

Pelayo Pérez García, filósofo del alma *hylética* y salvaje

Silverio Sánchez Corredera. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 13/08/2025 • Aceptado 30/08/2025

Resumen

En el presente artículo estudio la contribución filosófica de Pelayo Pérez, fallecido el 30 de enero de 2025. Mi reflexión se basa en la lectura y relectura de sus textos, pero también en el trato directo que con él tuve la fortuna de compartir. A ojos de muchos que se hayan topado solo superficial o casualmente con su escritura, será considerado un buen articulista de temática filosófica, y lo es, pero no escribe de filosofía desde *fuera*, sino desde su mismo *espacio interior*. Y eso le convierte en un verdadero *filósofo*.

Palabras clave: Pelayo Pérez García, filósofo, poesía, alma *hylética*, nivel *salvaje*, *exceso*.

Abstract

Pelayo Pérez García, philosopher of the *hyletic* and wild soul

In this work, I study the philosophical contributions of Pelayo Pérez, who died on January 30, 2025. I base my work on reading and rereading his texts, but I have also been influenced by the direct contact I was fortunate enough to share with him. For many, those who have read him only superficially or casually, he will be a good columnist on philosophical topics, and he is. However, Pelayo Pérez does not write about philosophy from the *outside*, but from his own *inner space*. And that makes him a true *philosopher*.

Key words: Pelayo Pérez García, Philosopher, Poetry, *Hyletic Soul*, *Savage Level*, *Excess*.

Pelayo Pérez García, filósofo del alma *hylética* y salvaje

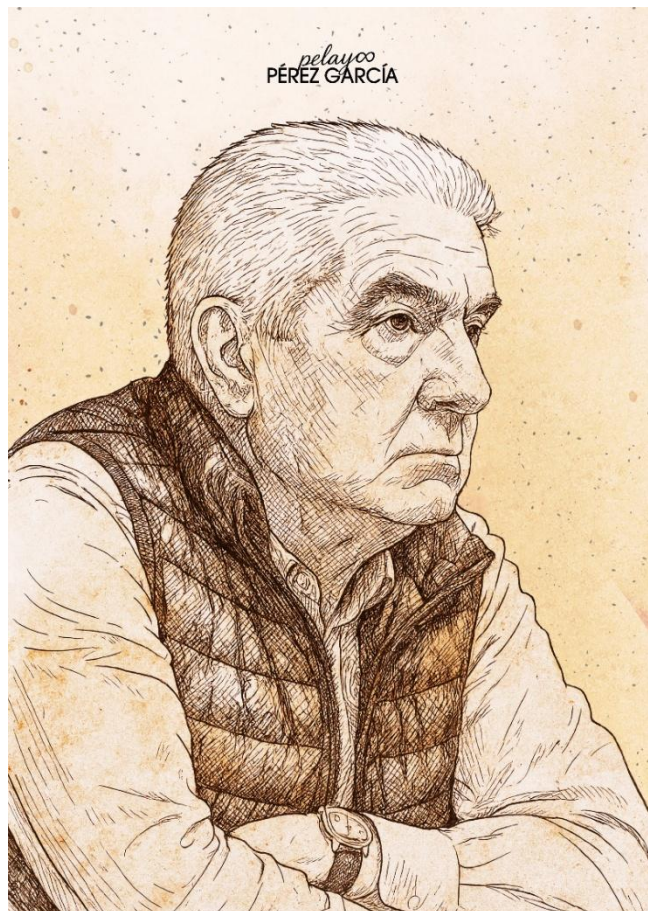
Silverio Sánchez Corredera. Universidad de Oviedo (España)

Recibido 13/08/2025 • Aceptado 30/08/2025

§ 1. Pelayo Pérez en primer plano

Pelayo Pérez García nace el 18 de septiembre de 1947, en Mieres (Asturias), y fallece a los setenta y siete años en Oviedo, el 30 de enero de 2025.

Le conocí cuando él contaba cuarenta y tantos. Empecé a tratarle con alguna intensidad en las reuniones de la junta directiva de la Sociedad Asturiana de Filosofía (SAF), en las tertulias filosóficas que seguían al formalismo del orden del día y en todos aquellos proyectos didácticos en los que colaborábamos. Los congresos y jornadas filosóficas compartidas, varias al año, muchas ligadas a Gustavo Bueno, seguían nutriendo una amistad que primero era amistad



intelectual y que poco a poco fue entreverándose de afectos más personales. Ya en el siglo XXI coincidimos en el interés hacia la fenomenología de Marc Richir y en el estudio sistemático de la filosofía de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Nuestra amistad intelectual crecía al calor de estas pasiones filosóficas compartidas, que arrastraban horas de conversación, libros prestados —me los pasaba él a mí, casi siempre— y correos intercambiados por lo común bastante extensos. Algunas

traducciones en colaboración, del francés al español, dieron más densidad a nuestro trato. La amistad era también grupal, además de la de los miembros de la directiva de la SAF o la de los que nos movíamos en el círculo del *proyecto* Eikasía, surgió una curiosa tertulia en una cafetería de Oviedo (El Dólar primero, en la plaza de Porlier, luego en otras cafeterías) donde cada semana se compartía una lectura, de Urbina o de Richir (también sobre otros autores relacionados), para debatir sobre ella a fondo los miércoles (o los jueves). Pelayo fue el promotor de este grupo nucleado en torno al materialismo filosófico y a la fenomenología renovada, y junto a él Luis Genicio —quien se ocupó de desplegar una biblioteca digital más y más rica—, Emilio Fernández Riestra —siempre atento a las cuestiones estéticas— y Marcos García-Rovés —atraído por todas las temáticas sin olvidarse nunca del enfoque político—. Durante algún tiempo asistió también Enrique Suárez Ferreiro y alguno más, de forma esporádica. Yo participaba de estas lecturas y del toma y daca *whatsappeado* de lo que allí sucedía, pero asistí presencialmente solo a borbotones a algunas de aquellas reuniones, que duraron años. Y el caso es que la tertulia aún perdura, pues el fallecimiento de Pelayo no ha podido romper los lazos que allí se fueron anudando. Luis, Emilio y Marcos son quienes más han tratado en los últimos quince años y en el día a día a Pelayo y quienes seguro que tienen un montón de anécdotas sobre él, tanto de su *poética* como de su *prosa*. Mi relación recíproca con Pelayo, a partir de algún momento, él en Oviedo, yo en Gijón, sin que mediara urgencia filosófica alguna, nos llevaba a contactar por el mero hecho de volver a hablar y por la necesidad de ponernos al día. Habíamos fraguado una verdadera amistad y se había forjado de manera natural.

Pero ahora no es el momento de poner en primer plano lo que nos unía personalmente y lo que compartíamos. En este homenaje tan merecido, he de tomar distancia, hablar de él como lector suyo, como admirador de sus talentos. La amistad no desaparece, cómo podría, sino que permanece callada y regocijándose, para emitir solo de vez en cuando algún destello.

Como lector de la obra de Pelayo he tenido que ir haciéndome una idea de lo que representa su trabajo y de lo que filosóficamente aporta. He admirado siempre su estilo, su manera peculiar de articular la argumentación, creciendo desde varios

puntos de confluencia, alejado de la lógica lineal. Su pasión filosófica siempre brotaba vigorosa, en absoluto como una especie de inercia, y su reflexión sobre los temas urgentes venían liberados de las exigencias profesionales y, por el contrario, perfectamente sincronizados con todo el engranaje de su afectividad. A base de leerle y de poder aprender, ya no solo de su estilo, sino de aquello en lo que recalca una y otra vez, de aquello que profundiza sin cansancio, y que le convierte en un maestro, he alcanzado a ver qué aporta Pelayo, me refiero a su aportación original e insustituible. He tratado de sintetizarlo en el título de este artículo. Pelayo es el filósofo del alma *hylética* y del alma *salvaje*. Ha captado como muy pocos, desde el materialismo, qué es el *alma*. Un alma *hylética*, pues tiene su sustrato no en ningún espíritu presto a sobrevolar los fenómenos físicos, sino embebido en ellos, aunque no meramente sometido a la *mecánica* física, sino en un trámite estructural que ha dejado de ser mecánico para ser *intencional*. Y es un alma *salvaje*, merleau-pontyana, richiriana, urbinianamente estromatológica, previa al colorido cultural y a la conformación eidética y a los ajustes y desajustes tanto psicológicos como sociológicos.

Un alma que, obediente a Spinoza, es la *idea del cuerpo*, idea no sujeta a las leyes físicas sino a otras *leyes*, leyes materiales pero que desbordan el proceder de los *entes* materiales, porque son previos a este nivel entitativo, pues el animal intencional se despliega y deviene desde el lugar donde lo *hylético* aún no se ha positivizado, conformado, constituido, fijado, estandarizado, modelizado, culturizado, cosificado.

Se trata de un materialismo no reduccionista, bien profundizado en el pluralismo del materialismo filosófico. Un materialismo que por tendencia natural buscará el borrado total del alma, para huir de su resurrección—de ese resucitar el alma en forma de espíritu separado—, pero que bien atento a la profundidad de la materia no puede llevar a término sin caer en el positivismo cientificista o en el pragmatismo finalista o en el formalismo.

Estoy convencido de que si, sobre esta caracterización del alma, que podemos encontrar en muchos de los escritos de Pelayo—más de forma alusiva y entretejida que recortando esa palabra como concepto definido—, si prosiguiéramos un diálogo sobre el modo de concebir con más rasgos añadidos eso que estamos llamando *alma*, ambos sacaríamos las mismas o muy similares consecuencias, como estas que a continuación trataré de trenzar.

