensberg, *Proceso al azar*, Tusquets, Barcelona, 1986, pág. 66.

de las fuerzas, y se piensan como «ciencias de las Formas», porque, por decirlo en un juego de palabras, la materia es la forma y la forma es la materia. Lo resumo en el Cuadro VI.

SISTEMAS FÍSICOS	FUERZAS	Constantes físicas, mediciones TERMODINÁMICA RELATIVIDAD CUÁNTICA
	FORMAS ( <i>morphé</i> )	Análisis local, cualitativo SISTEMAS DINÁMICOS NO LINEALES TEORÍA DE SISTEMAS EXPANSIVOS

**Cuadro VI. Sistemas físicos**

Los trabajos de C. F. Gauss, Bernhard Riemann y Henri Poincaré han establecido los límites del espacio newtoniano (que neutralizó, a su vez, el espacio aristotélico), que ahora queda estratificado por el espacio topológico, un espacio que no es ese espacio natural newtoniano vacío, homogéneo..., aunque tampoco el espacio vivido fenomenológico, sino un espacio intermedio.

Veamos cómo se pone en correspondencia con la estratificación que propone Urbina. El tiempo y el espacio son conceptos conjugados, la temporalización y la espacialización, se han de poder poner en correspondencia los estratos del tiempo con los estratos del espacio (Cuadro VII).

<i>Tiempo- espacio, ideas conjugadas</i>		
Niveles	TIEMPO	ESPACIO
<i>Superior, originario</i>	<i>Temporalización en busca de la irreversibilidad</i>	<i>Espacialización diastólica</i> (distinción) El hacerse del espacio
<i>Intermedio</i>	<i>Temporalidad inmanente de sucesión</i>	<i>Espacialidad diastásica</i> (separación) o <i>topológica</i> Se deslindan interioridad/exterioridad
<i>Inferior</i>	<i>Temporalidad como continuidad de presentes</i> Tiempo objetivo	<i>Espacialidad diastemática</i> (distancia) Mundo vivido. Espacio tridimensional de puntos y distancias

**Cuadro VII. Espacio-tiempo**

En el nivel superior se da la espacialización, separación de caminos de sentido junto a la temporalización, al hacerse irreversible el proceso, el hacerse del espacio (y el tiempo)... Aquí se produce la «libertad kinestésica», ese sistema de sensaciones en busca de un momento óptimo: la espacialización óptica, la espacialización háptica... En el nivel inferior, la espacialidad (y la temporalidad) ya están configuradas como espacio métrico (puntos y distancias) (y tiempo, un continuo de presentes). El espacio y el tiempo quedan ligados por simultaneidad... Y en el nivel intermedio entre la espacialización y el espacio objetivo, hay una espacialidad de orientación, no de coordenadas absolutas (junto a una temporalidad espaciada sin presentes), espacio con lugares pero sin distancias, un espacio que se abre a la interioridad, la primera forma de espacialidad conjugada con el tiempo. Es este *espacio topológico* —orientación, localización, exteriorización— el que ha estudiado y enriquecido la investigación de la física de los sistemas no-Lineales y que consideramos en paralelo con el nivel intermedio de la estratificación de Urbina.

## LOGO-LOGIA

La dimensión logo-lógica es el nervio que mantiene la matriz fenomenológica tanto en sus filas como en sus columnas; es el logos que anima y mueve las transoperaciones correspondientes y despliega todos los niveles sintetizados; es la flecha dinámica intencional que impulsa el movimiento operatorio por el que una subjetividad se ve abocada a una transcendencia horizontal, a una síntesis, sea de identidad sea esquemática. Los niveles logo-lógicos son los niveles de significatividad que traducen las dinámicas horizontal y vertical de la matriz, desde la significación objetiva a la pluralidad de sentidos esquemáticos pasando por las fantasías perceptivas. Husserl elimina cualquier adherencia naturalista del significado; mas ¿cómo hacerlo sin apelar a un alma, a un sujeto trascendental?

No podemos detenernos ni un instante, por lo abrumador, en los planteamientos de la lingüística que ha revolucionado la gramática tradicional, desde Saussure, Benveniste, Jakobson, Coseriu o Chomsky, atravesada por la filosofía analítica del lenguaje del siglo XX. Husserl ha defendido, en el nivel originario, el nivel en el que se originan los sentidos, la tesis de la máxima amplitud y libertad de los sentidos, sin límites definidos. Sin embargo, el hecho de que los significados se repitan de manera tan monótona en todos los soportes conocidos, desde la escritura a la literatura, desde el arte a la estética, nos hace sospechar la existencia de una drástica limitación entre ese nivel originario y el nivel intermedio.

