

# Influencia del materialismo filosófico de Gustavo Bueno sobre la estromatología de Urbina: un contraste entre ambos sistemas filosóficos

**Silverio Sánchez Corredera.** Doctor en Filosofía, Universidad de Oviedo (España)

Recibido 21/12/2024

## Resumen

Gustavo Bueno es uno de los filósofos más destacados del siglo XX en el panorama internacional y, en España, muchos le consideran como el filósofo español más importante, junto con Ortega y Gasset.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina es uno de los más destacados discípulos de Gustavo Bueno y ha llevado a cabo en las últimas décadas el desarrollo de un sistema que, además de entroncar con el de su maestro, compite con él, hasta el punto de que cabe entender que le ha superado, en el sentido de haber sido capaz de abrir una nueva ruta muy prometedora.

El presente artículo trata de esclarecer algunos puntos importantes de conexión entre ambos, a la vez que muestra cómo la estromatología de Urbina ha ido sosteniendo una progresiva distancia con el materialismo filosófico de su maestro.

**Palabras clave:** Gustavo Bueno, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, materialismo filosófico, estromatología, gnoseología, fenomenología.

## Abstract

### Influence of Gustavo Bueno's philosophical materialism on Urbina's stromatology: a contrast between both philosophical systems

Gustavo Bueno is one of the most prominent philosophers of the 20th century on the international scene. In Spain, many consider him the most important Spanish philosopher, along with Ortega y Gasset.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina is a disciple of Gustavo Bueno, one of the most prominent. And in recent decades he has developed a new system that is in tune with his master but also competes with him. In this way, it is possible to understand that the disciple could have surpassed his master, because he has been able to open a very fertile new path.

This article attempts to clarify some important points of connection between both of them.

And, at the same time, it shows that Urbina's stromatology has been opening a progressive distance with the philosophical materialism of his master.

**Key words:** Gustavo Bueno, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Philosophical Materialism, Stromatology, Gnoseology, Phenomenology.



# Influencia del materialismo filosófico de Gustavo Bueno sobre la estromatología de Urbina: un contraste entre ambos sistemas filosóficos

**Silverio Sánchez Corredera.** Doctor en Filosofía, Universidad de Oviedo (España)

Recibido 21/12/2024

## § 1. La expansión del materialismo filosófico

El materialismo filosófico (MF) es un sistema filosófico construido entre 1970 y 2016 por Gustavo Bueno Martínez (1924-2016), uno de los principales filósofos del siglo XX. Y en la medida en que en torno a ese sistema el maestro logró constituir una escuela y, debido a sus múltiples aplicaciones y a su expansión efectiva, el materialismo filosófico contiene ya diversas ramificaciones fruto de su potencial filosófico. El mapa que hoy se puede recorrer de esta expansión nos presenta distintos círculos de desarrollo donde se entrelazan y a la vez se separan diferentes trabajos ya sea más en clave de ortodoxia —o fidelidad estrecha a los textos del maestro— o con algún perfil de heterodoxia, por la pendiente de las matizaciones o implementaciones, de ciertas correcciones o del simple hecho de abrir nuevas vías de análisis<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Algunos ejemplos de discípulos que desarrollan el materialismo filosófico son: David Alvargonzález, de quien sería esclarecedor leer para los propósitos de este artículo: *La idea de sistema* (2022) y *La filosofía de Gustavo Bueno. Comentarios críticos* (2024); Alberto Hidalgo, con múltiples artículos a lo largo de su trayectoria y recientemente publicados en *El zócalo de la realidad. La filosofía analógica de Gustavo Bueno*, vols. 1 y 2 (2024); Pablo Huerga, de quien cabe destacar, relacionado con el presente artículo: *La ventana indiscreta. Una poética materialista del cine* (2015), *Welcome to the machine. Música y ruido* (2021), y *La ciencia en la encrucijada* (1999). De Javier Pérez Jara hay que mencionar especialmente: «El Ego trascendental como Ego lógico en el materialismo filosófico» (2008). Pelayo Pérez representa uno de esos discípulos que partiendo de Gustavo Bueno, se irá aproximando a las propuestas tanto de Richir como de Urbina. Véase su: «Bueno versus Richir. Vías de la fenomenología» (2023), donde explora las convergencias y divergencias del filósofo español y el belga, a través de la obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Hay una larga lista de contribuciones en el entorno de Gustavo Bueno visibles sobre todo en La Fundación Gustavo Bueno, *El Catoblepas*, *El Basilisco* y la editorial Pentalfa. Y, de igual modo, empieza a haber una serie de autores, como Luis Álvarez Falcón, Fernando Miguel Pérez Herranz, Pablo Posada Varela, Umberto Umbelino, Sacha Carlson, Alberto Hidalgo y yo mismo, entre otros, que mostramos interés por la estromatología de Urbina.

Pero la influencia de este sistema ha ido más allá de su propia propagación. Dos sistemas filosóficos nuevos —al menos— han confluído, en sus orígenes, con la filosofía de Gustavo Bueno. Nos referimos al «morfologismo filosófico» de Fernando Miguel Pérez Herranz (1950)<sup>2</sup> y a la *estromatología* de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (1930).

## § 2. El anclaje plural de la estromatología de Urbina

En el presente artículo vamos a centrarnos en esclarecer algunas de las principales diferencias que se fueron desarrollando desde inicios del presente siglo entre la filosofía fenomenológica estromatológica (FFE) de Sánchez Ortiz de Urbina y el materialismo filosófico de Gustavo Bueno<sup>3</sup>.

El estudio de estas diferencias parte de una primera constatación, en tanto filosofía la FFE se ubica en el *materialismo* (en el sentido del materialismo filosófico), y en «La identidad del arte» (2021) Urbina llega a establecer que «el materialismo filosófico (en conjunto) se amplía como materialismo fenomenológico». Y en cuanto filosofía contemporánea se reconoce en la *corriente fenomenológica* (en la senda de ciertas contribuciones nucleares de Husserl); y en cuanto fenomenología sigue la ruta de la *fenomenología renovada* de Marc Richir (1943-2015). Pero definitivamente se constituye como filosofía estromatológica y este es su rasgo distintivo definitivo.

A pesar de ser heredera de una línea concreta fenomenológica —la que desde Husserl pasa por Merleau-Ponty—, no se trata de una fenomenología estándar, y tiene poco que ver con algunas ramificaciones fenomenológicas, como pueden ser la de Michel Henry o la de Martin Heidegger. Y aunque nos las habemos con una fenomenología renovada richiriana —Richir hablará de *refonte de la phénoménologie*, en el sentido de ‘refundición’ o ‘refundación’—, la formulación renovada de la estromatología de Urbina es también crítica con el anclaje excesivamente *fenomenologista* del filósofo franco-belga.

<sup>2</sup> He reseñado algunas de las obras de Fernando Miguel Pérez Herranz, que pueden consultarse en mi página, en el apartado Autores; y también en la página de esta revista, *Eikasía*.

<sup>3</sup> He dedicado múltiples artículos tanto a Gustavo Bueno como a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, en revistas especializadas (especialmente en *El Catoblepas* y *Eikasía, Revista de Filosofía*) y en prensa, que pueden consultarse en mi página web, en el apartado de Autores, y concretamente los dedicados a GB y a RSOU.

Una vez que se ha recalcado que la FFE contiene claros componentes heredados (MF, Husserl, Richir) —que Ortiz de Urbina no cesa de resaltar—, es preciso, con la misma intensidad destacar que en muchas de sus propuestas y en su estructura general posee una sobresaliente originalidad.

La estromatología urbiniana asume la validez de la ontología especial del materialismo filosófico y de ahí que integre las materialidades primo, segundo y terciogénicas ( $M_1$ ,  $M_2$  y  $M_3$ ) en su matriz cuadrada estromatológica (2014b: caps. 9 y 20 y segunda parte). Además de referirse a los tres géneros de materialidad que es posible reconocer en la realidad, las tres columnas que constituyen el campo intencional pueden fácilmente hacerse corresponder con estos tres géneros.

De igual modo, la FFE enlaza con la filosofía de la religión del *Animal divino* (Bueno, 1996) y reconoce en ella una teoría explicativa acertada en el sentido de que representa la génesis correcta de aparición del fenómeno religioso culturalmente dado.