El código genético, la plasticidad del *Homo habilis* o las estructuras matemáticas no pueden cada una por separado sustituir al alma, pues todos ellos, y muchos más, son *acontecere*s suyos. Los *fenómenos* que constituyen el cuerpo humano no son lineales, continuos, compactos, *consistentes*, sino que existen *écarts*, *décalages*, desencajes, desajustes, brechas... Existe un *exceso* entre lo *naturante* y lo *naturado*, entre el nivel *salvaje* y el nivel práctico y convencional. Y ese *exceso*, ese nivel salvaje, esa *hylé* que aún no es cosa, es el alma. El alma como sede de la fantasía, una sede en gestación perpetua, un hacerse en síntesis con el hacerse del espacio y del tiempo —la espacialización y temporalización con la que vivimos de otro modo no obediente al tic-tac del reloj—, y con los primeros esquematismos de lenguaje (previos a cualquier lengua concreta) en busca de sentido, y con las *experiencias* arcaicas estéticas y éticas, experiencias de un inconsciente fenomenológico, sin subjetividad egoica (tampoco sin ego trascendental que lo sustente) pues es el mismo comienzo del hacerse subjetivo embebido en una comunidad de singulares, una polaridad subjetiva que lo es por inscribirse en un «cuerpo *vivo*», un cuerpo que no se resuelve en la suma de sus partes, en las segmentaciones del *Körper* (ya sea el ADN o las estructuras anatómicas y orgánicas), sino por actuar en el cuerpo como un *todo vivo*, en el *Leib*, que no subsiste sin estar constituido como *Leib-Körper*, pero cuya función tiene que ver con el poder de *totalizar* el conjunto de las partes físicas (corpóreas: las segmentaciones del *Körper*) y ponerlas a funcionar no solo fisiológica o psicológicamente sino *vitalmente*, esto es, en una tensión entre lo *concreto* y lo *global fundamental*: entre lo concreto del digerir, del respirar y del representar —el vivir a ras del suelo cósmico segmentado y de presente continuo— y, por otra parte, el vivir como impulso *global* y *fundamental* estructurado como atracción de polaridades, desde la polaridad subjetiva hacia su opuesta, de forma que, desde las síntesis obtenidas —en eso parece que consiste el vivir: en la obtención de síntesis—, pueden ambas polaridades aunadas en su tensión continuar el curso de la humana vida, transponiéndose a otros niveles para comprender, construir, reconstruir, interpretar y asimilar la infinidad de eventos y de cruces y de relaciones en las que el vivir *concreto* también consiste.

A nadie bien avisado se le escapa que esta caracterización del alma sigue de cerca los pasos de Richir y de Urbina, pero, en cuanto que toma de uno y otro aspectos

particulares (también muchos compartidos por ambos), son ya las conclusiones de un tercero.

Esta tensión entre quien ejerce de «maestro pensador» —en la senda de *Les maîtres penseurs*, de André Glucksmann— y quien se apasiona filosóficamente (pero en teoría sin pensamiento *propio*) y busca, por ello, alimentarse de lo que otros han conseguido, consagrados por una obra mayor —la del *maître penseur*—, de tal modo que al profundizar en los temas (no ya en un solo *Libro*, sino en muchos, en *todos* los posibles) ya no puede sino empezar a pensar por sí mismo, a sacar conclusiones y derivaciones nuevas (por lo general solo postuladas o entrevistas), ramificaciones que no pueden imputarse al maestro, entonces, ¿este *simple* apasionado de la filosofía, obligado a pensar *por sí*, es un filósofo?

Diremos que, más que una cuestión de atribución de títulos, por ejemplo: «filósofo verdadero» y «aficionado a la filosofía», se trata de una cuestión de *producción* de materia filosófica. Es evidente que hay autores que construyen una obra mayor o un sistema de ideas o que son ascendidos a los altares del saber por inercias históricas sustentadas en unas lógicas justificadas tanto como volubles. Pero es también evidente que estos grandes autores no nacieron grandes autores sino que antes fueron apasionados de la filosofía y que su trabajo productivo no nace de la altura en la que la mirada mítica los sitúa sino del mero pensamiento apasionado, es decir que el *maître* para seguir siéndolo tiene que partir de la misma casilla que el simple apasionado, pues por otra parte no deja de ser siempre eso (un *amante*, un *filo-sofo*), al margen de que su obra siga creciendo en su arquitectura propia.

Hay, así pues, un territorio de producción de materia filosófica que, solo por limitación para comprender los entresijos de los hilos finos (al lado de los hilos gruesos —los que la frágil memoria repite como si fueran los únicos importantes—), se acostumbra a interpretar en términos de individuos separados, embutidos en su propio genio. Sin embargo, entre la verdadera genialidad de muchas individualidades y la materia filosófica que va socio-históricamente fraguando, es preciso reconocer a otros protagonistas necesarios sin los cuales el territorio de las ideas no alcanzaría su suelo verdadero, que es su *implantación política*, más allá de la implantación *gnóstica*, gnosticismo que es mera simplificación, equívoco mistificado, esquema mitológico con falsas funciones de *symploké*.

Y para acuñar con algún concepto distintivo esta tensión entre las *grandes ideas* de la urdimbre histórica —movida por filosofemas esenciales tanto como por mitologemas y por seres heroicos, existentes sobre todo en los mitos que se repiten colectivamente— y las ideas menores de la trama, surgidas para solidificar un suelo que ha de ser pisado por sujetos dados en comunidad, no separables ni segregables ni sobredimensionados, solo distinguibles si acaso, cabe establecer un juego de palabras entre los dos modos de darse la filosofía, el modo mayor —ocupado en los grandes recorridos históricos, siempre simplificados y mitificados— y los modos menores, los que reconstruyen palmo a palmo todo el entresijo de *symplokés* conformantes de la materia filosófica en un determinado momento histórico, modos que llamaremos respectivamente de los *titánidas* y de los *titónidos*, para señalar tanto su distancia y su tensión como la necesidad que los primeros tienen de los segundos para subsistir en su mundo fabulado, necesariamente fabulado.

Hay una estirpe de filósofos asimilables a los titánidas, las deidades más antiguas, los Cronos y los Océano, como tal vez cabría interpretar las hazañas de los Tales, Anaximandro, Pitágoras, Parménides y Heráclito. Tras ellos, toda una progenie de *maîtres penseurs* viene dominando, como se sabe, el cielo de las ideas, los Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza, Hume, Kant, Hegel, Nietzsche... En la encrucijada del pensamiento donde nos hallamos, todavía pugnan por sobreponerse unos a otros, los Husserl, Heidegger, Russell, Wittgenstein, Ortega, Sartre, Merleau-Ponty, Gadamer, Lacan, Derrida, Deleuze, Foucault, Habermas, Chomsky, Gustavo Bueno, Badiou... y tantos otros. Pero solo *Cronos* decidirá dónde se alberga la potencia duradera de unas ideas sobre otras.

El titónido, al contrario, animal filosófico también, no vive para los vuelos largos y poderosos, pero está dotado de una «particular estructura de *filoplumas*, especialmente suaves y desflecadas», muy útiles para los vuelos silenciosos, esos que, más que depender de fuertes aleteos, flotan para desplazarse. Zoológicamente estamos hablando de la lechuza, en su nombre común, y hemos de recordar que los atributos que la caracterizan son la agudeza visual nocturna y el oído preciso. Ve mejor en la oscuridad que en la luz —la cegadora luz—. Es un nictálope.

Pelayo no pertenece a la estirpe titánida, sino a los titónidos. Pelayo ha conocido de cerca, a veces con detalle, la filosofía de los *maîtres penseurs* y de las deidades

epistémicas actuales —con sus partes *imaginarias* y con sus partes *reales* todavía por decantarse bien— y ha conocido el pensamiento de los titánidas, entre los cuales también los Homero, los Hesíodo y todos sus herederos: los poetas sublimes. Pero a Pelayo no le fue encomendada una gran obra, un sistema completo o una cosmovisiva *Weltanschauung*. Él, de alguna forma lo sabía de sí mismo tempranamente, por eso escribe sus versos de juventud titulados *Nictálope* (Pérez García, 1980). Las modas diurnas, los lugares comunes, las banalidades, los formalismos hueros... le herían la vista. Como ave nocturna de presa, su fino oído —junto a su aguda visión nocturna— le permitía encontrar los botines filosóficos más selectos. Tenía el don de discriminar rápido y bien los libros que había que leer y los que eran pérdidas de tiempo. Y le fueron atribuidas ciertas cualidades. La primera de ellas: la *razón poética*, por tanto, la de una especie que pertenece al género donde nace, en su origen, toda verdadera filosofía —un origen que no es un hontanar remoto e irrecuperable, sino vivo y en perpetuo flujo de presente: y precisamente por esto los *titánidas* y los *titónidos* comparten ese umbral común.

Los titánidas portan los estandartes y se llevan consigo todos los homenajes, mientras los titónidos son los guerreros sin los que los primeros no conseguirían ganar batalla alguna.

El «titónido» es, así pues y ceñido a su ser zoológico, una familia de aves nocturnas, conocida como lechuza. Pero la lechuza es también, según una curiosa tradición de consenso generalizado, un *animal filósofo*, nocturno, de visión preclara y de oído acechante. Y desde ahora sabiendo que las lechuzas pueden ver al atravesar la oscuridad, se nos antojará también que se aferran a unas pocas esenciales preguntas en un vuelo estratégico sin extravíos —sin tentaciones metafísicas y sin fatuidades dogmáticas—, mientras desconfían de los reduccionismos y del *cuantificacionalismo* —de la cuantificación segura en su soberbia, que opera en detrimento de la cualidad (dada a la fuga)—. Pues la variante titónida del presente evita caer en la trampa del subjetivismo y del psicologismo donde los egos se miran sin más unos a otros, porque el anclaje que buscan es radicalmente ontológico, para ser más exactos *fenomenológico*, que es tanto como decir la especie de ontología que nuestro tiempo parece demandar.

Extraemos estas cualidades titónidas tras leer a Pelayo y tras tomar nota de las cuestiones filosóficas en las que insiste, cualidades que aterrizan con naturalidad en

tantos y tantos de su textos, como en este escrito en 2015 (junto a Román García), en el que parece querer definirse el quehacer filosófico, con ocasión de la celebración de una década de existencia de la revista, en el artículo «*Eikasía*: diez años en la Red»:

Pues la mirada filosófica es, precisamente, la que atraviesa lo que se ve y, por ende, lo que se lee. La mirada filosófica es, creemos, la que se aferra a la pregunta y, por tanto, aquella que está atenta a lo inesperado. Cuando, pese a las evidencias, se nos hace creer que todo está ya incorporado al registro tecnológico-científico, así pues, objetivado, convertido el ser humano en un objeto observable, cuantificable, incluso previsible, la mirada filosófica debe recuperar el trasfondo no objetivable de nuestras existencias: no sólo nuestra subjetividad, no sólo las relaciones entre subjetividades, sino también las urdimbres sociales y políticas, el modo de nuestro ser-en-el-mundo. [Pérez García y García Fernández, 2015: 9]

Pelayo tenía el don de la lectura, el de saber leer entre lo más selecto del presente filosófico. Cuando nos veíamos o en nuestra correspondencia a distancia me sorprendía comprobar que siempre andaba leyendo los libros esenciales —muy a menudo llevando la delantera al resto de quienes pisábamos el mismo taller filosófico—, y cuando entrábamos en comentarios no podía dejar de reconocer que él captaba con sagacidad los anclajes relevantes y que establecía redes de relaciones que aclaraban muy bien el mapa de la filosofía del presente. Tenía el instinto para captar los núcleos de coordinación donde se componía la trama de los problemas complejos que tocaba resolver. Por este instinto —aunque no fuera filósofo de profesión (que aquí significa que no vivía ni de *filosofar* ni de la enseñanza de la filosofía)— descubre de inmediato a Gustavo Bueno, y, desde esta atalaya racionalista y vacunado de vagas metafísicas, puede adentrarse en la fenomenología *sublime* de Marc Richir, y *volver* a Bueno, pero ya a otro nivel —en otra perspectiva—, o sea, volver a encajar todas las piezas —nunca son *todas*— de la mano de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Pero claro, no es lector de *un solo libro*, no es amante de salmodias, por eso, junto a los núcleos filosóficos *sistólicos*, los que ejercen el movimiento centrípeto (para estabilizar el anclaje sistemático), hay todo un engranaje centrífugo —*diastólico*— que compone una red abierta, indagadora, incluso inquisidora, porque el territorio de la filosofía no puede permitirse cierres *definitivos*, frente al «cierre categorial» de las ciencias.