## SEMANTICA TOPOLOGICA

Permítaseme entonces hacer un comentario a mis trabajos sobre Semántica Topológica, en los que he tratado de mostrar lo que Urbina llama nivel intermedio. La Semántica Topológica, heredera de estos planteamientos (a través del estructuralismo y el giro morfológico), lo vincula a la cuestión del sentido. En rápido resumen: El teorema de limitación semántica, que he denominado *teorema de Thom-Petitot*, se encuentra en relación con las gramáticas de casos. Si se considera el verbo como un operador, su valencia será igual al número de lugares para los operadores o actantes; lo que llama la atención no es tanto el número de posiciones como la razón de que su número sea tan limitado. ¿Por qué la drástica limitación de la valencia? El teorema de limitación semántica es paralelo a los teoremas de limitación sintáctica. Consideramos que la sintaxis no es arbitraria, sino impuesta por las interacciones semánticas entre los actantes. La propuesta de una limitación numérica de los casos y la consiguiente lista finita de universales casuales abre el camino a una clasificación de las lenguas y a una primera clasificación léxica de los verbos: todos los verbos que pertenecen a un determinado tipo presentan el mismo arquetipo topológico. Los campos semánticos más comunes y/o primitivos vendrían a ser alrededor de unos veinte y los verbos: a) «procesuales», cuspidos y umbílicos; b) «repetitivos o iterativos»; c) «estáticos»: *rodear, cercar...*, que expresan el hecho de que una entidad impide a otra -canalizada o no- poder difundirse. d) Verbos «de ausencia», con formas especiales de escisión: *perforar, agujerear...*

Observación<sub>6</sub>: Me parece que una de las cuestiones más estimulantes para los seres humanos del futuro en general y de la filosofía en concreto, será la de abrirse a esa infinitud de sentidos, y descubrir en esa infinitud de sentidos posibilidades para una vida absorbida desde hace siglos por el voraz y monstruoso Capital. Hasta ahora, los mejores filósofos que ha dado Europa en el siglo XX, exceptuando a unos pocos que ya hemos mencionado, en vez de abrirse a esos nuevos horizontes, han utilizado sus mejores recursos para justificar imperios trasnochados, guerras bárbaras y la opresión de unos hombres por otros. El mensaje de



Lévinas resuena una y otra vez: ¿es posible un mundo que no esté direccionado por la guerra de conquista? ¿Es posible un mundo en que la condición humana no se adquiriera mediante la destrucción de los otros, sino mediante la asunción de la responsabilidad por el Otro? Y se pedirá también a la fenomenología la capacidad de pensar esa cara invertida del ser humano, frente a la incapacidad del naturalismo, cuyas respuestas impulsan desde la explotación de continentes enteros (utilitarismo, tecnicismo) hasta la «solución final» para aquellos que no pertenezcan al *Dasein-Volk* (racismo).

#### THYMO-LOGIA

¿Y qué sería de todos estos elementos, esquematizaciones, vectores intencionales, transoperaciones... sin una energía que los anime? Sin el coraje, el brío o el ímpetu de los que trata la *Thymología* todas esas síntesis quedarían prácticamente paralizadas. Ayudados por una metáfora clásica, podríamos decir que no es suficiente el auriga platónico (el complejo significativo); se requiere la fuerza del caballo blanco de la ira, *auxiliar por naturaleza del racional*, fuerza y energía para que se dirija a su objetivo sintético.<sup>72</sup> En Homero, *thymós* designaba los afectos, lo que provoca las emociones, frente a *nóos* que suscita las imágenes, las ideas; el *thymós* es la sede de la alegría, lo que pone al hombre en movimiento, y, más tarde, pasará a significar la fuerza de ánimo y la energía del deseo, etc.<sup>73</sup> Urbina despliega esa fuerza, ese coraje que comportan los afectos, dentro de la matriz fenomenológica en sus tres niveles: afecciones esquemáticas, sentimientos y emociones prácticas. (Cf. Cuadro VIII).

<i>Thymología</i>	
Afecciones <i>ESQUEMÁTICAS</i> o de la fantasía	<i>AFECCIONES «SALVAJES»</i> Vector intencional muy débil Significatividad en forma de esbozos de sentido que se interfieren y ajustan dando lugar a temporalización / espacialización Afectividad se confunde con cognoscibilidad
Afecciones intermedias o <i>SENTIMIENTOS</i>	<i>SENTIMIENTOS</i> las afecciones «salvajes» armonizadas y «civilizadas» las afecciones están controladas por significatividades que resultan de hábitos kinestésicos: temporalidad espaciada y espacialidad topológica
Afectos objetivos o <i>EMOCIONES PRÁCTICAS</i>	<i>EMOCIONES PRÁCTICAS</i> Afectos y emociones promovidos por un vector fuertemente intencional animados por significados con vistas a una acción

Cuadro VIII. Niveles de la *thymología*

Esta fuerza afectiva, dice Urbina, no la exploraron los filósofos presocráticos, sino los poetas: Mimnermo, Arquíloco, Semónides, Alcman, Estesícoro, Íbico, Simónides, Safo (de

<sup>72</sup> “¿Y qué —pregunté yo— podría decirse acerca de esto? ¿Que no hay en sus almas algo que les impulsa a beber y algo que los retiene, esto último diferente y más poderoso que aquello? ... No sin razón, pues —dije—, juzgaremos que son dos cosas diferentes la una de la otra, llamando, a aquello con que razona, lo racional (*λογιστικόν*) del alma, y a aquello con que desea y siente hambre y sed y queda perturbada por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible (*επιθυμητικόν*), bien avenido con ciertos hallazgos y placeres ¿Y será algo distinto de esta última o un modo de ella, de suerte que en el alma no resulten tres especies, sino sólo dos, la racional (*λογιστικόν*) y la concupiscible (*επιθυμητικόν*)? ¿O bien, así como en la ciudad eran tres tipos de linajes que la mantenían, el traficante, el auxiliar y el deliberante, así habrá también un tercero en el alma, el irascible (*θυμοειδής*), *auxiliar por naturaleza del racional*, cuando no se pervierta por una mala crianza? ...” Platón, *La República*, 439c-441a.