Lo mismo sucede con el reconocimiento que la FFE concede a la *teoría del cierre categorial* en cuanto acierta a explicar la concepción eidética de la verdad científico-filosófica.

Además, en general, la FFE reconoce que el materialismo filosófico contiene una gran cantidad de análisis y de conceptos bien configurados, en la escala eidética en que se mueve, y que, por tanto, cuando el anclaje analítico sea el eidético, la necesidad de retomar los tesoros gnoseo-epistemológicos del trabajo de Gustavo Bueno sería innegable.

### § 3. El punto de bifurcación entre el materialismo filosófico y la filosofía fenomenológica estromatológica

En suma, cabe decir que el materialismo filosófico puede considerarse como la expresión de una filosofía materialista a la altura del siglo XX, en la tradición del racionalismo eidético (científico-filosófico) procedente del *eidos* de Platón, del hilemorfismo de Aristóteles y de la historia de la ciencia desde Tales y Pitágoras hasta Newton y Einstein. Si el materialismo filosófico, decimos, representa un ejemplo de síntesis de esta tradición eidética (una tradición no exenta de recaídas en idealismos extremos y en empirismos exacerbados), la FFE es paralela a la reacción de la física

cuántica y de la teoría general de la relatividad respecto de la ciencia clásica newtoniana y hereda la crítica filosófica que en el siglo XX se propone refrenar la recaída de la eidética en puro *eidetismo*.

La eidética venía históricamente ligada al *logos*, a la razón. Ahora, este nuevo marco estromatológico incluye, junto al potencial del *Logos*, al resto de componentes que conforman originariamente la naturaleza humana y, en concreto, al *Thymos*, así como a la temporalización y a la espacialización, en el mismo proceso de la formación del Ego. Junto a la *logología*, es preciso barajar a partir de ahora (y en pie de igualdad) una *thymología*, una *cronología*, una *topología* y una *egología* (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014b: 331-446). Donde antes reinaba el *logos* científico-filosófico clásico, que se ocupó de reducir los desvaríos de los mitos y de la magia y los extravíos del saber religioso, y de reconducir los saberes técnicos como saberes científicos, una nueva racionalidad se abre paso. Racionalidad porque no se niegan sus anteriores conquistas, pero nueva, porque ahora se pone al descubierto su anclaje fenomenológico, es decir, la implantación de toda racionalidad en algo que le es previo: la intencionalidad. Se trata de una racionalidad deudora en primer término de la intencionalidad.

La realidad natural no es conocida exclusivamente ya por el complejo científico-filosófico clásico, ni es ya suficiente la simplificación epistemológica que se remite al par inseparable conformado por la relación sujeto/objeto, ni tampoco el recurso gnoseológico que modela lo real a través de la relación materia/forma da cuenta de su último trasfondo estructural. Y, en definitiva, tampoco la realidad puede ser entendida solo en términos de lenguaje, como si fuera un cuarto eje (el proposicional) donde los tres ejes del espacio gnoseológico (el sintáctico, el semántico y el pragmático) proyectarían allí formulado comprensivamente sus verdades halladas. Y no es solo que la realidad no quede bien representada de esta manera, sino que el mismo campo gnoseológico así organizado adolece de un grave problema: el modo como se entiende el tramo de los fenómenos en el eje semántico. Según la versión del materialismo filosófico, que recoge una larga tradición, el fenómeno es una mera aproximación a lo real, una apariencia que aunque aporte algún elemento válido cognoscible siempre contiene necesariamente errores, que solo son superables en el momento que llegan a sintetizarse las esencias. Desde el enfoque de la FFE subyace aquí un equívoco epistemo-gnoseológico, porque hay fenómenos que representan apareceres confusos

y errados, en efecto, pero por otra parte en un nivel más originario el conocimiento se da como fenómeno (*phenómeno*). Un *phenómeno* que se constituye como *aparencia* (como fenómeno hylético en el cuerpo: sede de cualquier forma de conocimiento) y a la vez como *aparecencia* o desvelamiento en tanto síntesis obtenida y/o percepción objetiva. Y este doble proceder del *phenómeno*, en paralelo y complementariamente, aunque no agota todo lo que puede ser conocido, sí es un proceder elemental por el que se accede directamente a la verdad del mundo. Es un proceder elemental no solo epistemológico sino fenomenológico, es decir, radical.

### 3. 1. Los tres niveles del conocimiento fenomenológico

Y este operar en profundidad del *phenómeno* se establece además en tres niveles: no sólo como síntesis de identidad objetiva —donde la epistemología clásica se halla a gusto y donde la gnoseología se coordina bien con algún tipo de ontología—; porque se establece en dos niveles más: como síntesis de identidad no objetiva e incluso como síntesis sin identidad (meramente esquemática). Y en este escalonamiento lo importante es el hecho de que el mundo no es sólo accesible a través de la percepción, de las praxis y de las operaciones con el mundo exterior, sino también a través de todas las *transoperaciones* (operaciones del cuerpo interno o *Leib*) que hacen posible las síntesis esquemáticas y las síntesis de identidad nudas (no objetivas aún).

Pero todavía hay más. Lo importante es que en el proceso de construcción de las síntesis no se va de unas supuestas síntesis perfectas (las objetivas) a otras imperfectas y a otras finales insuficientes (las esquemáticas), como el modelo eidético, en el *progressus*, tras el *regressus* cognoscitivo de la caverna platónica no ha cesado de defender —a menudo interpretado también de modo idealista—: no se va de los objetos intemporales (*eidos* de la *epistéme*) a los temporales (*pístis*) y a las meras imágenes (*eikasía*) —para mostrar la diferencia entre el saber y el no saber— sino que el proceso se da invertido y, así, se necesita construir en primer lugar las nudas síntesis (sin identidad siquiera), como verdades fenomenológicas originales, para pasar después a las nudas síntesis de identidad (sin objetividad), como posibilidad del pensar en el caos de lo *transposable*, para finalmente habérselas con la realidad práctica de los objetos (síntesis de identidad objetiva).

Y en este proceso es preciso corregir una falsa sensación, aquella que concede a la objetividad la máxima concreción de lo real (su mayor aproximación), pues la objetividad sería, al contrario, precisamente la expresión de lo más abstracto que contiene lo real, aquello que ha tenido que alejarse del contacto directo con las *concretudes* fenomenológicas, para poder ser operado en una red externalizada de sujetos que manejan objetos, bajo el trampantojo de estar envueltos en la realidad misma, en el sentido de la más concreta. Si se mira bien, no se trata de la realidad más concreta (más inmediata), sino de la más alejada de los hechos mismos y que no tienen otra opción que perder gran parte de la densidad del ser (fenoménico) dejado atrás. Así pues, lo más elaborado eidéticamente no es lo más concreto (real), sino que paradójicamente lo más real en su *concretud* es aquello que es inmune a la eidética y que se halla en contacto más directo con las síntesis primigenias. La vida cotidiana práctica se impone como necesaria, pues es un nivel obligado de la realidad animal, pero no es expresión del conocimiento de lo más originario (*definitivo*) de la realidad, pues representa su lado más abstracto, su versión más alejada del fenómeno en cuanto fenómeno.

314

Cuestión distinta es que una vez que se han instituido los tres niveles de conocimiento, podamos conceder a cada uno de ellos la contribución específica de cada nivel en la composición de la consistencia del mundo, de la coherencia de sus partes, de la validez de nuestras evaluaciones comparativas y de la estabilidad de unas síntesis dadas respecto de otras diferentes. Y a pesar de que el nivel práctico es la expresión de abstracciones que ha tenido que eliminar por el camino elementos que estorban en la práctica, como quiera que la vida humana ha de ser también necesariamente práctica, este nivel práctico resulta ser el más *concreto* posible —a pesar de su abstracción— que tenemos a mano en las operaciones prácticas.

La FFE no resta ningún potencial a la función de la percepción, de la praxis, de las técnicas, etc., pero no le da la primacía —la primacía que tendría un mundo de las ideas, de *eidos* en sí, salidos de la inteligencia de las manos o de las técnicas que operan desde el exterior—, porque es siempre una función circular y compartida. La FFE no concede primacía al exterior sobre el interior, ni sitúa el origen del conocimiento en las operaciones hacia el exterior. Por supuesto que el mundo objetivo exterior y las operaciones con ese mundo son absolutamente esenciales en la constitución de todo

conocimiento, pero necesitan para operar de *transoperaciones* que le son previas, esa es la cuestión que no puede ser obviada.