Pelayo escribe con elegante retórica, esa que te mece al leerla y te va llevando entre meandros discursivos río abajo hacia un argumento principal forjado en su mismo

desplazamiento. Tendente a condensarse en alguna breve sentencia a la vez que diluido el argumento en su discursividad. Es su modo de operar, salir en busca de una tesis al tiempo que mapea el contexto singular de lo que en esa tesis gravita de otros autores y de la filogenia filosófica en la que ha de interpretarse. Procura acercarse al núcleo en diagonal, y el núcleo —la verdad buscada— ha de evidenciarse *quasi* por sí misma, apenas mentada la tesis, casi deícticamente señalada, en medio de las distancias escépticas necesarias y para protegerse del dogmatismo cegador, y dejar así sembrada la semilla indagatoria en un gesto que esparce escenarios filosóficos nuevos y abiertos.

Discípulo de muchos a quienes muestra apego, pero muy singularmente de Lacan, de Bueno, de Richir y de Urbina. De Lacan por la influencia que el filósofo psicoanalista ejerce sobre él. Discípulo directo de G. Bueno, a quien trata personalmente y a quien lee en profundidad y exhaustivamente, después de Marc Richir, con quien contacta —en buena medida gracias a la mediación de Pablo Posada Varela— y con quien traba amistad (Pelayo tenía este don, acceder de modo muy directo y fácil a relaciones amistosas con —digamos— autores inaccesibles, en principio). Discípulo de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, el filósofo que definitivamente más le influye —en cierta competencia con Richir, pues ambos ascendientes se entrelazan, a la vez que se repelen en algunos posicionamientos—. Y buen conocedor de autores que le influyen notablemente como, entre otros, Fernando Miguel Pérez Herranz, Alberto Hidalgo, Alain Badiou, André Leroi-Gourhan, Gilbert Simondon, Heidegger, Merleau-Ponty y Deleuze, al lado de la influencia, en él sobresaliente, de literatos y poetas que calan hondo en su particular estructura poético-filosófica.

Con todo, para ser más preciso en esta filogenia filosófica, y para condensar mejor la idea —que es también un acto simplificador—, cabe distinguir en Pelayo dos etapas: la de su pertenencia al «materialismo filosófico», entre 1970 y 2005, y la etapa final de madurez, «fenomenológica», entre 2005 y 2025. La primera etapa, en torno a Gustavo Bueno, desemboca en su participación en *El Catoblepas*, y la segunda etapa, que da lugar a la revista de filosofía *Eikasía*, de la que fue cofundador y también director, en la que predominan dos claras influencias: la de Marc Richir y la de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.

En la medida en que estas dos etapas las ha compartido conmigo, y con algunos otros, conozco algunos detalles precisos de esta doble deriva y de en qué medida hubo ruptura o no entre una etapa y otra, así como quién se impuso a quién en su pensamiento, si Richir o si Urbina. Una vez que se ha sido discípulo de Bueno, es muy difícil, casi imposible, dejar de ser discípulo suyo (dejar de serlo del todo: por ruptura absoluta). No hubo ruptura absoluta, se mantuvo un gran bagaje doctrinal de lo asimilado anteriormente, pero sí hubo un resquebrajamiento (una *ruptura* suficiente) como para dar lugar a otro enclave filosófico distinto, consecuencia no solo del rechazo de los nuevos coqueteos ideológicos visibles claramente en Gustavo Bueno a partir de 2003, sino del repudio de los excesos de *eidetismo* del materialismo filosófico y de la apertura de un nuevo enfoque filosófico canalizado a través de la fenomenología renovada¹. Este diagnóstico sobre las filiaciones y sobre las encrucijadas por las que discurrió Pelayo puede quedar mejor ajustado y matizado, con las ponderaciones que él mismo manejaba, si leemos «El sentido haciéndose», publicado en la revista *Eikasía* en 2013 (Pérez García, 2013a), donde se para a detallar su propio recorrido filosófico y los determinantes que impusieron las bifurcaciones habidas.

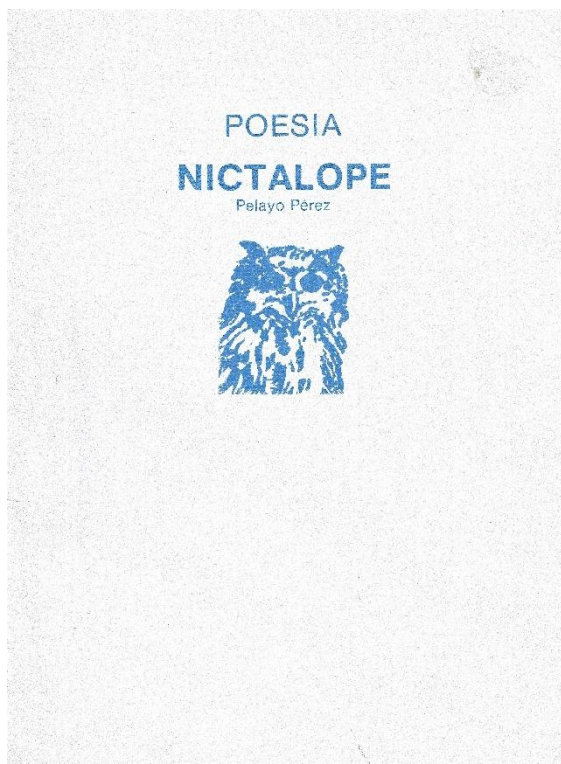
¿Qué ha sucedido en la tensión que se crea entre la línea de Richir y la de Urbina? Durante dos décadas ha habido un hermanamiento entre el grupo afincado en Francia y el grupo español, pero dentro de esta unión, como cabía esperar, la influencia richiriana caía hacia la vertiente gala mientras que el impacto urbiniano afectaba más del lado español e hispano-luso. Con todo, hilando más fino, en el proceso de lectura y de asimilación de esta «fenomenología reestructurada», al menos en el grupo de Oviedo—liderado por Pelayo—, se ha dado algún desplazamiento con querencias más richirianas que *estromatológicas* (Urbina). En el caso de Pelayo cabe decir que desde comienzos del presente siglo, e incluso antes, el pensamiento de Urbina ha ejercido un gran peso sobre él y que es esta influencia la que le lleva hacia el descubrimiento del fenomenólogo franco-belga, cuyos libros y artículos empieza a adquirir sin límites—siendo yo uno de los que cae en su contagio, primero porque me los pasa generosamente mi buen amigo y después porque también comienzo a adquirirlos—.

¹ Sobre este asunto se pronunció Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en el IV Congreso de Pensamiento Filosófico Contemporáneo, organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía en la Universidad de Oviedo, en 2018, con una ponencia titulada «¿Renovación, refundación o reformulación de la fenomenología?» (v. Sánchez Ortiz de Urbina, 2018).

Así que durante varios lustros las lecturas de Richir y de Urbina se entremezclan y se iluminan recíprocamente, y se va aposentando un fértil terreno donde prepondera aquello que ambos fenomenólogos comparten. Pero también llega el tiempo de maduración en que hay que pronunciarse hacia un modelo u otro, pues algunas tesis no son coincidentes y tampoco mantienen funciones complementarias. Se diría, entonces, que a Pelayo le cuesta elegir, pues el apego a uno y otro filósofo le afecta con fuerza equidistante. Sin embargo, en algún momento, hay que optar por un modelo más asistemático (Richir) o por otro más comprometido con la exigencia de una filosofía constructora de un «sistema» (es decir, la *estromatología* de Urbina). Y aquí, Pelayo, en una ponderación tensionada y de profunda maduración, seguramente también por el influjo del afán sistemático en el que convencido ya había habitado con Bueno, se vuelve urbiniano más que richiriano, sin renunciar claro está a las singulares aportaciones del francés. Puedo dar fe de esto —además de porque puede rastrearse en sus escritos— por mis conversaciones con él, y, en concreto, en varios *whatsapp* intercambiados ha quedado constancia de ello.

En julio de 2024 se refería a mi artículo sobre *Por amor al Arte* (de Urbina): «[...] Es un trabajo y estudio el que llevaste a cuentas y se nota. Y yo me felicito por gozarlo y compartir contigo cuanto dices. [...] Un fuerte abrazo de tu amigo y cómplice», y en septiembre de ese año me pregunta si ya he leído el artículo «Escepticismo antiguo y escepticismo moderno», le digo que sí y hago un breve balance, sobre el que él se pronuncia con un taxativo «Efectivamente». Y Pelayo no era de los que si disentía en algo se lo callara. Ambos estábamos *superando* a Richir —sin dejar de volver a él en todo lo que tiene de insuperable— porque cada vez nos volvíamos más urbinianos. Aquello en lo que Pelayo y yo coincidíamos quedó expresado en aquel *whatsapp* de esta manera: «Sí, sí, leí con interés el artículo del escepticismo antiguo *versus* el moderno. Lo más interesante, el claro diagnóstico del primer Wittgenstein como escéptico radical, diagnóstico que es extensible a Richir, con lo que su interpretación de Richir cada vez solidifica más (aunque esto no era nuevo). Creo que Ricardo ha encontrado un filón filosófico lleno de futuro» (v. Sánchez Ortiz de Urbina, 2024).