<sup>73</sup> B. Snell, *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Acantilado, Barcelona, 2007.

cuya obra el propio Urbina ha realizado una espléndida traducción),<sup>74</sup> Alceo, Anacreonte...<sup>75</sup> Si los poetas han desplegado la afectividad en sus manifestaciones más genuinas, los presocráticos fueron reacios a su tratamiento. Esa investigación fue clausurada por Platón con la expulsión de los poetas, que eran incompatibles con el nuevo programa epistemológico de las Ideas.<sup>76</sup>

Una larga tradición filosófica platónica y estoica ha mantenido a raya a los afectos. Podrá parecer extraño que hayan sido un racionalista, Descartes, y un sefardí descendiente de hispanos, Baruch Spinoza,<sup>77</sup> quienes hayan devuelto los afectos a la ciudad. Esto no es algo casual. Los conversos hispanos habían asimilado los predicados espiritualistas a predicados corpóreos, una tradición que conduce a Descartes y Spinoza. Antonio Gómez Pereira (*Antoniana Margarita*, 1554) es un adelantado de la tesis cartesiana del *animal máquina*; Juan Huarte de San Juan (*Examen de ingenios para las ciencias*, 1575) trata las categorías afectivas a partir de combinaciones humorales en la tradición galénica. Citaré, como muestra, a nuestro humanista Alonso López Pinciano, *Philosophía antigua poética*:

Esto se entenderá mejor, si digo los soldados con que cada una de las potencias o escuadras milita, los cuales son dichos afectos y passiones, como antes fue dicho; de los cuales digo así, según el orden de su generación: son los primeros amor y odio, y luego deseo, huida, esperanza y desesperación, temor, osadía y ira; y más el gozo y la tristeza, las cuales acompañan a las demás pasiones todas. Las primeras cuatro (que son amor y odio, deseo y fuga) son soldados de la concupiscible y las otras cinco (esperanza, desesperación, temor y osadía y ira) pertenecen a la irascible; y el gozo y la tristeza, a la una y a la otra. Todas tienen su contrario, excepto la ira. (*Philosophía antigua poética*, 54-56).

En el contexto del jesuitismo espiritual —no se olvide que Descartes estudió en un colegio jesuita y fue provocado para hablar de las pasiones por una mujer, la princesa Elisabeth de Bohemia— y del racionalismo incipiente, que dignifican la experiencia y la expresión de las pasiones, éstas se desprenden de la distinción *ethos-pathos* característica de la retórica clásica y se empezarán a considerar como expresiones legítimas del alma / *Leib* conectadas fisiológicamente con el cuerpo / *Körper*.

Aun así, los filósofos se han preocupado más del conocimiento y del análisis de las ciencias que de los afectos, reducidos a desempeñar el papel de un subapartado menor de la ética y ahí se pueden esconder en los grandes temas de los derechos humanos, por ejemplo. Ahora bien, no cabe duda de que uno de los desarrollos que pide la filosofía hoy es el de la cuestión de los afectos, dejados tantas veces «a la buena de dios» en manos del arte, de la literatura, del teatro... o, en nuestro tiempo, del cine y de las series televisivas.

Recordemos que Descartes en *Las pasiones del alma* y Spinoza en la parte IV de su *Ética* desarrollaron una teoría de los afectos que han quedado casi como piezas únicas de coleccionista.<sup>78</sup> Ahora bien, la llevaron a cabo desde una dimensión univocista que el barroco

<sup>74</sup> *Safo y sus discípulas. Poemas*, edición de R. Sánchez Ortiz de Urbina, ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2009.

<sup>75</sup> Todos estos poetas se encuentran traducidos por Juan Ferraté en la antología *Líricos griegos arcaicos*.

<sup>76</sup> E. A. Havelock, *Prefacio a Platón*, Visor, Madrid, 1994.

<sup>77</sup> Cf. A. Hidalgo Tuñón, "La filosofía de los sentimientos", *Cuadernos de crítica e investigación*, nº 11/12, Facultad de Bellas Artes, Universidad de Barcelona, 1988, págs. 53-81.

<sup>78</sup> Afortunadamente, un grupo de profesores vinculados a las universidades de Salamanca y Oporto están trabajando sobre las pasiones en un proyecto de gran altura. Véase José Luis Fuertes, Ángel Poncela, David Jiménez et al. (org.), *La teoría de las pasiones y la Escuela de Salamanca. Edad Media y Edad Moderna*,

trató de una manera muy singular. En la música, por ejemplo, se establecieron correlaciones entre los sonidos y los sentimientos.<sup>79</sup> Una tradición que procedía de las *Institutionis oratoriae* de Marco Fabio Quintiliano. El gran retórico amplía la teoría de la catarsis basada en los afectos primarios de la compasión y el miedo, y contrapone el *pathos*, excitado y vehemente, al *ethos* sosegado y afectivo. En esta línea, Gioseffo Zarlino, *Institutioni harmoniche* (1558). *Dimostrazioni harmoniche* (1571) y *Supplimenti musicali* (1588) establece unas reglas que se convierten en el paradigma europeo de la composición polifónica: *intervallare*, propio de los parlamentos de los dioses y héroes de la tragedia griega, vigor y virilidad; *ristreto* o *contrrato*, adecuado para expresar el desfallecimiento y la sumisión (por ejemplo, el lamento de Dido de la *Eneida*); *quieto*, adecuado para expresar afectos tranquilos y mesurados, etc.