### 3. 2. Deficiencias de la filosofía de Gustavo Bueno desde la estromatología

El materialismo filosófico de G. Bueno no concede, como sabemos, especial importancia a todo este *apriorismo fenomenológico* y no emplea el tiempo en estos sondeos fenoménicos, porque prefiere reconstruir las estructuras gnoseológicas —halladas en el funcionamiento efectivo de las ciencias— entendidas como circularismo constructivista, donde ni la forma se reduce a la materia (descripcionismo), ni la materia se reduce a la forma (teoreticismo), ni materia y forma se hallan yuxtapuestas ambas hipostasiadas (adecuacionismo), sino que materia y forma se relacionan diaméricamente —ya no metaméricamente, como en los tres casos anteriores— y se conectan de modo que la forma es siempre una parte de la materia. Estructuras gnoseológicas, encauzadas en el cierre categorial, que abandonan el primer intento indagatorio planteado como *noetología*, como bien ha resaltado Alberto Hidalgo en *El zócalo de la realidad* (2024: v. intro.), precisamente porque esa noetología —más cercana a lo que podría ser el trabajo fenomenológico— es difícilmente manejable desde una gnoseología que parte de una concepción de la verdad entendida como síntesis de identidad objetiva tal como se materializa en las distintas categorías científicas. Una verdad que se amplía filosóficamente a través de sus propios recursos, pero recursos que no son precisamente los fenoménicos sino, al contrario, los afincados en la construcción de ideas y de sus *symplokés* compositibles.

Según RSOU, Gustavo Bueno es un caso ejemplar de una de las tres formas de resolver el paso desde la física newtoniana a la relativista y cuántica. Tanto Bueno como Simondon reaccionan correctamente, en este contexto de cambio de paradigma, negando el *naturalismo* de la epistemología clásica. Pero en contrapartida, ambos insisten en la vía que conduce al *eidetismo*. Recurren a la anamórfosis (Bueno) y a la transducción (Simondon) porque han de atraer lo *transposable* hacia el territorio de lo posible y en ese trance se anula la diferencia entre el nivel de las fantasías perceptivas y el de la percepción. Se trata de la vía de salida que a mediados del siglo XX llevó a cabo David Bohm en su esfuerzo por recuperar la completitud clásica o, también, la

que llevó Albert Einstein al defender las «variables ocultas» como modo de recuperar la postura clásica. Frente a este modelo seguido por Einstein-Bohm-Simondon y Bueno, encontramos la alternativa de Heisenberg cuando defiende la ortodoxia de Copenhague (frente a Schrödinger) o Niels Bohr, representante del pragmatismo, o Richir con su postura fenomenologista.

El tercer modelo para pasar del mundo newtoniano al relativista y cuántico es el que siguen Emmy Noether, con sus leyes de conservación y su nexo de invariancias, Richard Feynman, con su integral de caminos, y quienes defienden una epistemología fenomenológica del tipo que Urbina propone en *Orden oculto* (2021a: 10-12). Según esta nueva epistemología —término que en Bueno hay que traducir por *gnoseología*, porque la define a contracorriente del significado etimológico—, la función de la filosofía no sería la de partir de la verdad científica, como suelo exclusivo, sino que sería preciso reconstruir una intrincación inédita entre la aportación científica y la filosófica. En su *Tractatus logico-phenomenologicus* (2024c) dice Ortiz de Urbina que Bueno, aunque ha explicado bien la acción causal del símbolo<sup>4</sup>—que une y junta dos realidades—, no llega a distinguir bien las dos instancias de simbolización, pues la institución simbólica (la de la ciencia, en este caso) absorbería en el nivel práctico (el de la realidad objetiva) lo que se ha construido en otro nivel superior, el intermedio donde se piensa y donde se buscan «atractores» que nos saquen del caos de lo *transposable*. Para Sánchez Ortiz de Urbina hay una primera instancia de simbolización (que aún no es objetiva) y hay una segunda instancia de simbolización, la que se resuelve como praxis y objetividad. Y es en la primera instancia de simbolización donde aparece la dimensión eidética, consistente en «un conjunto privilegiado de fantasías perceptivas que pueden entrar en congruencia con una nueva dimensión eidético-matemática» (Sánchez Ortiz de Urbina, 2024c.: 22). La tendencia a borrar (o a olvidar o a preterir) la diferencia entre el nivel intermedio y el nivel básico abonará las interpretaciones *eidetistas*, que, repetimos, supone confundir la procedencia y el valor real de lo eidético. Y quien borra estos dos niveles, fácilmente ni siquiera contemplará como relevante el primer nivel originario, el del *sentido* y el de los meros *esquemas* que inician todo el proceso de conocimiento. Sentido donde se conforman los elementos trascendentales que a escala ética y estética comparte la especie humana.

<sup>4</sup> Remite aquí a Bueno (1980).

Pero es esta vía fenomenológica hacia el interior lo que el materialismo filosófico rechazará, probablemente en nombre de una recaída en el subjetivismo, cuando no en el idealismo o incluso en el espiritualismo.

Sin embargo, el espiritualismo enseguida ha de quedar descartado puesto que no se contempla ninguna operación, *transoperación* o fenómeno que no dependa de la *hylê* que todo lo conecta y atraviesa. El idealismo tampoco encaja aquí puesto que en el origen no están las ideas, ni el *eidos* puro, ni un mundo puramente formal dispuesto a dictar su lógica al mundo material. Por parecidas razones el subjetivismo no resulta ser el punto de fuga de la FFE, sobre todo porque en el origen del proceso de conocimiento no hay ninguna subjetividad constituida.

Pero tampoco se trata de un antisubjetivismo ni de un irracionalismo defensor de la inobjetividad o imposibilidad radical de acceso a la objetividad. La FFE propone todo lo contrario a este irracionalismo desobjetivador y a este escepticismo de la función subjetiva. El acceso al mundo objetivo (trascendente) es tan directo y real como el acceso a la realidad subjetiva. Acceso directo dado procesualmente y en tres momentos, por tanto, habría que hablar en plural: accesos directos. Hemos de recordar que no se trata de la relación bimembre entre un sujeto constituyente y un objeto a constituir, porque no hay dos realidades dadas enteras, íntegras y previas, representantes de un mundo subjetivo y otro objetivo, se trata de otra estructura más compleja, de la estructura estromatológica.

### 3. 3. *La estructura estromatológica*

Hallamos aquí un polo subjetivo, sí, pero no de una subjetividad ya dada, sino siempre en proceso de constituirse procesualmente en sus tres niveles, tanto de arriba abajo (primero) como de abajo arriba y circularmente. Un polo subjetivo que es originalmente una *comunidad de singulares* en la que la egoicidad aún no ha aparecido; que es después una subjetividad egoica capaz de síntesis de identidad con las que piensa el mundo y se piensa; una subjetividad, por otra parte, inmersa en un mundo necesariamente cultural (pues es humano) y por tanto atravesado de mitos, de costumbres y de lenguajes instituidos en los que las síntesis de identidad se vierten. Y un polo subjetivo que en su tramo final puede constituirse como sujeto de operaciones

prácticas —no ya *transoperaciones* del cuerpo interno, sino de operaciones donde prevalece el *Körper* sobre el *Leib*— en medio de un mundo lleno de objetos: síntesis de identidades objetivas, sobre las que no hemos de olvidar que son posibles por su articulación con las síntesis previas de los niveles superiores. Y es este polo subjetivo así entendido el que viene a llenar la función que ocupaba  $M_2$  en el materialismo filosófico o también la función *noética* en Husserl.