§ 2. Pelayo a través de sus escritos



Pelayo Pérez batalló como filósofo en las trincheras de la vida a cuerpo descubierto, sin ropajes académicos y sin esos vientos corporativos que soplan a tu favor. Todo lo que consiguió fue fruto de su pasión por lo auténtico y de su entrega al deseo de saber y a la reflexión filosófica. Pero, situándome en su perspectiva, ¿qué es lo auténtico? Y ¿qué es filosofía?

Sé que él consideraba vitales estas dos cuestiones, cuya respuesta es difícil de contornear, porque exige mostrarlas en movimiento y en sus transformaciones, para percibir sus múltiples caras.

Dos épocas distingo en su vida, la de poeta y la de filósofo. En realidad no se da la ruptura que la división sugiere, como si entre componer poemas y redactar artículos hubiera un corte. Evidentemente, si cambias el modo de expresarte, algo se transforma. Pero el poeta que era a sus veinte años se conserva durante toda su vida, su escritura no deja de germinar poéticamente, quiero decir, en una tensión entre el logos de las ideas y la fuerza de la afectividad estética que empuja a la búsqueda de sentido. Se advierte en su forma de modular el discurso —en él fundido con su estilo curvilíneo y de caminos que se bifurcan— y en la capacidad de suscitar en una frase larga, haciéndolas converger, la idea que construye y la afección en que se halla. Y eso rezuma en su escritura, aunque él no lo busque tal vez conscientemente. Su forma de expresarse nace, pues, de una pulsión estética. Y esa pulsión le llena de fuerza para que su pasión por comprender despliegue el vuelo.

En 1980 aparecía *Nictálope*, una antología de poemas que había ido escribiendo hasta sus 33 años. Queda, además, la labor de publicar los libros que llegó a tener preparados para su edición, prologados por Emilio Alarcos, aún inéditos, que, al parecer, por

razones económicas no vieron la luz. Y queda la labor de acopiar el resto de su poemario, aparecido en revistas efímeras de aquellos años 70. Reparemos un momento en lo curioso del título «nictálope» —‘el que ve mejor de noche que de día’ o incluso ‘el que solo ve de noche’—, que es según creo un auténtico autorretrato con el que Pelayo se presenta en sociedad. Entiendo que se trata de lo oculto, lo sutil, de aquello que no está expuesto a la luz del día, a la luz del lenguaje del discurso convencional, porque habría de recurrirse a ese momento ciego, oscuro, donde la afectividad es capaz de abrir las brechas que llevan al enfoque *poiético*, creativo, perspectiva que desde el despliegue de sus posiciones posteriores vendrían a confluir con la búsqueda de lo productivo (como *poiesis* material), productivo pero justo, justo pero emancipador, emancipador pero fraternal. Si años más tarde fue miembro de la Sociedad Asturiana de Filosofía, y parte muy activa en la junta directiva, lo era por razones *productivas* (sin ningún interés corporativo: la enseñanza de la filosofía no era su profesión), porque conocía la necesidad de una educación filosófica sustantiva en la educación secundaria; si fue miembro muy activo del Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación, lo era porque creía que había que defender de manera comprometida los procesos encaminados a la justicia, a la emancipación y a la paz.

Hacemos un paréntesis para reconsiderar el problema del extravío (tal vez) de sus escritos, pues él mismo los menciona en ocasiones (escritas o habladas), como es el caso en este párrafo escrito el 17 de septiembre de 2003, a punto de cumplir 56 años:

Pues escribí hace unos años un texto, «La herida», que formaba parte de un ensayo inédito que espera mejor ocasión y pulimento y cuyo título, *La mirada invisible*, acaso a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina le complazca. Ese texto quizás venga bien para iniciar aquí el otoño y abandonar un poco las rarefacciones del calor, sus espejismos.

Entre 1967 y 1990 se hace evidente un contagio filosófico progresivo que sufre como poeta. El principal *culpable* es Gustavo Bueno. Toma contacto con él en el curso 1967-1968, en la Facultad de Filosofía y Letras de Oviedo, y en los años 80, y aún más en los 90, estrecha su admiración por su maestro y se suma de hecho a aquella escuela en marcha que era el materialismo filosófico. Entre 2002 y 2005 aparecen en *El Catoblepas* diecisiete artículos que dejan constancia de su sincronía con las tesis mantenidas por

Gustavo Bueno, sincronía que no está exenta de los primeros elementos visibles de distanciamiento del maestro. Comentaré brevemente algunos de ellos.

2. 1. La etapa de El Catoblepas

2. 1. 1. «Negri-Hardt contra Gengis-Khan» (2002)

Veamos primero el artículo «Negri-Hardt contra Gengis-Khan» (2002d). Aparece aquí debatiendo sobre temas de teoría política, a propósito del repiqueteado libro *Imperio* (2000), del estadounidense Michael Hardt y del italiano Antonio Negri. Magnífico lector, por lo extenso de sus lecturas, y penetrante, por la capacidad para captar y clasificar bien las novedades que aparecen en el panorama filosófico internacional, lleva a cabo una crítica letal sin contemplaciones ante estos dos postmarxistas que, tras la desaparición del proyecto inaugurado por el *Manifiesto comunista* del siglo XIX, se propondrían, ahora en el siglo XXI, establecer las nuevas coordenadas capaces de explicar la actual lucha de poderes, que ya no podría ser entendida solo a través de la dialéctica de la *antigua* lucha de clases y del antagonismo entre los estados-nación. Los autores proponen la idea de «Imperio», como poder globalizador, comandado por EEUU al lado de otras instancias políticas globalizadoras, donde habría de tenerse en cuenta a las principales potencias económicas, como el G-8, y a los organismos que ejercen una influencia moral global, como las onegés.

En su artículo crítico, Pelayo, si bien reconoce que los autores manejan algunas líneas de análisis fecundas, echa por tierra con contundencia la tesis central del libro, calificándola de formalismo vacuo y de pensamiento postmoderno (una mera lastimosa imitación del tándem Deleuze-Guattari), y basa su principal argumento en el hecho de que los autores de *Imperio* no disponen de una definición material de la idea de «Imperio», fraguada no sobre los efectivos fenómenos de donde toda idea ha de partir (para poder volver a ellos y explicarlos), sino de referenciales puramente formales, alejados de los hechos efectivos, aquellos que tejen las correlaciones de fuerzas a la escala de los fenómenos políticos rastreables. Según Pelayo Pérez, la idea de imperio que manejan funciona como un tapón en una bañera, incapaz de retener el

agua acumulada, pues ese tapón puede ser retirado con facilidad, cuando se pone a prueba la debilidad de su constructo formal. Se trata de una construcción vacía, especulativa. Y frente a este modo de ejercer la teoría política, contrapone la contundencia de la idea de imperio, de nación y de Estado que Bueno maneja, y se refiere concretamente, junto al *Ensayo sobre las categorías de la economía política* (1972), a *España frente a Europa* (1999), aparecido este prácticamente en paralelo al de los dos autores mencionados.

En el caso de Bueno, al margen de poder estar más o menos de acuerdo con las tesis de su libro sobre España, lo que ve Pelayo es que en este caso no es posible quitar el tapón de la bañera, pues la idea de imperio del filósofo materialista se ha gestado construyéndola con un potente engranaje conceptual, capaz de distinguir entre diferentes tipos de imperios, lo que en el caso de Negri-Hardt queda oscurecido pues:

[...] el libro en cuestión carece de núcleo, de centro operatorio ontognoseológico, la propia idea de imperio. O lo que es lo mismo, los autores ni tienen ni ejercitan la idea de Imperio, pero sí desarrollan cientos de ideas más o menos generales, felices e incluso acertadas bajo tal rótulo. [Pérez García, 2002d]

En definitiva, lo que critica Pelayo en los dos autores extranjeros es la debilidad de su filosofía, carente de conceptos bien contruidos, frente a la contundencia filosófica de Bueno. Es decir, Pelayo lleva a cabo una evaluación sobre un libro para delimitar su valor filosófico y, al margen de que pueda haber muchas ideas sueltas más o menos válidas, lo que diagnostica es que en Negri-Hardt se trata de una teoría política débil, postmoderna.

La ejemplaridad filosófica de Bueno, su potencial constructivo, es el término de comparación que se utiliza en esta crítica para poner al descubierto la debilidad del modelo *global* (heredero del hegelianismo, de un hegelianismo formalista: idealista) de Hardt-Negri. Ahora bien, eso no quiere decir que en 2002 Pelayo asuma todas las ideas de la teoría política de su maestro sin más. La prueba la encontramos en uno de sus párrafos finales:

Incluso podríamos, paradójicamente, estar más de acuerdo con los «desarrollos de Negri-Hardt», que en muchos aspectos sí lo estamos, que con la tesis de Bueno, que no es el caso aunque nos siga

resultando problemática y discutible en sus consecuencias... Pues la cuestión que se debate aquí es la que se ciñe al concepto, a la categoría política de Imperio y en esto no podemos no estar de acuerdo con Bueno. En *España frente a Europa* en resolución no podemos extraer el tapón de la bañera y su contenido sigue ahí, tanto si estamos de acuerdo como si no, pero también este hecho nos permite echar mano de esos contenidos, rectificar, oponer y acaso introducir, para quienes puedan al menos, novedades y aportaciones. [*Idem*]

2. 1. 2. «Lacan y el complejo del hipopótamo» (2003)

El segundo artículo que considerar, «Lacan y el complejo del hipopótamo» (Pérez García, 2003e), fue escrito en el contexto del Seminario Preparatorio del 41 Congreso de Filósofos Jóvenes (Barcelona, 2004), bajo el tema titular de Filosofía y Locura. Pelayo se refiere aquí a los análisis de Lacan sobre el «complejo de Edipo» y sobre el «estadio del espejo». No entra a valorar la mayor o menor validez de estas categorías psicológicas, pero sí toma partido a favor de la potencia del pensamiento de Lacan frente a alguno de sus comentadores, como Peter Sloterdijk, que ve que el recurso al «espejo» (artilugio de uso corriente solo a partir de finales del siglo XIX) no tendría capacidad de ser un argumento antropológico universal. El filósofo alemán rechaza lo que tiene de débil constructo conceptual este estadio, no el estadio en sí, que él incluye en el proceso de elaboración de las *esferas* subjetivas, entre las relaciones intrauterinas y las interfaciales. Pero Pelayo percibe que quien adolece de profundidad de análisis, en este caso, es Sloterdijk, al perder de vista que, con el recurso al «espejo», Lacan está proponiendo que el reconocimiento del niño de su propia egoicidad (a través de su imagen yoica) tiene que ver con la función del «padre» (no de la «madre», como interpreta el autor de *Esferas*) y que el padre es quien ejerce la función simbólica que lleva al niño, sujetándolo, a reconocerse a sí mismo y, aunque ese reconocimiento sea ilusorio, no coincidente con el yo real, es una fase que hace de puente entre lo real —la madre— y la exterioridad, «el “ahí” donde el niño, si lo hace, re-conocerá su imagen (*imago*)... y entonces girará “gozoso” su rostro hacia... el padre», comenta Pelayo.