Uno de los explícitos propósitos principales de la música (barroca) era despertar las pasiones o afectos, que se concebían como estados racionalizados que podían ser generados y estimulados por los sonidos. Giulio Caccini (1550-1618), de la *Camerata florentina*, Antonio Lucio Vivaldi (1678-1741) o Johann Sebastian Bach (1685-1750) consideran que las escalas mayores y tempos alegres transmiten alegría y las escalas menores y lentas expresan tristeza y las disonancias evocan miedo o pánico. El *stacatto* [la nota se acorta] representa las alegrías; el *legato* [ligadura] representa la tristeza.

El jesuita Athanasius Kircher (1601-1680) defiende en *Musurgia universalis sive ars magna consoni et dissoni*, 1650 que la teoría de los afectos es la Retórica de la nueva música. Hay conexión rigurosa entre los estados anímicos y la armonía. *La Musurgia* explora detalladamente las características de los distintos temperamentos y las particularidades con las que diferentes hombres y animales expresan sus afectos o pasiones. Etc. Este programa concluirá con la correspondencia entre las tonalidades y las pasiones. (En el cuadro IX ofrezco algunos ejemplos a partir de tres manuales muy seguidos en su tiempo).

53

NOVIEMBRE  
2014

	<b>Marc Antoine Charpentier</b> <i>Règles essentielles de la composition</i> , 1670	<b>Johann Mattheson</b> <i>Das neu-eröffnete Orchestre</i> , 1713	<b>Jean Philippe Rameau</b> <i>Traité de l'harmonie</i> , 1722
<b>Do mayor</b>	Alegría, espíritu guerrero	Cólera, enfado, impertinencia	Viveza, regocijo
<b>do menor</b>	Depresión, tristeza	Dulzura desbordante	Ternura, lamentación, tristeza
<b>Re mayor</b>	Gozo, enfado, beligerancia	Terquedad, agudeza, escándalo	Viveza, regocijo
<b>re menor</b>	Solemnidad, devoción (religiosa)	Calma, religiosidad, grandilocuencia, alegría refinada	Dulzura, tristeza
<b>Sol mayor</b>	Dulzura, jovialidad	Insinuación, persuasión, brillantez, alegría.	Canciones tiernas y alegres
<b>sol menor</b>	Severidad magnificante	Gracia, complacencia, nostalgia moderada, alegría, ternura	Ternura, dulzura
<b>Si b mayor</b>	Magnificencia, jovialidad	Diversión, alarde	Tormentoso, rabioso
<b>si b menor</b>	Depresión, terrible	Extroversión	Canciones tristes
...	...	...	...

**Cuadro IX. Tonalidades y pasiones**

Instituto teológico "San Pedro Alcántara", Cáceres, 2013; y de los mismos coordinadores *La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes. De la Filosofía Antigua al Humanismo Escolástico Ibérico. Textos y estudios de Filosofía Medieval*, 6. Edicoes Húmus, Oporto, 2013, volumen en el que me honro participar con el artículo "La modernidad de Francisco Suárez", págs 267-292.

<sup>79</sup> Véase el excelente trabajo de Lucía Díaz Marroquín, *La retórica de los afectos*, Reichenberger, Zaragoza, 2008.

En la misma teoría de los afectos el univocismo comporta algunas insuficiencias. Los dos grandes afectos de Spinoza, la *firmeza* (el deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser) y la *generosidad* (el deseo por el que cada uno se esfuerza en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante amistad) chocan inevitablemente con lo que podemos llamar el «síndrome de Bruto», capaz de asesinar a quien solo le ha hecho generosamente el bien, o «síndrome de Acteón», que "crió tantos perros que lo vinieron a comer" según Ovidio en *Las metamorfosis*. Es la figura del adagio latino *Ale luporum catulos* o del refrán castellano *Cría el cuervo, sacarte ha el ojo*.<sup>80</sup>

¿Habría que considerar, por contra, que las teorías de los afectos de Descartes y de Spinoza son naturalistas? Después de la tesis de Antonio Damasio pudiera parecer que sí, porque los considera en su cara unívoca: tal afecto, tal conexión neuronal. Veamos. Damasio, en primer lugar, no contempla el lugar de las afecciones; en vez de sentimientos, Damasio habla de *emociones*, vinculadas al cuerpo, que regulan la praxis vital; serían reacciones simples que aseguran mediante respuestas químicas, el estado emocional que ajusta el medio interior del organismo a circunstancias exteriores de la acción, con el objetivo de preservar la vida y el propio organismo. Hay *emociones primarias*: miedo, ira, asco, sorpresa, tristeza, felicidad...y *emociones sociales*: simpatía, turbación, vergüenza, culpabilidad, orgullo, celos, envidia, gratitud, admiración, indignación, desdén... Y, en fin, los *sentimientos* quedarían vinculados a la mente como patrones neuronales reflexivos o representaciones mentales de las emociones. El sujeto cartografía los estados corporales. El sentimiento está tanto en el estado concreto que provoca el mapa, como en el mapa mismo. Así los *sentimientos*: Dolor, placer...