Hallamos también un polo objetivo, pero no de una objetividad ya dada, sino siempre constituyéndose según niveles diferenciados y correlativos con las operaciones y *transoperaciones* procedentes del polo subjetivo. Estos niveles de objetividad se corresponden con las síntesis *transoperadas* en el nivel de las *phantasías*, paralelas al funcionamiento cuántico de la realidad, por tanto, síntesis que se refieren a procesos muy concretos (no abstractos), regidos por leyes cuánticas que, aplicado al ser humano, hay que traducir por funciones fenomenológicas y/o funciones estéticas, en cuanto que productoras y potenciadoras de *sentido*, donde «sentido» significaría ‘la fijación de un camino estabilizado entre muchos otros posibles’ y que por ello va a poder transponerse en términos de lenguaje y de síntesis de identidad con un significado dado. En la transposición pasamos del nivel superior al nivel medio, que es un nivel de intermediación, y es aquí donde se cocinan los sentidos lingüísticos y los sentidos tallados en el pensar, a través de fantasías perceptivas. En un tercer momento, estas dos fases anteriores muestran su potencial de identificación de síntesis objetivas en la transposición final al nivel básico, donde se desarrolla la vida práctica, en el sentido de las operaciones con los objetos. El proceso no se acaba aquí, puesto que una vez que este despliegue (según la *catábasis*) en tres niveles se ha cumplido, van a actuar procesos de abajo arriba donde por resonancia (ya no por transposición de transposibilidades y de posibilidades) y por transpasibilidad (no confundir *transpasibilidad* con *transposibilidad*, pues lo transposable *baja* y lo transpasible *sube*) los elementos de abajo podrán reactivarse y potenciarse contactando con los de arriba. El polo objetivo vendría a corresponder a  $M_3$  y, en Husserl, a la función noemática.

Ambos polos escalonados forman parte de una estructura material, pues es la mediación de la *hylê* la que traslada, a través de las «sensaciones», el impulso operante desde el polo subjetivo hacia las síntesis resultantes en el polo objetivo. Y esta *hylê* se correspondería con  $M_1$ .

Ahora bien, lo que ha sucedido en este replanteamiento filosófico, junto a esta correlación vertical de la estromatología con la ontología especial (Mi) del materialismo filosófico, es que esa verticalidad queda organizada y estructurada de manera muy novedosa en su horizontalidad, en la forma de establecer los modos de operar, que solo parcialmente coincide con las operaciones del eje sintáctico. En esta horizontalidad se reconocen tres niveles de realidad fenomenológica diferentes, tres niveles que no son apariencias engañosas que haya que salvar mediante la construcción de teorías (científicas o filosóficas) que las sitúen al nivel de las esencias (eidéticas) de la realidad, y no porque lo aparente de la realidad no se dé efectivamente, sino porque se trata de otro enfoque.

Un enfoque que ensancha el modo de abordar el conocimiento posible. La realidad cognoscible no se fija solo mediante el establecimiento de verdades que sean identidades sintéticas con cierre categorial fuerte —o con un grado adecuado de cierre categorial, según nos situemos en las metodologías alfa o en las beta—, tensionadas por una idea de verdad que queda imantada por la eminencia de la matemática. Es precisamente este imperialismo de la matemática, cuando sus aplicaciones se vuelven artificiosas, el camino que lleva del conocimiento eidético (que es efectivamente necesario, complementario, autónomo y hasta paradigmático) al planteamiento de una uniformidad del conocimiento como si todo fuera eidético, y eso es el *eidetismo*, es decir, el reduccionismo gnoseológico de los modos de conocer por elevación de la eidética y laminación de los demás modos. Para la estromatología, el conocimiento eidético es uno más entre varios, uno que cumple una función esencialísima e insustituible pero no el único y tampoco el ejemplar a seguir en todo.

### 3. 3. 1. *Prioridad de la realidad fenomenológica sobre la eidética*

La realidad cognoscible antes de ser eidética es fenomenológica. ¿Por qué? Porque no hay conocimiento gnoseológico si no hay campo intencional. Tiene que haber un animal cuya relación etológica con la realidad, de carácter apotético (a distancia), lleve a cabo una inversión y haga posible el conocimiento humano. La inversión consiste en que lo que funcionaba en el despliegue naturalista (de la *scala naturae*) como *progressus* óntico se convierta en *progressus* gnoseológico, y, para ello, es preciso que la *catábasis*

(*progressus*) desde el nivel originario al nivel práctico funcione como se ha descrito más arriba, es decir, es preciso que se constituyan esos tres niveles organizados y conectados de aquel modo, y funcionando de arriba abajo (como lo hacía el proceso natural), sólo que ahora tras haber llevado a cabo una ruptura con la naturaleza, en el sentido de abandonar el escalonamiento por el que avanzaba y pasar a instituir una nueva realidad (aunque sin duda conectada con la naturaleza y con el animal), donde opera una novedad: la intencionalidad.

Se trata de la aparición de una nueva estructura «natural»: la intencionalidad, que fue el modo de reorganizar y superar las puras relaciones *apotéticas* animales a partir de impulsos operatorios dirigidos a un fin, fines que aparecen como síntesis estables en el contexto cuántico de una realidad vertiginosamente cambiante y que provee de fantasías transposibles, y fines que aparecen después como mediaciones llevadas a cabo por una facultad nueva que elabora fantasías (desde las *phantasías* anteriores transpuestas), pero *fantasías perceptivas*, es decir, que sintetizan *phantasía* y percepción, añadiendo a la estabilidad algún tipo de identidad (ideada, no objetiva). Y en tercer lugar, la finalidad intencional se pone de manifiesto a través de operaciones prácticas en las que las cosas (focalizadas también por lo común como cosa pensada) son objetos sobre los que un sujeto puede obtener síntesis de identidad objetivas.

Y todo ello fue posible mediante la constitución y la articulación de los tres niveles del campo intencional humano, que vino a quedar constituido (simplificando) por *phantasías*, por fantasías perceptivas y por percepciones humanas. ¿Cómo sabemos esto? Porque es lo que tras un siglo de investigaciones fenomenológicas cabe atestar y porque es lo que hoy universalmente puede encontrarse en el psiquismo humano, en sus tres niveles, y porque es coincidente con los diversos productos culturales que hoy podemos rastrear en los depósitos de nuestro pasado.

### 3. 3. 2. *La epokhê*

En esta inversión del *progressus*, desde su «evolución» naturalista hasta su constitución gnoseológica —en realidad fenomenológica, con funciones gnoseológicas—, hay un punto de ruptura, de frenada del proceso anterior y de inicio de una nueva «versión». Y este punto de ruptura se dio en su origen y sigue dándose

hoy en cada sujeto humano. Se llama *epokhê*: potencial para poner entre paréntesis la percepción naturalista meramente animal, de dejarla en suspenso, para dar origen —en el vacío abierto— a la *hypérbasis* o *anábasis* efectuada de golpe desde el nivel natural al nivel de las *phantasías*. Es común confundir la *phantasía* con la imaginación, pero es un grave error; las *phantasías* se *transoperan* inconscientemente —en el inconsciente fenomenológico— y conforman el origen de los sentidos de lo universalmente humano, mientras que la imaginación funciona similar a la percepción aunque sin el objeto presente. La imaginación opera en el nivel básico, mientras que la *phantasía* lo hace en el nivel superior.

Una vez situados en las *phantasías*, y en la estética, en el inicio del *sentido*, nos situamos en la escala propiamente humana, en el sentido de aquello que es trascendental a toda la especie. Efectivamente, también somos humanos vistos desde el segundo y tercer nivel, pero aquí ya no hay elementos compartidos trascendentales. De ahí que en sentido estricto no quepa hablar de *Ego trascendental*, pues donde se da lo trascendental no hay ego, sino *comunidad de singulares*; y donde se ha conformado un ego ya no existe lo trascendental. La estructuración en tres niveles queda unificada a través de las transposiciones de nivel. Y son estas *catábasis* las que constituyen al animal lingüístico que somos y al animal cultural. Las transposiciones que los singulares llevan a cabo —singulares y sujetos que precisan estar dados socialmente inmersos— desarrollan el lenguaje que se desplegará también como alguna de las diferentes lenguas culturales.

### 3. 3. 3. *Campo intencional y campo eidético*

Pero hay algo más. En esta *catábasis*, en el nivel originario de las *phantasías* no tienen cabida en absoluto los *eidos* (pues el *eidos* es una síntesis con identidad). Pero sí lo tienen en los niveles siguientes. Y aquí es preciso introducir un nuevo ensanchamiento de la realidad humana. El animal con lenguaje doblemente articulado que somos se ha estructurado como un campo intencional, pero no sólo, también como un campo eidético. Es este segundo campo, que está dissociado del primero, el responsable de que en la cultura humana aparezcan y se desarrollen las matemáticas. Al igual que hay un lenguaje en el campo intencional, hay una matemática en el campo eidético.

Matemática en singular, en cuanto componentes eidéticos homologables dentro de su mismo campo, que llamamos *matemáticas* en plural solo para designar sus distintas versiones o aplicaciones.