Al final del artículo da una pincelada más sobre ese «gran dialéctico, pensador irónico y potente», en palabras de Alain Badiou (que Pelayo cita), recordando que el psicoanalista francés fue un admirador de Baltasar Gracián, y en concreto de uno de sus libros menos conocidos, *El Comulgatorio*, donde se asiste a una descripción

exquisita de *concupiscencia espiritual* a través de la reflexión de lo que sucede en el acto de ingesta del cuerpo de Cristo.

¿Por qué finaliza Pelayo su texto de esta llamativa manera? Lo dice expresamente, quiere despedirse de Fernando Miguel Pérez Herranz, articulista también de *El Catoblepas* y amigo querido, que por esas fechas recientemente se había despedido como colaborar de esa revista —administrada por la Fundación Gustavo Bueno—, en respuesta a los ataques *ad abolendam* recibidos de una facción de seguidores del Nódulo Materialista que por entonces empezaba a tomar las riendas de la administración ideológica: con poder de excomulgar o santificar las distintas aportaciones de los integrantes del materialismo filosófico. Pérez Herranz lo había visto claro, si la «escuela materialista» en la que trataba de trabajar se convertía en una «iglesia materialista», con su tribunal inquisidor correspondiente, aquello ya no tenía que ver con él. Y se despide:

Siguiendo el agudo principio materialista de que «todo lo que comienza, acaba», me parece que ha llegado el momento de dar por concluida mi colaboración con *El Catoblepas*, pues otras ocupaciones y preocupaciones me invitan a mirar al cielo. [Pérez Herranz, 2003]

107

Llevaba a cabo esta despedida en el artículo «Olvidar, descubrir, inventar España» (2003), y si el catoblepas, animal mitológico, se caracteriza por mirar a tierra (de esa manera), entonces la nueva realidad terrestre por la que las convicciones de Fernando le llevaban sería «mirar al cielo», es decir, trabajar en un sentido claramente opuesto a los nuevos inquisidores, considerados como herederos de los que siglos atrás habían expulsado de España a los judíos, en nombre de un catolicismo tan *universal* como incapaz de integrar a una parte de los españoles de entonces, incluidos los ancestros de Spinoza.

Pelayo, conocedor de todos estos resortes que se estaban gestando, se sentía todavía parte integrante de aquella labor que se proponía mirar a la tierra, en cuanto lo terrestre significaba lo que preocupa más inmediatamente (lejos de especulaciones vacuas o de peroraciones dogmáticas) y mirar a lo actual y lo concreto, es decir, la infinidad de perspectivas críticas posibles que se vuelquen sobre el gran número de problemas que tenemos ante los ojos. Conocedor de estas disensiones, que tuvieron en el año 2003 su fecha de eclosión —y que dará comienzo a una de las rupturas en el

interior del materialismo filosófico—, Pelayo hace un claro guiño a Fernando, porque sabe que coinciden en su modo de «mirar a tierra» (incluido el mirar a los cielos), y, así, dice:

Para terminar, y dado que hemos leído, al mismo tiempo que escribíamos esta reseña, el artículo-despedida de nuestro amigo Fernando Miguel Pérez Herranz, y en respuesta a su recuerdo de la acogida alegre y sincera por nuestra parte de su colaboración en esta revista, quisiéramos saludarlo dedicándole esta perla extraída del texto que comentamos.

Dado que Fernando Pérez Herranz no encajaría ni en Edipo, *el que no sabe*, ni en el mito del aplastante hipopótamo, lo situaremos en un imaginario Banquete donde su mirada limpia, dando la cara y mirando al mar, fuera diciéndonos de donde procedían los viajeros del Mediterráneo: judíos, fenicios, griegos... Nosotros, desde este mar del Norte, le remitimos al canibalismo de la «mantis religiosa», tras el cual Lacan incita a sus oyentes a que lean a Baltasar Gracián, lamentando que por no estar traducido y desconocer la mayoría el español no puedan leer a este respecto *El Comulgatorio* [...] [Pérez García, 2003e]

Con «mirada limpia, dando la cara y mirando al mar» es como retrata a un filósofo a quien respeta, que además es su amigo, un amigo que sabe que la pasta de los españoles —su misma sangre: ¿qué hay más terrestre que la sangre?— está hecha de muchos viajeros, judíos, fenicios, griegos... Y ya no le hace falta seguir recitando, romanos, godos, árabes, etc.

2. 1. 3. «El cuerpo como argumento» (2003)

El tercero de los artículos, «El cuerpo como argumento» (2003h), es una comunicación presentada en el Congreso Filosofía y Cuerpo: Debates sobre la Filosofía de Gustavo Bueno, que tuvo lugar en Murcia, del 10 al 12 de septiembre de 2003. Aparece publicado, por primera vez, en *El Catoblepas* (n.º 21, noviembre 2003, p. 11), y posteriormente en Ediciones Libertarias, bajo la edición de Patricio Peñalver, Francisco Giménez y Enrique Ujaldón, casi con el mismo título del congreso, *Filosofía y Cuerpo: debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Leemos el artículo de Pelayo, «El cuerpo como argumento», en la sección Ontología y Gnoseología, entre las páginas 105 a 113.

Para hablar de la dimensión del cuerpo en la filosofía de Gustavo Bueno, Pelayo elige la estrategia del contraste, una filosofía contemporánea máximamente descorporeizada, y elige a Franz Rosenzweig (1886-1929), quien en 1921 publica *La estrella de la Redención* (Sígueme, 1997), del cual nos recuerda en nota a pie de página que «Patricio Peñalver ha escrito una reseña en *Saber Leer*, n.º 132, de Febrero del 2000, donde expone la vida y obra de este autor con clara y exhaustiva finura». Esta nota cruzada, que obviamente viene a alimentar la bibliografía utilizada, conlleva un sentido doble reforzado, de reconocimiento hacia la estatura filosófica de Peñalver pero también de amistad intelectual, muy en el estilo de Pelayo, como ha dejado claro desde las primeras líneas de su artículo: «Ha sido la amistosa insistencia de Patricio Peñalver la causa de nuestra decisión, aunque no menor el deseo de manifestar públicamente nuestro reconocimiento y gratitud a Gustavo Bueno». Aunque estos afectos amistosos no son óbice para que, a la vez, reconozca que el perfil que va a trazar de Rosenzweig no es el que recoge el filósofo de la Universidad de Murcia:

Así pues, hablaremos del «cuerpo». Pero lo haremos para dissociarnos de la «vía» que, a nuestro entender, mantiene Peñalver, y que cifraremos concretamente en un autor que, en sus últimos artículos y trabajos, destaca no sin razón. Y lo destaca además a causa de una sola obra, pero de tal influencia que podemos rastrearla en otros autores que a Peñalver afectan con conocida intensidad y fertilidad: Derrida y Levinas. El autor al cual nos referimos es Franz Rosenzweig y su obra *La Estrella de la Redención*. [Pérez García, 2003h]

109

eikasía
N.º 131
Extra oct.
2025

¡Con qué frescura y naturalidad maneja Pelayo la amistad intelectual y la eventual (o esencial) diferencia de criterio! Se trata simplemente de un «juego limpio», el juego de poner sobre la mesa las verdades necesarias de lo que va a tratar. Y las *verdades*, entre filósofos, no podrán ser nunca motivo de enconos, piensa Pelayo. Pero, ¡ay!, los hechos muestran que los *filósofos* también están hechos de cuerpos constituidos de pasiones.

El artículo en su conjunto resulta ser un brillante contraste entre el modelo espiritualista (en el que se enclava Rosenzweig) y el materialista de Bueno, y demuestra la penetrante recepción que Pelayo tiene construida del materialismo filosófico, una asimilación que tras sus filosofemas y sus tecnicismos (tan importantes en un sistema filosófico riguroso) no llega a borrar nunca la peculiar forma de entrar

en diálogo con aquello que valora, una forma personalizada que busca ir más allá del eco del dogma (o de la doctrina) porque la transforma en pensamiento propio, es decir, en concreto aquí, en una doctrina que reviste con su propio estilo, porque en definitiva: ¿para qué asentir a las ideas de otro, si no es porque uno mismo consigue pensar mejor? Los recitados literales son necesarios (por supuesto), pero no son el modo definitivo de recepción del filosofar. La utilidad de la filosofía se muestra porque es capaz de personalizar la potencia del pensamiento propio. Y para ello hay que ir un paso más allá del recitado y de la memorización. Lo vemos por ejemplo en este párrafo, donde se contrasta la manera de concebir la religión Bueno frente a la de Rosenzweig:

En este «dialelo antropológico», el todo y las partes que hacen Mundo, muestran a su vez el núcleo esencial de este hacer, la voluntad y el entendimiento, lo numinoso que estos seres que miran de frente, por ello mismo, des-cubrirán en lo(s) otro(s) de Sí, el animal que *se distancia angular/anamórficamente* a medida que el homínido se humaniza y configura mediante sus operaciones circulares, grupales, distintivas. El hombre primitivo «ve y experimenta» en los otros animales no a fenómenos que reflejarían su proyectivo «ánimo», como si aquellos fueran una pared pulida, especular, sino a fenómenos realmente animados, otros cuerpos vivientes, que se mueven, que amenazan, que matan, que mueren, que se reproducen, que giran la cabeza y tienen ojos escrutadores enfrentados a la mirada asombrada del hombre, y que gruñen, emiten sonidos y son como él, el hombre, partes ontológicas que configuran la totalidad del Sujeto Universal «del» Mundo. [Id.]

Párrafo que podemos completar con el que sirve de conclusión, tan pegado a las doctrinas bien asimiladas del materialismo filosófico como tintadas de estilo propio:

En la actualidad, el «materialismo filosófico» de Gustavo Bueno, del mismo modo que ocurriera con Marx respecto a Hegel, al poner los pies sobre el suelo, nos devuelve el cuerpo y nos pone ante el Cuerpo (M_1 , M_2 y M_3) trinitario que somete a las ilusiones transcendentales kantianas a la dialéctica de su materialidad, la que el pluralismo nos muestra como condición de una Materia (M) indeterminada que se construye, se destruye y se reconstruye, trans-formándose, en y por esta su condición plural, en (M_i): el Mundo, determinado y corpóreo. [Id.]