En la fenomenología no estándar, los estratos están configurados de manera diferente. Las *afecciones originarias* son la primeras modulaciones de la fuerza esquemática y de ahí la importancia fundamental de la fantasía en el nivel originario, en el que se hacen los sentidos y afloran las subjetividades. Los *sentimientos* son transposiciones de afecciones originarias; y los afectos, trasposición de los sentimientos. La fenomenología no estándar, entendemos, tiene por delante un programa amplísimo para romper el univocismo de Husserl en la teoría de los afectos.

META- SHOAH

Pero además podrá explicarse de forma novedosa, esa conducta / comportamiento / praxis de la barbarie del siglo XX que constituyó la Shoah y que aún no se ha podido digerir de ninguna de las maneras aunque se busquen explicaciones desde todos los puntos de vista posibles: la teología; la manifestación del «alma alemana»; la modernidad; el totalitarismo político; el nihilismo; la condición judía; el descoyuntamiento sádico de la sociedad; la *nuda vida*; etc.<sup>81</sup> La fenomenología no estándar abre un territorio más amplio común a toda la

<sup>80</sup> Juan del Mal Lara, *La filosofía vulgar*, Cátedra, Madrid, pág. 1278 ss.

<sup>81</sup> Un estudio general en A. Serrano de Haro, "La filosofía ante el Holocausto: orientaciones categoriales y bibliográficas", *Vigencia y singularidad de Auschwitz*, Anthropos, Barcelona, nº 203, 2004, págs. 95-109. Estudios más específicos: Zygmunt Baumann en *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Barcelona, 1997; Emmanuel Lévinas, "Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo", en M. Beltrán, J. M. Mardones y R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Riopiedras, Barcelona, 1998; G. Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998; George Steiner, *Pasión intacta*, Siruela, Madrid, 2001; Claude Lanzmann, *Shoah*, Arena libros, Madrid, 2003; Christiane Stallaert, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona,

condición humana del conjunto de grupos humanos, de comunidades, de países o de coaliciones estales de los hombres. Y ahí, en la afectividad originaria de las kinestesis de fantasía, en la concreción oscura y descentrada, en esa *phantasia* en la que aún no se han incorporado principios de identidad, muy débil intencionalmente, anidan no solo los materiales que alimentan la firmeza y la generosidad, sino los materiales que nutren el «huevo de la serpiente»...

Ahora se podrá entender mejor la referencia a esa formulación anterior de Levinas, de encontrar un mundo (una topología, decimos nosotros) que desraíce todo el lenguaje de la guerra y, más allá, las raíces del odio, que es la raíz del mal, como enseña Spinoza. Y por eso no se puede bajar la guardia, se requiere mucha energía para evitar el que salga a flote la barbarie.

Es éste otro de los retos magníficos al que nos invita la filosofía de Urbina, tras un marxismo en todas sus variaciones socialistas, comunistas, anarquistas... que no fue capaz de cultivar los afectos, sometidos todos ellos a la voluntad de poder. «Primero el poder; luego, ya se verá». La vida de los afectos en el marxismo tradicional, de Lenin a Althusser (y entre nosotros, Gustavo Bueno; es bien sintomático ¡por sorprendente! que la ejemplificación de mayor enjundia de *Ensayos materialistas*, sea la tesis de Vidal Peña sobre Spinoza, y que pase de soslayo por la teoría de los afectos), habían quedado arrojada al saco de la *ideología*. Parece que se ignora que la fuerza del poder ha pasado de las herramientas clásicas al control de los afectos bajo la propaganda, etc.<sup>82</sup> El giro que ha dado el postestructuralismo a esta cuestión, desde el puro poder al poder de los afectos (Foucault, Deleuze, Lyotard...) es de una riqueza extraordinaria que rompe con la rigidez eidética (cientificista) anterior. Hay que alegrarse también, en consecuencia, de que entre las dimensiones dinámicas de Urbina se encuentre el *thymos* y que se despliegue el mundo de los afectos más allá de la teoría de las ideologías..., de aquella brutal dicotomía entre burgués / comunista y que dejaba el mundo de los afectos, primero, a Corín Tellado y, luego, a Tele5.

### **III Meditación: morfologismo filosófico**

*Se concluye este artículo con una tercera y mínima meditación sobre la ontología liberada del univocismo del ego trascendental. Y se hace una propuesta de cambio del término materialismo ontológico, constituido desde el escotismo que corta ontológicamente materia y forma— por el de*

2006; B. A. Kaplan, *Unwanted beauty: aesthetic pleasure in Holocaust representation*, University of Illinois Press, Illinois. 2007 y un etcétera inabarcable.