Aunque al referirnos a la eidética y a la matemática, tropezamos con las palabras, porque hay diversas modalidades de *eidós*. Hay un *eidós* que es idea intencional, surgida en el seno de los sentidos y significaciones intencionales. Estas ideas intencionales suelen traducirse por los conceptos en su acepción más habitual, como síntesis de cosas del mundo y como elementos de un juicio, que no han perdido el contacto afectivo. Pero la conceptualización del *concepto* —tal como lo entiende Urbina, para distinguirlo de la idea y de los *eidós*— tiene la cualidad de distanciarse de las fantasías perceptivas y de funcionar autónomamente —pero sin convertirse en *Vorbild*— para conformar una realidad imaginaria. Se convierte, así, en una parte artificiosa de la realidad, en un algo hipostasiado que falsea la realidad, pues pierde el contacto con ella y la sustituye inapropiadamente<sup>5</sup>.

Todos conocemos y experimentamos a menudo ejemplos de conceptos arbitrarios y artificiosos e impostores, y también todos somos engañados por su artificiosidad. Pero el mundo de los *eidós* tiene además otra deriva. Aquella en la que por «variaciones eidéticas» se obtiene un tipo de *eidós* nuevo: el *eidós matemático*. Decimos *matemática* en sentido amplio. Este *eidós* matemático en el momento de su constitución deja ya de

---

<sup>5</sup> A este respecto es esclarecedor lo que dice Urbina en el *Tractatus* (2024c: 24). Entresacamos algunos de sus análisis: «En el concepto, parece que el sentido del nivel originario se poseyese enteramente, con lo cual, desaparece la transpasibilidad, que es la vida de las fantasías perceptivas centradas. Además, en él no tiene lugar la identidad de lo transposable, sino una identidad clásica. Esta identidad es una idealidad, con lo que se trastocan las dimensiones de la realidad. En el concepto, las fantasías perceptivas quedan fusionadas como si el sentido se poseyese a sí mismo, en una especie de entelequia. Un concepto no es entonces una idea y carece de referente, porque ha excluido las fantasías perceptivas. Y ha cortado con la idea, con el *eidós* que resulta de una variación eidética, de la congruencia de unas fantasías perceptivas con el infinito eidético. Si el pensamiento se redujese al concepto, el resultado sería la esquizofrenia. Con las fantasías perceptivas, y con las ideas, hay que atravesar la muerte de la afectividad que cae en la inmutabilidad. El concepto resulta de la saturación del sentido, de manera que este sentido se precipita y se condensa en sí mismo. En esas circunstancias, las fantasías perceptivas quedan abolidas en una identidad que hace desaparecer sus protenciones y retenciones. En el concepto, el sentido muere como un círculo que se cierra sin ninguna *hýlē*, sin ningún contenido de sensación. En el concepto, el vacío afectivo es la huella del sentido que dejó de hacerse. El concepto está en la ilusión: el error que consiste precisamente en aferrarse a lo ilusorio. Con el concepto, no hay más que pensamiento corriente, que es lo contrario del pensamiento filosófico: del filosofar, más que de la filosofía. El pensamiento no es entonces más que un hábito ilusorio, meramente imaginario. Finalmente, el concepto se desliza hacia lo que se llama el mito. Y estamos así muy cerca de lo que se llama ideología de un grupo humano.».

estar operado por la intencionalidad, porque muestra una contextura verdadera totalmente independiente. Se trata de un *eidós* eterno, fuera de la temporalización en que todo lo humano vive. El *eidós* matemático consiste en el hallazgo de una *protofigura* (*Urbild*) que pasa a ser un ejemplar exacto de otras infinitas figuras, que ya no quedan expuestas a los límites que impone el campo intencional. El *eidós* «triángulo rectángulo» es un ejemplo. Los triángulos rectángulos son infinitos, eternos y esencialmente idénticos entre sí. Y resulta que los *eidós* matemáticos, tras su extensa expansión y diversificación a lo largo de la historia humana, han dado muestras de servir como herramientas que facilitan la penetración para entender las estructuras de la naturaleza. Hasta el punto de convertir el ideal del conocimiento de la realidad en el ideal de la matematización de lo real. Y hay que decir que efectivamente hay algo en la naturaleza y en el *eidós* matemático que permite que se acoplen con asombrosa perfección. Sin embargo, ni la matemática es naturaleza, ni la naturaleza es matemática, a pesar de los pitagóricos.

Es este campo de los *eidós* matemáticos el que conforma una tercera realidad, la eidética en sentido estricto, al lado de las otras dos realidades, la de la naturaleza y la del campo intencional. Tres campos que no se dan por separado, pero tampoco ninguno de ellos puede reducir a los otros dos. Y, situados donde estamos, cabe llamar *eidetismo* a todo intento de trasladar al *eidós* matemático una función ontológica o fenomenológica que no es la suya y un poder de decisión extrapolado. La tentación es grande, dado el enorme potencial de las matemáticas, pero, por muy útil que sea la estadística —pongamos este ejemplo— las decisiones complejas y vitales a tomar no pueden ser directamente estadísticas sin más.

### 3. 3. 4. Naturaleza, intencionalidad y eidética

Tenemos, entonces, tres realidades tan diferenciadas como interpenetradas. Naturaleza, intencionalidad y eidética. Es el despliegue de la naturaleza el que hace posible la constitución del campo intencional, despliegue que, a un tiempo, da lugar a una doble realidad, la intencionalidad escindida ella misma (aunque conciliada) en dos secciones, y, a su vez toda ella disociada, aunque articulada, de la eidética. Dos conclusiones son claras. La intencionalidad no puede ser reducida a la naturaleza,

como tampoco puede separarse de ella. Y la eidética no puede reducirse a la intencionalidad, como tampoco puede separarse de ella. Pero hay una tercera relación, como ya hemos señalado, entre la naturaleza y la eidética: el inagotable potencial explicativo de las estructuras naturales desde las estructuras eidéticas. La triple relación es tal que la tentación de postular una realidad  $M_3$  (de carácter matemático), que sería el verdadero modelo de conocimiento, viene a imponerse no solo por su consistencia epistemológica sino además por la vía de los hechos. Pero esto puede funcionar solo parcialmente y solo si se oculta la función mediadora, necesaria, sí, pero además esencial, del sujeto operatorio del campo intencional.

Se impone como un hecho elemental que hay una prioridad gnoseológica entre esas tres instancias, prioridad gnoseológica que tiene trasfondo fenomenológico. La intencionalidad ocupa el lugar central de las tres realidades. Sin campo intencional, el campo de la naturaleza sería una realidad ciega, no sería una *scala naturae*, porque nada se habría escalado ni desescalado. Esa realidad que llamamos *naturaleza* está tallada por el animal intencional, y sin él aunque ella no se anonade, sí desaparece su talla, su *realidad*. Hay un animal gnoseológico que puede conocer (reconocer, distinguir, nombrar, comparar...) la naturaleza y ese sujeto operante está constituido con los materiales y legalidades de la naturaleza, pero también con la intencionalidad, un elemento estructural enteramente novedoso. Y por ello el conocimiento es posible. Es posible porque la intencionalidad es capaz de imponer a la naturaleza sus niveles, en una imposición que efectivamente funciona.

La misma centralidad que muestra la intencionalidad respecto de la naturaleza la ocupa igualmente el campo intencional respecto de la eidética. La eidética llega a independizarse de la intencionalidad, porque sus verdades pasan a ser intemporales, eternas, pero aun así se trata de una independencia relativa. ¿Qué sería de la geometría sin un geómetra que la construya y, después de construida, qué sería sin una mente *geométrica* que la aplique?

El idealismo y el realismo ingenuo se ciernen siempre como un peligro, la eidética tiende a llenar el vacío de conocimiento y, por su parte, la naturaleza tiende a imponerse como lo verdaderamente real. Sin embargo, lo ontológico y lo gnoseológico no son sino dos funciones de ser, dos funciones que se coimplican y que, por separado, pierden la consistencia del sentido. Necesitan, así pues, del sentido. Pero el sentido es

lo que pone esa tercera realidad, que media entre las otras dos, y que se ha constituido, como sabemos, en campo intencional.