2. 1. 4. «Estivalia» y «Estivalia 2» (2003)

«Estivalia» (2003f) y «Estivalia 2» (2003g) van encadenados, y se escriben en el contexto biográfico ligado a su comunicación preparada para el congreso de Murcia.

Ambas *estivalias* están escritas a modo de diario veraniego, para relatar andanzas vacacionales, comentar lecturas y dar paso a su afectividad irreprimible. Si Pelayo no fuera un poeta, un filósofo poeta, ¿a quién podían interesar pasadas dos décadas estas escenas biográficas? Sin embargo, tienen un gran valor, a pesar de su aspecto formal de diario, «dietario» dice provocadoramente él. La primera estivalia se enmarca en la segunda quincena de julio y primera de agosto de 2023, en sus vacaciones en los Alpes, y la segunda estivalia retoma el discurso biográfico justo en la antesala del congreso murciano y en la *resaca* de los días posteriores, el 15, 16, 17 y 18 de septiembre, día de su cumpleaños.

El diario contiene al Pelayo polícromo, difícil de clasificar en alguna faceta particular. Vagabundo en la libertad vacacional, da curso a sus ideas, sin las constricciones que impone un título preformado —constricción que, por otra parte, él tenía la sagacidad de esquivar para no apartarse más de lo necesario de sus propias pulsiones filosóficas—. En medio de estas andanzas, asistimos a párrafos de un veraneante, cuyos ojos no pueden dejar de poetizar, como este:

Se va el verano y escribo como en una despedida. Vaya usted a saber dónde se va, pero el verano se va. La luz sigue siendo intensa, pero menos extensa en su recorrido. Eso debe ser, la fuga del verano digo. El calor insiste. Todo es transparente, radiante, como en esas implosiones que anuncian un final que quisiera dejar su huella imperecedera. Pensándolo bien, no todo es transparente ni radiante, claro; pero con todo y con eso, irradia el sol que da gusto, incluso aunque por ello mismo uno busque el sosiego de los espacios sombreados, el atardecer, la suave noche.

En la costa de Granada, al pie de las Alpujarras, en otro tiempo lugares hermosos y propicios y hoy invadidos de «invernaderos», de turismo fácil, de mezclas y suciedad, disfruté de unos días con todo hermosos. Había sosiego en la casa alpujarreña, sobre la costa, con su jardín de almendros incluido. Y también mosquitos y arañas. Inevitable, pero estaban los rumores, el pueblo antiguo a nuestra vera, los alcohólicos anónimos con matrículas inglesas que se apoyaban en la barra de la única taberna como en los mejores tiempos de mi juventud añeja y franquista. Había hombres en las aceras que, a la sombra, desde la madrugada, no miraban a ningún sitio y no hablaban de nada, prendidos, cogidos por la plaza y las calles, por el espacio donde aún permanecían al atardecer. Las playas estaban empedradas, la mar límpida. El resto era luz. [Pérez García, 2003g]

Y asistimos también a su evaluación del clima político de entonces —«el ahora político», ay, ya se había iniciado «entonces»—:

Por otra parte, comprobar la mendacidad de nuestra clase política, la medianía escabrosa y escandalosa de nuestra «clase intelectual», el dominio absoluto de lo impropio, del narcisismo de baja estofa, el masturbante ejercicio de la soledad pública a través de la televisión, la caída en el infantilismo sociológico dominante que se extiende a todos los dominios, de donde la crecida de los Nart, la bula de los opinadores de toda laña, el desprestigio del argumento, la vanidad estentórea e hiriente de los escritores, la magnitud de los cómplices, todo eso se recibe como un electroschock tras un viaje depurador, a cierta distancia del suelo cotidiano. Esta sería la justificación de estas líneas en cierto modo necesarias, catárticas. [Pérez García, 2003f]

Y podemos comprender mejor retrospectivamente cómo se fue gestando la escisión que ya se estaba dando en el interior del materialismo filosófico:

Al pronto supe de la impresión causada por la ponencia de Urbina, no se hablaba de otra cosa. [...] Es decir, cuantos estábamos allí lo hacíamos, aunque solo fuera con nuestra presencia, como un acto de reconocimiento hacia la figura y la obra del propio Gustavo Bueno. Nadie compareció para socavar semejante textura, pero algunos mostraron que su telar tiene nombre propio y esto es, paradójicamente, la prueba y el homenaje más alto que un autor puede desear, máxime cuando puede además ser testigo en vida de semejante hecho: que haya autores, que haya cabezas pensantes que toman el materialismo filosófico como «plataforma e instrumento» de su discurso propio, incluso cuando este choca o diverge del propio discurrir de su autor. Y a todo esto se llama «vida», se llama «enriquecimiento», se llama «futuro». Lo demás, lo contrario, es la arterioesclerosis, la ecolalia y la falsa filosofía, por cuanto sólo es filosofía 'ex contactu'. Es la muerte, la cosificación, por reiteración, de lo mismo... Pero de lo 'mismo' que otro, en este caso Gustavo Bueno, ya dijo mil veces y mil veces mejor. [Pérez García, 2003g]

Y remata el argumento:

Fernando M. Pérez Herranz, para concatenar con lo expuesto por Ortiz de Urbina, fue absolutamente «incorrecto», intempestivo, y lo fue por exceso de corrección académica, a mi modo de ver, y pese al desaforado despropósito de quien calificó su intervención, entre otras lindezas, de «indecencia dialéctica». Las intervenciones extemporáneas suelen hacerse fuera de lugar y tiempo y por ello se olvida no ya sólo el discurso sustancial expuesto, su tesis, su cadena argumentativa, la posibilidad incluso de su acierto, que lo es incluso si Fernando Herranz estuviera equivocado, pues el acierto es plantear «correctamente, y desde el propio materialismo filosófico, el problema que le causó la lectura de la obra en cuestión de Bueno [*España frente a Europa*]. [Id.]

Pelayo, hábil en el hábito de la introspección, reflexionaba también sobre *sí*, para acabar en el *sí-mismo*:

[...] hablando de los existenciaristas heideggerianos debería cuidar a este «uno» (*Man*) que sale por la boca y se manifiesta dominante en la escritura, muy fácilmente en esta y no sólo por su carácter público, sino por su tono distendido y sarcástico. Aquí se ve, con todo, como el «yo» impropio, perteneciente al «uno», a lo nivelado e impersonal (uno y ninguno) «se» deja ver e incluso «se» impone por encima del discurso propio, personal que concede acaso demasiado en esta distensión discursiva, no obstante su «críptica» referencialidad motivante: referencias a los viajes y lecturas ostentosas, a los propios escritos, «autologismos» abundantes, así pues... somos, en este sentido, tan nadie, tan cualquiera, tan uno de tantos, que nuestro «yo» se afianza y pavonea ejercitando lo que Freud denominaba «la pequeña diferencia narcisista»: uno es más alto que otro, otro habla tal o cual idioma, aquel es más joven.

[...] He pasado, sin percatarme, del narcisismo a la vanidad. Nos compete a todos, pero no todos podemos actuar en «este teatro». Convendremos que existen vanidosos rezagados, y muchos que mantienen su vanidad a raya, protegida tras las murallas de la necesidad, de la falsa modestia, del temor inhibitorio, de la cobardía y la astucia. [Pérez García, 2003f]

Y ahora, en el párrafo que sigue, ya no sólo describe el *sí-mismo* (de un *yo impropio* junto al propio), sino que esboza un breve tratado de esa problemática:

Los juegos narcisistas, iniciáticos, manifiestan esta diferencia corpórea, esta espacialidad en todo caso «mía», el peculiar territorio identitario que, sin embargo, enuncia los cambios, las pasiones, las dolencias, el placer fugitivo, los sueños, el hambre y el frío, la soledad «ahí» des-cubierta que el cuerpo enmarca, individual, sólido. El narcisismo nos introduce en la muerte anunciada por su propia presencia corpórea, y es entonces cuando fantaseamos, cuando luchamos por capturar la «imagen», el re-flejo, lo imaginario que imaginamos nunca muere, nunca cambia, siempre estará-ahí para-mí... Pero de este primer ejercicio existenciarista, la vanidad nos saca por medio del deseo, pues lo deseado, superando precisamente el autoerotismo narcisista, justo para no caer en lo patológico, dice que existencia es lo fuera de sí (Maldiney: «*l'existence est sortie á soi*»), pero dice que es «cuidado de sí», fuerza de obligar pues, relación con el otro, con lo otro. Aquí el narcisismo se transmuta en vanidad, en petulancia «del yo», del «uno impropio», en la lucha por alcanzar las formas propias, la cristalización de algo que no es pero encubre lo que soy con su reflejo, el que proviene de los espejos, vivientes o no, del idioma, de las conductas, de las relaciones con los objetos, con los sujetos... El estado de perdido, de duda, de temor y debilidad es lo propio de este «yo» que se desinfla, que experimenta su ser nadie, uno cualquiera, ¿cómo remontar esta nadería sino es por la huida hacia delante, hacia el engolamiento, el «éxito», la fama o la victoria sobre ese otro, todo otro, que me hace

sombra, me nivela, me pone en su sitio, el vergonzante sitio de un hombre cualquiera...? Y sino la locura, «frontera de la humanidad», la invaginación bárbara, la somaticidad desgarrada, el cerco individual de la soledad más radical, más intensa y despiadada. La derrota del «yo». [Id.]

Y aprovecha para dar su propia versión de lo que podría ser, en realidad, y entre las demás definiciones asentadas, la filosofía:

Queda el «sí mismo» que es de lo que se trata, de lo que trata la Filosofía por caso y de su fortaleza, su «triumfo», su argumento propio frente a la impropiedad de la mayoría, del uno público. La Filosofía acaso surge de este paso a la vanidad de la existencia, de esta presencia a sí desde el otro, de esta soledad inconmensurable y su relación cara a cara. Nace porque este ser frente a sí «habla» y encontrará ahí, en el habla, la mediación de su soledad enloquecedora, el camino de vuelta desde su vanidad mortal, desde su impropiedad a «sí mismo», a su propiedad esencial, el «camino del pensar» por citar de nuevo a Heidegger. [Id.]