<sup>82</sup> En la serie televisiva *Mad men* se muestra cómo se gestó la propaganda y el control de los afectos en los años sesenta del pasado siglo, tras la segunda guerra mundial, por personas como el protagonista, un hombre sin formación académica pero que ha vivido una vida muy intensa y que es capaz de encauzar las emociones, los sentimientos y los afectos por la vía de la publicidad. Para que ésta actúe eficazmente es conveniente que el receptor o destinatario no haya formado su subjetividad y que las emociones del emisor se transmitan directamente a las emociones del receptor. La izquierda académica, que ha estudiado todos estos recursos de la afectividad a través de los medios audiovisuales, ha empezado ya a sacar sus beneficios en el movimiento sociopolítico que se autodenomina *Podemos*, imitando otro *Podemos* que también alcanzó el poder por medio de estos recursos de las redes sociales, en las que cualquiera puede expresar más sus emociones y sentimientos que su teoría crítica. En *Podemos* se saben utilizar los afectos de manera ajustada a la tecnología que los sustenta; sin embargo, es un movimiento cuyos dirigentes principales carecen hasta ahora (finales de 2014) de la más mínima experiencia político-administrativa; no han tenido que realizar sus presupuestos ni siquiera en el pueblo más pequeño de España. Y, sin embargo, han conseguido a través de las redes sociales, la TV, etc., en programas con un alto contenido de «emocionalidad», un gran apoyo de la población.

morfologismo filosófico. Morphé *acoge a la materia y a la forma como dos caras imposibles de separar.*

Este marco dinámico —cualidad, espacio, tiempo, logos y acción/pasión — que enmarca la matriz fenomenológica, configurado en el exterior de los sistemas categoriales aristotélico o kantiano, y desarrollado por Urbina en *Estromatología*, puede considerarse como un método de apertura a una nueva ontología que desborda el univocismo de Husserl, heredado del cartesianismo y del kantismo.<sup>83</sup> Me atrevería a considerar la obra de Urbina como resolución del viejo problema de los *universales*:

Si bien se mantiene el univocismo en el nivel inferior del mundo cotidiano regido por los métodos científicos clásicos (galileano-newtonianos) deductivos y experimentales, y en el que se producen las síntesis de identidad, se abren las puertas a la ontología analogista del nivel intermedio, en el que pueden ensayarse todas las semejanzas, oposiciones y aporías posibles por medio de la topología y los sistemas no-Lineales. Pero no se hurtan tampoco las filosofías equivocadas, allí donde se con-forman el sentido y la significación, síntesis sin identidad, el nivel superior en el que nos reconocemos como humanos, en paralelo a la mecánica cuántica de Feynman.

Tal parece ser la propuesta de la filosofía no estándar de Urbina: una matriz fenomenológica que da paso a una ontología plural, haciéndose continuamente (*in fieri*) en los distintos niveles y enmarcada en las cuatro dimensiones de la temporalidad, la espacialidad, la significatividad y las pasiones. Repasaré brevemente algunos aspectos de una ontología que abandona el ego trascendental:

#### ONTOLOGIA PLURAL

Esta ontología plural, ni regida ni sometida al ego trascendental, tritura las regiones o géneros o lienzos de materialidad de la ontología del cristianismo y de la modernidad: una ontología univocista de cuño escotista que separa materia y forma (al socaire de problemas teológicos como el del «cuerpo yacente de Cristo») y pone en correspondencia perfecta y casi término a término las formas consideradas por el intelecto con las formas existentes en la realidad (ideas claras y distintas); una ontología que distingue la *potentia Dei absoluta* de la *potentia Dei ordinata*, ontología reformulada por Pedro de Fonseca y Francisco Suárez en una *metaphysica generalis*, referida al *ens commune*, y una *metaphysica specialis*, referida al *summum ens*, es decir, a Dios, que aún Pierre Aubenque utiliza para explicar a Aristóteles.<sup>84</sup> De manera que, como hace Gustavo Bueno, puede meterse indiscriminadamente toda la experiencia fenomenológica de los niveles, tan rica y tan determinante en la vida de los seres humanos, o bien en el segundo género de materialidad o, en caso de no saber qué hacerse con estos o aquellos fenómenos, en la materialidad trascendental, que no sería, en el mejor de los casos, sino la materia indeterminada de la *scala naturae*, y no un envoltorio, como suelen considerar sus seguidores; más bien habría de compararse a una especie de sustancia plomífera o quizá una escultura, la estatua del pescador beocio Glauco a la que se refiere Platón en la *República* (611d), y a la que se van adhiriendo toda clase de sustancias —

<sup>83</sup> Resumen así esa polémica continua entre el Husserl exotérico del ego trascendental y la ciencia, y el Husserl esotérico que se reconoce en la *Lebenswelt* pre-científica, en lo que nos hace humanos, en definitiva. Véase el clarificador artículo ya citado de A. Hidalgo, "¿Nueva fenomenología o refundación de la fenomenología? Una presentación materialista".

<sup>84</sup> Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1991, págs. 269-270.

conchas, algas y piedrecillas— y, podríamos añadir nosotros, cualesquiera otras sin determinar procedentes de los más remotos lugares de los océanos.