### 3. 3. 5. Del círculo a la elipse

Y aún hay más. Este centro del que hablamos no es uno, sino dos. No estamos ante un círculo, sino ante una elipse. La centralidad se estructura a través de dos centros. Sánchez Ortiz de Urbina expone esto en su *Tractatus logico-phenomenologicus* (2024c: 95-99). Y, en realidad, hablará de tres elipses, resultado de los distintos modos de intermediar la elipse central: entre los componentes internos que organiza y entre las otras dos dimensiones de la realidad.

Comprobamos que la intermediación y la centralidad constituyen una función esencial en la estromatología. Urbina aclara que hay tres centralidades relevantes. «El campo intencional es central entre la naturaleza ciega y la eidética inhumana». Se resuelve, así, la centralidad entre las tres dimensiones de lo real. Pero también, en el interior del campo intencional, en sentido vertical el «ego del nivel medio es también central» para mediar entre las fantasías perceptivas descendentes y las fantasías perceptivas ascendentes (entre el lenguaje y el arte). Y hay una tercera centralidad: «Y, finalmente, en el sentido horizontal, ese nivel medio donde está la identidad de lo *transposable* es también central. Es el nivel donde los atractores salen del caos» (*ib.*: 117).

Pero volvamos a la centralidad con estructura de elipse, que es la centralidad en la que las tres dimensiones de lo real se articulan. Veámoslo:

Vamos a distinguir 3 tipos de elipses:

[1.] Una pequeña en el sentido de las agujas del reloj (anábasis impropia y catábasis propia).

[2.] Otra elipse, también pequeña, pero invertida en su sentido (catábasis impropia y anábasis propia).

[3.] Y otra elipse grande, también en sentido contrario a las agujas del reloj, como la anterior.

#### *Primera elipse*

Es la elipse por la que se concilian las dos mitades del campo intencional. Lo hacemos mediante dos *nexos*: un nexo superior, por el que se pasa de la estética al sentido; y un nexo inferior, por el que se pasa del objeto intencional al objeto diseñado.

Pero es una conciliación vulnerable, porque queda abierta la salida de la mitad izquierda a la *trascendencia*, y la salida de la mitad derecha a la *ciscendencia*. Esta situación vulnerable es paliada por la segunda elipse, que funciona como un *seguro* de la primera.

### Segunda elipse

Esta segunda elipse, invertida en su sentido, está ligada a una cuestión bien conocida: la distinción del arte, desde su *producción*, y del arte desde su *recepción*.

Sabemos que el artista *productor* empieza en el nivel inferior de los objetos diseñados y asciende, cerrando la obra de arte en el nivel medio, cuando tiene una experiencia estética en el nivel superior.

En cambio, el *receptor* comienza arriba, donde obtiene una experiencia estética; y baja, reconociendo la obra de arte, para lo que debe disponer de una cierta *competencia*.

En la producción, el artista procede, para cada obra de arte, de un conjunto discreto de objetos diseñados, y repite esa operación para cada obra de arte que emprenda. El productor resuelve el caos ascendente (identidad de lo posible en el nivel medio) mediante un *atractor* que nunca es genérico.

[...]

Pues bien, la recepción del arte invierte el sentido de la producción en la misma vertical impropia. La recepción es entonces una *catábasis impropia*.

Hay, pues, una segunda elipse invertida. Entonces va a resultar que, en la recepción, la producción ha quedado irremediable y enigmáticamente desaparecida (atrás y para siempre).

En tal caso, podemos afirmar sorprendentemente que: *toda re-producción es una recepción*.

Si el productor re-produce su propia obra de arte, entonces ya es necesariamente receptor.

[...]

Esta segunda elipse (catábasis impropia y anábasis propia) invierte el sentido de la primera elipse; se mueve en el sentido inverso de las agujas del reloj. Con lo cual, en el nivel inferior derecho, sutura la posibilidad de que el lenguaje se disuelva en la *Ciscendencia* y, en el nivel superior izquierdo, sutura también la posibilidad de que el arte vuele a la *Trascendencia*.

Por lo tanto, esta segunda elipse es el *seguro* de la primera elipse.

La segunda elipse se basa pues en la recepción. Con la recepción, esta segunda elipse impide que el campo intencional se muera. Es, por lo tanto, un seguro, un «reaseguro» de la primera elipse, mucho más ingenua.

Con la segunda elipse, el arte deja de ser *mudo*, y es recibido por nuevos sujetos que se disponen a revivirlo.

En esta segunda elipse, el recorrido de la primera elipse se invierte (catábasis impropia). Las dos elipses ascienden y descienden por el mismo carril impropio.

La única exigencia para que ocurra esta catábasis de la recepción es que el receptor disponga de la competencia suficiente previa para que pueda reconocer la obra de arte.

Vemos, a continuación, que la tercera elipse no es más que una ampliación de la segunda, imitando el sentido de su recorrido.

Lo que indica que la segunda elipse es central; ocupa un lugar importante entre las otras dos elipses, que serán sus extremos. De ahí, su función básica de «asegurar».

### Tercera elipse

Es la elipse más amplia, que recorre el mismo sentido que la segunda. La segunda elipse se iniciaba en el nivel superior y discurría hacia abajo, según la recepción catabásica.

Esta tercera elipse también desciende. Es el despliegue de la naturaleza que sigue bajando hasta el punto de la *epokhê*: suspensión del decurso natural.

El despliegue de la naturaleza no se anula; solo se suspende y se invierte. Continúa horizontalmente dibujando el límite inferior del campo intencional. Lo que era ciego ahora es humano; es el campo intencional del hombre, animal intencional.

*Epokhê* viene del griego *epekhô* (*episkhô*) que significa «aplicar la atención», «dirigir», «hacer frente suspendiendo», «esperar», «contener el aliento».

A su vez, este verbo es un compuesto del verbo fundamental *ekhô*, que, con el prefijo, indica «tender», «extender», «ocupar», «pararse» (ver: [Pierre] Chantraine, p. 392).

Por lo tanto, esta tercera elipse abarca las tres dimensiones de la realidad: naturaleza, intencionalidad y eidética.

Ha bajado, como decimos, por el despliegue natural (primera dimensión) hasta la suspensión (*epokhê*) de la naturaleza. Continúa por la línea de *epokhê* en el límite inferior del campo intencional; sigue hasta la dimensión eidética; y asciende desde la eidético-matemática actual hasta la eidético-matemática originaria, continuando de derecha a izquierda, por la línea de la humanidad, hasta cerrar la elipse en algún punto del despliegue natural.

La tercera elipse es así la ampliación de la segunda, con el mismo sentido (sentido inverso al de las agujas del reloj): elipse ampliada en dos extremos, natural y eidético.

Se confirma, por lo tanto, el papel *central* que juega la segunda elipse, en su catábasis impropia, a propósito del arte como recepción.

Ha sido pues la sección izquierda del campo intencional, donde se sitúa el arte como conocimiento impropio, donde ha tenido lugar este cambio que ha propiciado el desarrollo de todas las elipses, a partir de la elipse segunda. [Ib.: 95-99]

Tenemos, en consecuencia, un funcionamiento triplemente conciliado de un campo intencional escindido, en el que, además, hay que introducir un elemento más de interdependencia. La parte derecha se constituye en clave de los conocimientos propios y la parte izquierda en clave de conocimientos impropios, tomando estos conceptos *propio/impropio* en el sentido que David Hilbert les dio en el momento de diferenciar las tres fuerzas naturales propias (electromagnetismo, nuclear fuerte y

nuclear débil) y la fuerza natural impropia (gravitación). Y esta aparente oposición en las leyes físicas queda resuelta no como una «doble verdad» sin conciliar, sino como una relación de inclusión, y resulta que son los conocimientos *impropios* los que incluyen a los *propios*, y no al revés (como cabría pensar), según pudo demostrar Emmy Noether, ayudante de Hilbert, en sus dos conocidos teoremas.

En el campo intencional escindido sucede lo mismo que en los campos de la física, es el lado izquierdo (artístico e *impropio*) el que incluye al lado derecho (lingüístico, pragmático, objetivo y *propio*). El lado izquierdo es principio y soporte del lado derecho, y los despliegues de esta parte derecha que tienen caracteres específicos quedan incluidos en los de la parte izquierda, en cuanto dependen para producirse de esta y en cuanto acaban volviendo y *resolviéndose* en ella.