Mientras todo esto escribía, menciona las lecturas en las que estaba (a menudo relecturas), junto al heideggeriano *Ser y tiempo*, Henri Maldiney, Freud (*Introducción al narcisismo*), Lacan (Seminario acerca de «La relación de Objeto»), Foucault (*Histoire de la folie à l'âge classique*), Paul Celan («Fuga de muerte»), René Chair («Huésped y amo»), Binswanger (*Délire*), Merleau-Ponty, Sartre y, por supuesto, Gustavo Bueno. Y mencionaba los amicales encuentros que en aquel septiembre vivió, con Bueno (tenía con él una amistad de proximidad, no solo discipular), con Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, con Fernando Miguel Pérez Herranz y con Alberto Hidalgo, a quienes menciona a menudo, también a Patricio Peñalver, Felicísimo Valbuena, Jorge Nanclares, Francisco José Martínez, David Alvargonzález y también me menciona a mí, «el amigo Silverio». Así era, ya desde hacía algunos años estábamos unidos por una amistad *natural*, esa que se da cuando se conecta con alguien sin esfuerzo alguno, porque se habita *el mismo lugar*.

El resto de los artículos de esta serie, entre 2002 y 2005, publicados como parte activa del equipo de Nódulo Materialista, merecen un comentario particular, pues todos son jugosos, pero los sintetizaré tratando de subir el trote, para no alargarme y para completar el cuadro que estamos pintando.

2. 1. 5. Otros artículos

«Discusión o Filosofía» (Pérez García, 2002a) plantea la distancia que hay entre la *discusión*, como práctica muy humana, psicológica, interesada, y la *filosofía*, como práctica que consiste en saber plantear bien los problemas y en buscar diversas soluciones a esos problemas. Ambas prácticas humanas no llegan a cruzarse, mantiene Pelayo, apoyándose en Deleuze. El tema de fondo al que aplica esta reflexión se refiere a la polémica entre Juan Bautista Fuentes Ortega y Gustavo Bueno, provocada por el primero. La *discusión* que Fuentes provoca no puede alcanzar el plano de un verdadero debate filosófico, pues son planos que no comparten la explicación de un problema compartido, sino otros problemas de índole ideológica o de las cuestiones humanas-demasiado-humanas.

«¿Materialismo o materialismo cuántico?» (Pérez García, 2002b) plantea una crítica a un artículo aparecido en el número anterior de *El Catoblepas*, de David Pérez Chico y Martín López Corredoira (2002) titulado «Sobre el libre albedrío». Pelayo se lamenta de que ni se define adecuadamente la libertad, que sería lo que los autores pretenden analizar, ni tampoco se tienen en cuenta en ningún sentido las aportaciones del materialismo filosófico en un contexto que se autotitula «materialista» y que parte de contraponer las figuras de Karl Popper y John Eccles, para inclinarse por el reduccionismo de este último frente a los tres reinos del primero. Ante lo que parece ser un desconocimiento absoluto de los planteamientos de los escritos de Gustavo Bueno, sobre el problema de la libertad, Pelayo se extraña del nivel tan simplificador, tan reduccionista, de un *fisicalismo* cuántico que se quiere conectar con la libertad, entendida esta de forma psicologista.

«Más allá de mi propia sombra...» (2002c), en continuidad con el artículo anterior, articula la respuesta de Pelayo Pérez a Martín López Corredoira, a quien en definitiva acaba enviándole esta reflexión: «Y ya que hablamos de Filosofía, ¿no estará de acuerdo conmigo al menos en esto: que la Filosofía es la que nos *redime* de lo que piensa cada uno y, sobre todo diría yo de lo que cada uno cree que piensa...?». En efecto, lo que pretende Pelayo es sustraerse a la confrontación psicologista y se despide recordando, en línea con Deleuze, lo inútil de las polémicas, en el sentido que ya dejó claro en el artículo «Discusión o filosofía» (2002a).

«Líneas perdidas» (2003b) está escrito para dar la bienvenida a la sección Arco de Medio Punto que Pérez Herranz ha aceptado asumir en *El Catoblepas*. Las líneas perdidas quieren recuperar, en lo posible, todas aquellas líneas proyectadas y disipadas por el fragor del vivir, como aquellas que surgieron en los encuentros que se daban entre Gijón y Oviedo, las dos sedes principales de los encuentros de la escuela del materialismo filosófico.

Entre noviembre de 2002 y julio de 2005 Pelayo publica cuatro artículos que giran en torno a *El animal divino* de Gustavo Bueno. Se sitúan en medio de una larga polémica que implicó a muchos autores, primero en *El Basilisco*, entre 1995 y 1996, iniciada por Pablo Huerga, Alfonso Fernández Tresguerres y Gustavo Bueno, con respuesta de Puente Ojea, y réplicas posteriores. La polémica continúa en *El Catoblepas*, entre diciembre de 2002 y abril de 2003, y ahora el tema de debate se amplifica hacia la ontología, iniciada por Puente Ojea y en la que van a intervenir: Atilana Guerrero, Fernández Tresguerres, Rodríguez Pardo, Pelayo Pérez y Marcelino Suárez Ardura. Otra polémica distinta surge, aunque conectada con la anterior, no ya centrada en rebatir las tesis de Puente Ojea, sino ahora en determinar el «problema de la verdad en las religiones del paleolítico», que David Alvargonzález inicia en marzo de 2005, aunque la semilla de esta polémica había quedado sembrada en el congreso de Murcia de 2003, con las comunicaciones presentadas por Alvargonzález y, por otra parte, por la comunicación de Joaquín Robles, y cuyo punto polémico de arranque más concreto cabe situar en el artículo de este aparecido en *El Catoblepas* (octubre de 2003): «¿Ortodoxos y heterodoxos?». El tema de fondo (*heterodoxo*) suscitado por Alvargonzález (de algún modo ya presente en las disputas frente a Puente ojea) tiene tal resonancia que, además de la intervención del propio Gustavo Bueno, van a intervenir varios otros discípulos del materialismo filosófico: Robles, Tresguerres, Íñigo Ongay de Felipe, Antonio Muñoz Ballesta, Rodríguez Pardo, Pedro Santana y Pelayo Pérez. En total son veintiocho artículos en torrencial disputa, de los cuales nueve corresponden a las respuestas de Alvargonzález, enfrentado al resto.

En el contexto de estas dos polémicas, hijas de una misma fuente (*El animal divino*), Pelayo escribe dos artículos dirigidos a Puente Ojea y otros dos reflexionando sobre la nueva propuesta de David. Son, respectivamente, «El ateísmo imposible del señor

Gonzalo Puente Ojea» (2002e) y «Sostiene Puente Ojea. Con reconocimiento y sin alevosía» (2003a), y, de otra parte, «Númenes» (2005c) y «En la intemperie, númenes» (2005d). Muy resumidamente, las posiciones de Pelayo critican el cientificismo (reduccionista) de Puente Ojea, así como su positivismo y su monismo filosóficos. Y, respecto de David, su diagnóstico apuntaría al hecho de apreciar en David Alvargonzález una deriva hacia posiciones empírico-positivistas y afincadas, por tanto, ya no en el materialismo filosófico *qua tale* sino en un racionalismo más clásico, por así decir. La conclusión a la que llega Pelayo, fruto de haber ponderado el resto de las intervenciones, se alinea curiosamente con Sánchez Ortiz de Urbina (quien no participa directamente en la polémica), aunque lo hace desde sus propios análisis:

El problema, según creemos, es que el mito en marcha es objetivo, positivo y en su curso la falsedad envuelve el momento de su verdad, el núcleo verdadero por el cual el mito surge, que es lo que hay que explicar, el *contenido im-plicado en el mito precisamente*. Momento que en su «negatividad» no puede ser sino signado, en unos casos, como «lo sagrado» o, en nuestro caso, y con argumentos sostenidos en la dialéctica material de los fenómenos considerados, lo «numinoso», es decir, el aspecto, la *aparencia*, como diría Ortiz de Urbina, de los númenes-animales que por ser tales son verdaderos, no por ser númenes que entonces, y sólo así, serían falsos. En conclusión, no pueden ser sino los númenes-animales, el núcleo implicado en la génesis y estructura de la Idea de Religión, el signo que los significantes, animales y hombres, en su relación primigenia dejan a estos apereibir como «numen», el cual es afirmado por esta doble negación, la que determina los fenómenos positivos en cuestión: los cuerpos vivientes con inteligencia y voluntad que actúan, se encuentran, se atisban y miran en medio del espacio antropológico en construcción. [Pérez García, 2005c]

En pocas palabras, con lo que hemos aprendido por publicaciones posteriores a esta polémica, la numinosidad del animal, su verdad, vendría dada enraizada en el nivel fenomenológico de las *aparencias* (realidad *hylética* del campo intencional de carácter inconsciente e irreprimible) y no tanto de las *apareencias* sin más (de los animales físicos ante los hombres, como relación de praxis) o *apariencias*, en tanto estas podrían (en conjunción con las certezas perceptivas) traducirse por errores de apreciación, síntesis de interpretación psicológica de fenómenos mal calibrados, alucinaciones. Lo que se quiere establecer no es que la psicología humana traicione al hombre y le haga imaginar una relación religiosa con los animales *amenazantes*, con supuestos poderes numinosos —aunque esto también, pero producto devenido posterior, por la

maduración de mitologías—, sino que en paralelo con el modo de *percepción* típicamente *humana* en sus comienzos (un animal que funciona ya como *campo intencional*), los animales (no intencionales, pero con conductas inteligentes) se manifiestan ante los hombres como elementos que ni forman parte del eje circular ni tampoco del eje radial, sino de un nuevo eje, el *angular*, que sería consustancial con las síntesis fenomenológicas que le vienen impuestas al ser humano. Lo que equivale a decir que el ser humano es esencial y antropológicamente un animal *religioso*, cuyo último estadio de evolución histórica el materialismo filosófico lo situaría en el ateísmo. O lo que es lo mismo, desaparecido Dios (el dios de las religiones), o los dioses o los númenes, el *eje angular* no puede desaparecer, en cuanto no es posible reducir a los animales a la naturaleza biológica ni tampoco igualarlos a la naturaleza social humana. Y, por su parte, la fenomenología estromatológica añadirá algo más, que no es, sólo, que no se puedan reducir las relaciones *ad extra* a los elementos radiales o circulares, sino que, *ad intra*, el problema de la divinidad surge irremediabilmente por el modo como está estructurado el campo intencional, que aboca (si se llega al final de su despliegue) a la realidad fenomenológica de la «Trascendencia absoluta» y, por tanto, al reto siempre renovado de *llenar* ese más allá (*trans*) con un *Sí* (el de una *entidad* protooriginal: una *entidad* filosófica que cabría poner bien en relación con el mundo —*Deus sive Natura*— bien en relación con el hombre —un *sentido* misterioso que negaría la desesperanza—) o con un *No* (concluyente: ninguna cosa parecida a una divinidad encaja realmente con este mundo, en cuanto que fuera su *divina* causa), de forma que esas dos posibles respuestas no se dejan reducir a esquemas de historicismo racionalista, porque queda involucrado todo el conjunto del funcionamiento del campo intencional. Dejo este excursus mío, que creo que Pelayo admitiría de buen grado, pero que ahora no dilataré más.