#### CONEXIONES ENTRE LOS NIVELES

La gran dificultad de una ontología así estructurada tiene que ver con la conexión entre los distintos niveles fenomenológicos. Los conceptos filosóficos de *transposibilidad* y *transoperación* están muy lejos de ser aceptados si no es como consecuencia de haber tomado la decisión de hacerse fenomenólogo no estándar.<sup>85</sup> Esta dificultad me ha animado a incorporar el concepto de *proyección topológica* como analogado, tomando como punto de partida el propio concepto de *estromatología*, que remite a un concepto de cuño topológico. Los *estrómata*, los sedimentos, están muy cercanos a la estructura foliátil y hojaldrada, ahogada; los estromatolitos, dice Urbina, son rocas de contextura hojaldrada (págs. 13, 242, 376), una estructura topológica introducida por Riemann, *la superficie de Riemann*. Esta superficie toma un sentido afín al de *repliegue de Balfour*, que elimina las hipótesis de la sopa primordial... Entonces, los conceptos de *transpasabilidad* y *transoperación*, así como los de *epokhê*, que dura un instante, o *hipérbasis*, que se da de golpe, repentinamente, pueden ser matizados desde el concepto de *proyección topológica* y nos permite explicar las sucesivas transformaciones que se producen desde la estructura *n*-dimensional del mundo en el que vivimos a la estructura *uni*-dimensional del habla y de los signos escriturales, a través de la *tri* (o *tetra*, si incorporamos el tiempo)-dimensionalidad de los cuerpos y de la bi-dimensionalidad del soporte, papiro o libro. La escritura, siguiendo el precioso análisis de Freud en *Moisés y la religión monoteísta*,<sup>86</sup> podríamos decir que es una proyección de la pirámide para poder ser transportada por el desierto.<sup>87</sup> El proceso que va de la vivencia a la percepción lo hemos interpretado por medio de sucesivas proyecciones desde las coordenadas *tri* o *tetra*-dimensionales o mundo de las vivencias, a las coordenadas *bi*-dimensionales de la percepción y a las coordenadas *uni*-dimensionales del lenguaje. La vivencia se da siempre envuelta en una variedad *n*-dimensional.

57

NOVIEMBRE  
2014

Así queda explicado, creemos, de manera más inteligible, el concepto tan difícil de *intuición*: no es la intuición de la percepción sensible, sino la intuición de la propia vivencia con sus dimensiones adicionales: gestuales, lingüísticas...

#### TEOREMA DE LIMITACION SEMANTICA Y DE LAS FIGURAS DE CONCIENCIA

En esa infinitud de sentidos del nivel superior de la matriz fenomenológica, la topología realiza una drástica selección, tal como señalamos anteriormente. La conexión entre los actantes en el espacio topológico nos ha permitido, además, encontrar las cuatro formas de

<sup>85</sup> El propio Urbina comprende que una cosa es ser fenomenólogo, perteneciente a esta clase de filósofos, y otra la experiencia estética abierta a cualquiera que se entrene en la experiencia artística. "La oscuridad de la experiencia estética", *Eikasía*, nº 47, 2013, pág. 27.

<sup>86</sup> Sigmund Freud, *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Alianza, Madrid, 1970.

<sup>87</sup> No sería la pirámide, como supondría Derrida, lo único que no podría ser sometido a la deconstrucción, excepto por metáfora, sino el espacio *n*-dimensional de las variedades topológicas. Cf. Jacques Derrida, "El pozo y la pirámide", *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989. También, Peter Sloterdijk, *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

conciencia originarias: dos elíptico-instrumentales: vencedor / vencido; rebelde / sumiso; y otras dos hiperbólico-corporales, excluyente / excluido y protector / protegido.<sup>88</sup>

#### CORRECCION DE LA *EPHOKE* Y DE LAS *HIPERBASIS*

La semántica topológica, que anuda tiempo-espacio-sentido-afecto, incorpora un corrector desde la ciencia al proyecto fenomenológico en el inicio de la anátesis fenomenológica. Si se parte de la *scala naturae*, la *epokhê* ni puede ignorar las ciencias ni puede anularlas. Por eso hemos defendido, pongamos por caso, que todo cambio —por ejemplo, la paz por la guerra de Lévinas— ha de ser compatible con la topología que la haría posible.<sup>89</sup> Urbina defiende esta tesis continuamente: En ningún caso se pueden anular los resultados de la ciencia (pág. 457); hay que denunciar la deriva anticientífica de la fenomenología (pág. 458); ésta ha de intercambiar sus hallazgos con las ciencias (pág. 459); ha de eliminarse esa separación entre ciencia y filosofía... Y, además, advierte del peligro de la fenomenología descontrolada: «*Pero ahí la fenomenología deja de serlo; se hace simplemente especulativa*» (pág. 374). Por mi parte, añadiría algo más: que el resultado de la reducción fenomenológica ha de ser compatible con la ciencia. Compatible no quiere decir que la ciencia (la neurobiología, por ejemplo) sea la filosofía primera y, a la postre, haga inútil la filosofía (las tesis de Patricia Church y los neurobiólogos norteamericanos);<sup>90</sup> tampoco que la fenomenología haya de reinterpretarse según los resultados de la ciencia, pues hay que ser al mismo tiempo muy cauto con la ciencia (y sobre todo con los fraudes de los científicos «desesperados» por encontrar una primicia que los haga premios nobeles, etc.). La mecánica cuántica que a Urbina le sirve de punto de analogía (Marc Richir era físico cuántico), ha dado y da lugar a no menos especulaciones que la fenomenología. La propia mecánica cuántica, además del debate interno entre *causalistas* y *a-causalistas*, también ha dado lugar a planteamientos que rayan, y aun atraviesan, lo esotérico, lo religioso, etc.<sup>91</sup>

58

#### MORFOLOGIA

NOVIEMBRE  
2014

¿Cómo corregir ese «golpe» de la hipérbasis? Mi criterio es que solo puede ser corregido adecuadamente al contrastarlo con las formas en el sentido de *morfologías*, de las morfologías que permite el sistema (no puede apelar a marcianos verdes con antenas, dicho en metáfora tópica). *Morfología* mira a la vez hacia la ciencia de las formas (la disciplina que formalizó D'Arcy Thompson, *On growth and Form*, 1961), que ya es materia, y a la Idea filosófica aristotélica de Forma como especie. La Idea filosófico-científica de Forma — *εἶδος/eidos*, *Ἰδέα/idea*, *μορφή/morphé*— evoca simultáneamente «ver» y «saber», y