Y, por otra parte, tenemos un campo intencional conciliado que se separa de la eidética, disociado como campo independiente, aunque se trata también de una separación relativa pues hay una dependencia de la eidética respecto de la intencionalidad en el momento de su producción y en el momento de su aplicación práctica. Es desde estos anclajes desde donde la FFE puede establecer no sólo que el arte *incluye* al lenguaje, sino que las verdades de las ciencias matemáticas y de las ciencias de la naturaleza dependen y están en función de las verdades de las ciencias humanas —en sentido fenomenológico—. Y aunque esto aparentemente simule destruir todos los conocimientos científico-filosóficos que se han ido acumulando durante más de veinte siglos, no es así, no solo no los destruye sino que los asienta en una base muy estable, la de la estabilidad que ofrece la triple elipse, en cuanto las tres dimensiones de la realidad quedan bien trabadas a través de la intermediación del campo intencional.

#### § 4. Consecuencias sobre el materialismo filosófico

Y si regresamos ahora a los postulados del materialismo filosófico podemos seguir reconociendo sus hallazgos en cuanto anclados en análisis eidéticos, pero cuando desde esos análisis se extraigan conclusiones aplicadas a la jerarquía de las ciencias o a la prevalencia de unos conocimientos —racionalidad científico-técnica: conocimientos superiores y ejemplares— sobre otros, los conocimientos artísticos:

conocimientos marginales y *sui generis*, la pendiente resbaladiza hacia el *eidetismo* se impone prácticamente como obligada. Y en ese *eidetismo*, el sujeto no será segregado solo parcial y temporalmente, sino neutralizado definitivamente —por lo que respecta a su valor en el campo eidético—, como si la eidética cobrara realidad propia y pudiera prescindir de su nexa intencional. Como si los conocimientos intemporales (dada su no caducidad) pudieran por esa virtud desprenderse de su aplicación y de su sentido inicial y final, que tienen que ver con el vivir temporal. Qué duda cabe que la tecnología y la matemática han de ser intensa y extensamente utilizadas para mejorar la vida humana ¿pero eso incluye la laminación de la naturaleza humana? ¿Una ética basada en la eliminación del sufrimiento humano, no podría sostener por esa vía una vida maquina sin dolor?

La filosofía estromatológica no tiene duda alguna sobre lo que cabe formular como una tautología: lo que prevalece en lo humano es que la humanidad no desaparezca o no se distorsione. La estromatología viene a corregir, entre otras cosas, el desplazamiento de la estructura propiamente humana por dispositivos tecnológicos, maquinaicos y cientificistas... Y no se trata, desde luego, de ningún canto antitecnológico ni anticientífico, todo lo contrario, se trata de que la ciencia y la tecnología cumplan su función y no otra. Una función que tiene que ver con conocer el mundo y con transformarlo a favor del ser humano, es decir, con el fin de que los centros que operan *naturalmente* en él no se descentren y con el fin de que no se facilite la recaída en aquellos abismos que forman parte del caos en el que se ha de debatir lo humano.

El espacio antropológico al que apelaría la estromatología quedaría ensanchado y profundizado en sus relaciones radiales, circulares y angulares, atendiendo a elementos tomados del cuerpo interno conjuntamente con los del cuerpo externo, porque el peligro de interpretar al ser humano como un sujeto que es moldeable esencialmente desde el exterior —por las inclemencias, por las costumbres que aprende, por las ceremonias que practica y por los mitos que le enseñan—, lo que es verdad, siempre que se añada que es igualmente esencial conocer y partir de las condiciones con las que la naturaleza le ha dotado: compositor de sentidos, constructor de conocimientos y capaz de arte.

La estromatología también enseña que lo cultural, las costumbres, las mitologías diversas en las que los grupos confrontados creen, no pueden tomarse como los materiales genuinos con los que construir la vida política, pues esta se desenvuelve en el plano de la práctica —y en concreto de la práctica de la *eutaxia*—, que ha de recurrir a criterios universales y no, en la medida de lo posible, a criterios parciales. Aunque la clase política gobernante siempre gobierna a favor de sus intereses, solo cuando sus planes y programas están ideados en los términos más universales, pensando en el conjunto, se considera un buen gobierno, en caso contrario se desprecia como despotismo o como corrupción. En estas ideas resuenan tanto la voz de Gustavo Bueno como la de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

Y a partir de aquí hay que aplicar estos principios generales, por ejemplo, a la realidad de la guerra (política), a la realidad de las desigualdades (aquellas que niegan la ética de la igualdad trascendental humana), a la realidad de las ideologías *naciorrácticas* (frente a la *democracia*) y a la realidad del colapso planetario que puede poner a la especie humana en peligro, por la incapacidad de dotar a los Estados de instrumentos que reorienten sus relaciones en el sentido de la cooperación y de la paz, que obligaría a decrecer para igualarse y para no colapsar el planeta. La cooperación y la paz son esa música celestial de las Naciones Unidas, que ha creado una diplomacia dotada de un gigantesco legislativo al que acompañan un ejecutivo casi inexistente (pues el poder ejecutivo lo ejerce el puñado de Estados imperios) y un judicial de irrisoria jurisdicción.

## § 5. Reflexión final

Si la filosofía, después de elaboradas sus teorías de la realidad, del conocimiento y del ser humano, no es capaz de encarar vías de solución a todas estas problemáticas políticas, ideológicas y basadas en las creencias, entonces es que no habría profundizado tanto como se necesita. En este sentido, son conocidos los posicionamientos de Gustavo Bueno, donde se mide su potencial definitivo, pero los posicionamientos de Urbina son menos conocidos. Para ello puede el interesado leer las últimas páginas del *Tractatus logico-phenomenologicus*, que tratan de «decrecimiento

e igualación» y que llevan a cabo un balance sobre las aportaciones de otro famoso *Tractatus*, el de Wittgenstein.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ha sido consciente de la deuda que tiene con Gustavo Bueno, puede verse en el hecho de que en la página 7 de su obra dedique *Estromatología* (2014b) a su maestro, pero sobre todo en esa continua actitud por la que reconoce que Gustavo Bueno es uno de los grandes filósofos del siglo XX. Ahora bien, en algún momento, habiendo aprendido a filosofar a su sombra —para muchos él es su primer discípulo, ya desde el Instituto Lucía de Medrano de Salamanca, donde Bueno es profesor entre 1949 y 1960—, habría encontrado algún asunto que no le encajaba y, de ahí, una deriva posterior crítica con algunas teorías, que le acaba llevando, por maduración de su propia reflexión filosófica a proponer otro sistema diferente.

Aun así, ¿qué tipo de unión y de mediación cabe ver entre ambos sistemas? Responder tangencialmente a esta cuestión ha sido uno de los principales propósitos de este artículo.

## Bibliografía

- Bueno Martínez, Gustavo (1980), «Imagen, símbolo y realidad», en *El Basilisco*, n.º 9, pp. 57-74.
- Bueno Martínez, Gustavo (1996), *El animal divino*, 2.ª ed. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno Martínez, Gustavo (2009), «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», en *El Basilisco*, n.º 40, pp. 1-104.
- Bueno Martínez, Gustavo (2016), *El ego trascendental*. Oviedo, Pentalfa.
- Fundación Gustavo Bueno (s. f.), «Bibliografía cronológica de Gustavo Bueno», en *Fundación Gustavo Bueno*, <<https://www.fgbueno.es/gbm/gb0bibl.htm>>, [05/12/2024].
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2024), *El zócalo de la realidad: el materialismo analógico de Gustavo Bueno*, vol. I. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1978), «Adorno y Husserl: dos dialécticas», en *El Basilisco*, n.º 5, pp. 48-56.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1984), *La Fenomenología de la verdad: Husserl* (G. Bueno, prólg.). Oviedo, Pentalfa.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1989), «La estética de la recepción desde la teoría platónica del arte», en *El Basilisco*, n.º 1, 2.ª época, pp. 33-40.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1990), «El lugar de la crítica de arte», en *El Basilisco*, n.º 4, pp. 3-11.

- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (1996), «La recepción de la obra de arte», en Valeriano Bozal (coord.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol. II. Madrid, Visor, pp. 170-185.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2001a), «Interpretación y escucha a la luz de la fenomenología», en Margarita Vega Rodríguez y Carlos Villar Taboada (coords.), *El tiempo en las músicas del siglo XX*. Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 149-158.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2001b), «Ciencia y arte», en Margarita Vega Rodríguez et al., *Racionalidad científica y racionalidad humana: tendiendo puentes entre ciencia y sociedad*. Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 181-202.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2004), «Kant y Husserl», en *El Basilisco*, n.º 34, pp. 3-12.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2005), «Cuerpo y Materia», en Patricio Peñalver, Francisco Giménez y Enrique Ujaldón (eds.), *Filosofía y cuerpo: debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Madrid, Libertarias, pp. 21-34.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2007), «¿La Fenomenología del Espíritu como Bildungsroman?», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 15, noviembre, pp. 99-112, <<https://old.revistadefilosofia.org/15-04.pdf>>, [03/12/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008a), «¿Para qué el Ego Transcendental?», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 18, mayo, pp. 13-32, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.18.496>>, [15/11/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008b), «Post-scriptum al artículo “¿Para qué el Ego Transcendental?”. Respuestas a las objeciones de Silverio Sánchez Corredera», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 19, julio, pp. 236-242, <<https://old.revistadefilosofia.org/19-09.pdf>>, [15/11/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008c), «Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 21, noviembre, pp. 107-134, <<https://old.revistadefilosofia.org/21-08.pdf>>, [25/11/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2009a), «Estudio preliminar», en *Safo y sus discípulas. Poemas*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 7-16.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2009b), «Safo y sus discípulas (Cuestiones de estética que suscita la lírica de Safo)», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 25, pp. 171-182, <<https://old.revistadefilosofia.org/25-31.pdf>>, [01/12/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2009c), «La “realidad” de la realidad virtual: el pliegue», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 24, abril, pp. 1-16, <<https://old.revistadefilosofia.org/24-06.pdf>>, [02/12/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2010a), «Niveles de la globalización, Ritmias y disritmias», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 31, pp. 5-26, <<https://old.revistadefilosofia.org/31-01.pdf>>, [01/11/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2010b), «Filosofía en verano», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 34, septiembre, pp. 5-17, <<https://old.revistadefilosofia.org/34-02.pdf>>, [15/11/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2011a), «Introducción a la estromatología», *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 40, septiembre, pp. 147-181, <<https://old.revistadefilosofia.org/40-10.pdf>>, [10/11/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2011b), «L’obscurité de l’expérience esthétique», en *Annales de Phénoménologie*, n.º 10. Amiens, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, pp. 7-32, <<https://annales.eu/wp->

- [content/uploads/sites/6/2017/02/anales\\_2011.pdf](https://content/uploads/sites/6/2017/02/anales_2011.pdf)>, [01/12/2024]. El texto francés tiene una versión al español en *Eikasía*, n.º 47, 2013.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2012a), «Presentación sobre *El nacimiento de las ciencias filológicas*. Carlos Iglesias Fueyo (*Eikasía*, Oviedo, 2011)», *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 44, mayo, pp. 251-256, <<https://old.revistadefilosofia.org/revista44.pdf>>, [02/10/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2012b), «La actualidad de Merleau-Ponty. Presentación del libro *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (Siete lecciones)*, Editorial Eutelequia, Madrid, 2011», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 46, noviembre, pp. 303-309, <<https://old.revistadefilosofia.org/46-13.pdf>>, [01/11/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2013), «La oscuridad de la experiencia estética», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 47, enero, pp. 25-48, <<https://old.revistadefilosofia.org/47-02.pdf>>, [01/10/2024]. Es traducción del artículo publicado en *Annales de Phénoménologie*, n.º 10, 2011.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014a), «*La contingencia del déspota* de Marc Richir», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 55, marzo, pp. 9-22, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.55.691>>, [01/11/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014b), *Estromatología: teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014c), «El principio de correspondencia», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 56, mayo, pp. 9-30, <<https://old.revistadefilosofia.org/56-01.pdf>>, [15/10/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014d), «Presentación del libro *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 57, julio, pp. 9-18, <<https://old.revistadefilosofia.org/57-01.pdf>>, [01/11/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2015a), «Campo intencional y campo kinestésico como campo dual», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 64, pp. 9-22, <<https://old.revistadefilosofia.org/64-01.pdf>>, [03/10/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2015b), «Sur l'intermédiation», en *Annales de Phénoménologie*, n.º 14. Amiens, Association pour la Promotion de la Phénoménologie. [El texto francés tiene una traducción paralela al español].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2015c), «Que diez años es mucho...», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 65, pp. 25-36, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.65.793>>, [01/11/2024]. Versión francesa en *Eikasía*, n.º 116.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017a), «Arte, estética y fenomenología», en *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán: Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, n.º 12: «Estética y fenomenología del arte», pp. 11-30.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017b), «Esquisse d'une épistémologie phénoménologique», *Annales de Phénoménologie*, n.º 16, Nouvelle Série. Dixmont, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, pp. 190-207, <<https://anales.eu/wp-content/uploads/sites/6/2017/02/Annales-de-Ph%C3%A9nom%C3%A9nologie-N%C2%B0-16-2017.pdf>>, [01/12/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017c), «El cierre del materialismo filosófico», en *Ábaco: Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, n.º 93: «El materialismo filosófico. En el primer aniversario del fallecimiento de Gustavo Bueno Martínez, 1924-2016», diciembre, pp. 24-35.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2018), «¿Renovación, refundación o reformulación de la fenomenología?», en el IV Congreso de Pensamiento Filosófico Contemporáneo:

- Fenomenología Contemporánea: de la Epistemología a la Estética. Universidad de Oviedo, Sociedad Asturiana de Filosofía, 8, 9 y 10 de noviembre.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2020a), «*Ambiguus Proteus: valor, exceso y morfología de Fernando Miguel Pérez Herranz*», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 91, enero-febrero, pp. 227-238, <<https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/550>>, [02/10/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2020b), «¿Fenomenología del sur?», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 95, pp. 7-15, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.95.189>>, [07/10/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2020c), «La conferencia de Coimbra», en Jornada de Estudos Fenomenológicos. Em redor do Pensamento de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Coimbra, La Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra. 6 de marzo de 2020.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021a), *Orden oculto. Ensayo de una epistemología fenomenológica*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021b), «“*Abyssus Abyssum invocat*”: les mathématiques entre l’intentio et l’eidos», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 100: «Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina», mayo-junio, pp. 301-322, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.100.373>>, [01/10/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021c), «La identidad del arte», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 101, julio-agosto, pp. 7-21, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.101.113>>, [03/11/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021d), «De la façon dont les savoirs impropres incluent les savoirs propres», en *Annales de Phénoménologie*, n.º 20, Nouvelle Série. Dixmont, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, pp. 293-304, <<https://Annales.eu/wp-content/uploads/sites/6/2021/12/Annales-de-Phe%CC%81nome%CC%81nologie-N%C2%B0-20-2021.pdf>>, [02/10/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021e), «La universalidad de los Derechos Humanos (desde la fenomenología)», en *IEPC, Revista de Cooperación, Educación y Bienestar Social*, n.º 19, abril, pp. 25-39, <<https://www.revistadecooperacion.com/numero19/19-02.pdf>>, [15/10/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2022a), «Experiencia real artística y experiencia real estética en Marc Richir», en *Les Colloques Cerisy: La Pensée de Marc Richir: une Phénoménologie du Réel?*, CCIC.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2022b), «Einstein y el dios Jano», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 104, enero-febrero, pp. 245-258, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.104.159>>, [03/11/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2022c), «La constitución del campo intencional y su vulnerabilidad entre abismos», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 105, marzo-abril, pp. 7-18, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.105.162>>, [15/09/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2023a), «Maine de Biran y Marc Richir», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 112, enero, pp. 7-22, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.112.431>>, [10/09/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2023b), *Apostillas a «Orden oculto»*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo y Alavi, A. (trad.) (2023c), «Que dix ans, ce n’est pas rien», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 116, septiembre-octubre, pp. 199-216, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.116.683>>, [01/12/2024]. Traducción del artículo aparecido en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 65 de 2015.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2024a), *Por amor al Arte. Ensayo de una gnoseología fenomenológica*, Oviedo, Eikasía.

Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2024b), «Escepticismo antiguo y escepticismo moderno», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 123, septiembre, pp. 75-86, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.123.935>>, [01/12/2024].

Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2024c), *Tractatus logico-phenomenologicus*. Oviedo, Eikasía.