<sup>88</sup> F. M. Pérez Herranz, "Un modelo topológico para la conciencia: las cuatro formas originarias de conciencia", *Eikasía*, n° 43, 2012, págs. 175-204

<sup>89</sup> F. M. Pérez Herranz, "El (inmarcesible) árbol del bien y del mal: entre el *atractor maligno* y el *prójimo*" en F. M. Pérez Herranz (ed.), *La cólera de Occidente. Perspectivas filosóficas sobre la guerra y la paz*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013, págs. 23-60.

<sup>90</sup> Paul y Patricia Smith Churchland consideran que el alma/estados mentales es/son un/unos suceso/s o proceso/s del sistema nervioso central. La psicología popular ha de ser reemplazada por la neurociencia: El lenguaje fiscalista y el lenguaje ordinario son incompatibles; el lenguaje intensional es estéril; eliminación de la psicología del sentido común; la neurociencia (perspectiva molecular) como sustituto de la psicología, incluidas las ciencias de la conducta (perspectiva molar)... Cfr. Patricia S. Churchland, *Toward a Unified Science of the Mind / Brain*, 1986; "Neurosemántica: sobre mapas mentales y la representación del mundo" en *Ciencia y Sociedad*, Fundación Santander Central Hispano, Madrid, 2000.

<sup>91</sup> Véase como muestra los textos de relativo éxito en su día: Gary Zukar, *La danza de los maestros*, Argos Vergara, Barcelona, 1981. Fritjof Capra, *El tao de la física*, Luis Cárcamo, Madrid, 1984.



pertenece a aquella espléndida constelación semántica de conceptos que articularon el original discurso de los antiguos griegos, junto a otros entre los que destacan por su capacidad de expresión, *lógos*, *aletheia* o *arxé*... La gramática comparada ha descubierto la raíz indoeuropea de *morphé*, que designa nociones vinculadas a la visión y el conocimiento. El vocablo de partida *wid/weid* da, a la vez, \*Fidein, que se vierte al griego y al latín como «ver» y \*Feidévai, que se vierte como «saber»; en sánscrito se confirma: *veda* significa saber; *vidvam*, el vidente; y *vidura*, el héroe que ve y que sabe.<sup>92</sup> Si *morphé* / *forma* procede de ese vínculo con la escala humana de la percepción, no es sorprendente que en Aristóteles reciba el fundamento en la teoría de la sustancia, pues las sustancias aristotélicas son, en general, las cosas perceptibles. «Los objetos de tamaño medio —afirma el helenista Barnes— constituyen el mobiliario primario del mundo de Aristóteles».<sup>93</sup> *Morphé*, que es palabra simétrica a *fenómeno*, a *phainomenon*, de aparecer, lo que aparece, lo que se manifiesta, remite a la raíz *phós*, luz; pero no se agota en aquello que parece, apunta también a lo que se oculta, a lo que no aparece nunca: *aparencia* y *aparecencia*. El fenómeno puede quedar explícito por retracción, al encogerse y entrar en el interior de otro, como el caracol que retrae los cuernos y entra en su caparazón.

#### SUJETO CORPÓREO-MORFOLOGICO

Ahora bien, esa morfología, conceptualizada como especie, ha de dar paso al sujeto corpóreo individualizado como límite de la matriz fenomenológica. En el complejo conflicto de las conexiones entre ética y moral, las normas éticas que afectan al cuerpo humano individualizado serán siempre privilegiadas por encima de las normas morales que afectan a los grupos o comunidades. De manera que la matriz fenomenológica ha de trazar sus límites en el cuerpo humano individualizado (que desborda la mera racionalidad e incorpora los afectos, el sufrimiento, la desolación...); pero no puede ignorar las verdades científicas como identidades, verdades locales que no pueden nunca totalizar la serie eidética.

59

NOVIEMBRE  
2014

#### *Final*

Y para concluir estas meditaciones, tengo que abandonar la tonalidad del espacio-tiempo y de la significación y reanudar la tonalidad de los afectos, del goce, de la alegría spinozistas, que produce leer un libro como el de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Un libro que nos muestra la regla y el camino para continuar la segunda revolución filosófica de Husserl, quien, como a un nuevo Moisés, le fue imposible acceder a la tierra prometida y hubo de conformarse con quedarse a sus puertas, quizá por haberse acogido al ego trascendental sin convicción. Después de muchos roturadores de esas tierras pedregosas, van apareciendo huertas, cármenes, jardines..., a los que ahora se añade una herramienta —la *estromatología*— que, sin duda, permitirá roturar nuevas tierras para sembrar toda clase de árboles frutales. Esperamos que pronto Urbina nos muestre partes del jardín que está sembrando, cultivando y cosechando.

<sup>92</sup> A. Motte *et alii* (ed.), *Philosophie de la Forme. Eidos, idea, morphè dans la philosophie grecque. Des origines à Aristote*, Éditions Peeters, Louvain-La-Neuve, 2003.

<sup>93</sup> J. Barnes, *Aristóteles*, Cátedra, Madrid, 1982, pág. 80.