«Fuera de quicio» (2003c) está dedicado a cruzar diversas líneas de interpretación histórica de lo que enlazaría con el «materialismo histórico», frente a otros ensayos formalistas o postmodernos. Comenta el estudio de J. G. Pocock *El momento maquiavélico* (2002) que sitúa a Maquiavelo en perspectiva histórica de la nueva teoría política renacentista, y la línea que con ello se inaugura, y en conjugación, se recogen los estudios de Pérez Herranz referidos a esta misma época (y buen conocedor de

Pocock), donde señala la importancia de otro gran renacentista, Francisco de Vitoria (también estudiado por Pocock), para resaltar la otra línea igualmente decisiva que también se inaugura en el umbral de la Modernidad, con el fin de poner en primer plano la importancia del *ius communicationis* del filósofo y jurista español. Junto a esta correlación, que se enriquecería una a otra, menciona otra correlación que se uniría a esta tradición de estudios fructíferos sobre la tradición humanista, la de Félix Duque, quien también aborda esa misma problemática en su *En torno al humanismo* (2002), y quien recientemente ha sido galardonado con el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos por *Los buenos europeos* (2003). Pelayo, al citar a Duque, no se olvida de la pincelada más personal: aprovecha «la ocasión de felicitar públicamente a un amigo que dice todo esto mucho mejor que nosotros y que por ello ha sido premiado recientemente con el premio Jovellanos de ensayo» (2003c).

Y de pasada contrapone la buena labor de Pocock, Herranz, Duque, Deleuze o Bueno frente a la representada por Fukuyama e incluso a ciertos enfoques defendidos por Sloterdijk. Por alguna razón el artículo lleva una dedicatoria: «A Alberto Hidalgo, humanista crítico». Entre Alberto y Pelayo siempre hubo una estrecha relación, no solo por coincidir en su activismo social y en sus proyectos político-filosóficos, muy de la mano en esto de Román García, sino porque entre ellos dos se daba un intercambio frecuente de noticias de libros, de análisis y de meditaciones vitales compartidas. Además de con Alberto, compartirá lecturas recomendadas como él mismo dice (en «Estivalia 2») con Urbina y Herranz: «He ido ayer a la librería de costumbre para recoger unos libros y encargar otros que me ayuden en las vías que Urbina y Fernando, en esas comidas y cenas, me insinuaron» (2003g).

En «Nosotros, los de entonces» (2003d), lleva Pelayo a cabo una reflexión, apoyada en un verso de Neruda, que dice «Nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos». Concluye que no siendo efectivamente los mismos, sí somos en otro sentido los mismos, pues tras «la trituración de los meandros de la emoción, del pensamiento subjetivo», que puede distanciarnos de aquel que fuimos, sí somos los mismos pues «no es menos cierto que esa trituración exige una orientación ética para volver al suelo de partida». Una reflexión que ha de considerarse como uno de sus presupuestos filosóficos, pues me cabe decir que la mantuvo siempre.

En el número de noviembre de *El Catoblepas* donde ha publicado «El cuerpo como argumento» (2003h: 11) aparece también, en la página 17, «El inconsciente y la televisión. El fantasma público» (2003i). Y aquí, se pregunta lo siguiente: «¿Qué relación hay, si es que la hay, entre lo inconsciente y la televisión?». Pelayo consigue delinear una respuesta interesante, después de ponerse en el contexto del inconsciente de Freud, retomado por Jung, y por sus arquetipos, como «inconsciente colectivo», y reformulado por Lacan como un inconsciente que siempre se estructura como lenguaje, y después de templar estos análisis dando cabida a una problemática no solo psicológica (psicoanalítica) sino a aquellas que ponen en duda el concepto mismo de «inconsciente» —como es el caso de Bueno (en *Telebasura y democracia* —2002— y, sobre todo, en *Televisión: apariencia y verdad* —2000—) o, también, a aquellas que lo relativizan, como la antropología semiótica y estructuralista de Lévi-Strauss o a aquellas que desplazan el peso de la prueba hacia la cibernética (Mumford), después de apelar a todos estos contextos, decimos, nuestro filósofo esboza una respuesta, que vendría a confluir en parte con los análisis de Bueno en «Imagen, símbolo y realidad» (1980), con sugerencias de Sloterdijk —relativas al hecho de estar en presencia de un hombre nuevo «auto operable» que se movería en el límite de sus morfologías—, con el filósofo italiano Prieto Ratto, que cree amenazada la imaginación, y, sobre todo (según creo) con Lacan. Y el diagnóstico que se nos muestra desde este anclaje complejo es que los enfoques clásicos psicológicos sobre la conducta, la subjetividad, la cognición y el problema mente-cuerpo estarían transformándose como consecuencia del nuevo *teatro* en el que el papel del sujeto entra como espectador de la televisión, y que le lleva a habitar en una simultaneidad mundial y a situarse ante el presente «presente», pero *realidad* televisiva en suma más imaginaria que real (imaginario colectivo que aplanaría la imaginación del sujeto televidente), todo lo cual da como resultado la existencia enfrentada a fantasmas (falsas realidades) que vienen a mermar y aplanar tanto la imaginación subjetiva como el potencial simbólico del pensamiento crítico. De modo que «la tríada lacaniana, lo imaginario, lo simbólico y lo real, sufriría una merma simbólica, ante la compulsión teleinformática», que lleva a Pelayo a establecer como conclusión que el lugar que antes llenaba el «inconsciente colectivo» de Jung vendría a ser ocupado —en el universo de sujetos televidentes— por una «colectivización del Inconsciente».

En abril de 2005, publica Pelayo el último de los artículos que estamos considerando —de la serie *El Catoblepas*—. Se trata de «Jovellanos, España y el materialismo filosófico» (2005b). En 2004, Pentalfa edita mi libro *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*, y tengo la fortuna de que Pelayo no solo me haga una reseña sino del calibre que despliega al hacerlo, por su exactitud lectora:

No hemos hecho caso de las recomendaciones que el autor de este magnífico y esforzado estudio emitió en la presentación del mismo en la Casa-Museo de Jovellanos de Gijón, en el sentido de que acaso fuera mejor no seguir las divisiones del voluminoso libro de manera sistemática [...]. Nosotros hemos leído el *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*, de Silverio Sánchez Corredera, desde la primera a la última página como corresponde a la exigencia misma del autor y a la perspectiva que anuncia su título. Y al hacerlo no sólo respondemos a una consideración de respeto para quien ha dedicado un esfuerzo tan notorio y con resultados extraordinarios, sino con quien representa además un ejercicio de teorización y puesta a punto, de aplicación, en este caso a la historia contemporánea de España representada por la figura emblemática y poliédrica de Jovellanos, de las vías y materiales abiertos y triturados por el *materialismo filosófico*, plataforma desde la cual nuestro autor se sitúa desde el principio y con cuyo sistema de ideas nos llevará a enfrentarnos al complejo entramado de las relaciones ético-morales y políticas en un ejercicio crítico-regresivo que alcanzará el plano onto-lógico necesario para desde él extender, en el *progressus*, la red analítica conceptual que ha ido extrayendo de las lecturas y enseñanzas que Gustavo Bueno y su obra han ejercido en nuestro autor. Así pues, no solamente no hicimos caso de los consejos del autor, sino que no podíamos hacerlo si queríamos ejercer por nuestra parte la obligada lectura sistemática que una obra de filosofía exige. [Pérez García, 2005b]

Por calibrar bien y sintéticamente lo que está en juego, en cuanto construido desde el materialismo filosófico:

Aunque se equivocaría quien viese en estas páginas exhaustivas y detalladas, ambiciosas y comprometidas, una reducción del «materialismo filosófico» a sus componentes éticos, morales y políticos, ya que estos no pueden ni siquiera postularse si no es desde presupuestos ontológicos que, en toda esta primera parte, están representados por el ejercicio expreso del autor. [...Apreciamos también] cómo un discípulo puede añadir, interpretar, matizar, enriquecer en suma la fundamental aportación del maestro. [*Id.*]

Porque se atreve a hacer valoraciones generales:

[...] queremos dejar constancia de una característica que, a partir de la publicación de este libro monumental, no nos cabe ninguna duda será más que notoria y referencial: nos encontramos ante un estudio, y no sólo sobre o acerca de Jovellanos, que traza una línea imprescriptible, un antes y un después de la misma. [...] Y trasciende a la figura del ilustrado gijonés y muestra toda la potencia del ejercicio interpretativo-filosófico desplegado, que abarca así, como es el caso, a los mimbres que configuran la España contemporánea. [Id.]

Porque destaca alguno de sus descubrimientos más valiosos:

Corredera leyó *a posteriori* el libro de Bueno [*El mito de la izquierda* donde conocerá las «seis modulaciones» sobre la izquierda] pero alcanzó las mismas clasificaciones [las «seis etapas del jovellanismo en coincidencia sorprendente con las modulaciones de Bueno para el mismo periodo histórico: desde finales del siglo XVIII al presente]. [Id.]

Y porque alcanza a sintetizar con agudeza la tesis final sobre el perfil filosófico de Jovellanos, no solo en el contexto de los autores con los que interpela en vida y en sus lecturas, como Platón, Aristóteles, Cicerón, Locke, Newton, Buffon, Smith, Rousseau... y, muy principalmente, con los postulados de Kant relativos a la filosofía moral.

En suma, una reseña sensible con las tesis referidas a Jovellanos, pero también con las que afectan a la historia de España así como a la potencia analítica que la metodología del materialismo filosófico permite desplegar.

Pelayo Pérez era un lector magnífico. Asimilaba a fondo lo que leía, integraba las novedades en un sistema de pensamiento anterior que continuamente volvía más denso y desde luego no se limitaba a un buzoneado de sus nuevas lecturas en eruditos lugares desconectados unos de otros. El pensamiento de Pelayo era integrador, lo nuevo era juzgado y valorado desde las latitudes comprensivas alcanzadas anteriormente y este saber anterior ejercía de verdadera instancia censora y crítica no dispuesta a transigir con lo que no tuviera la calidad debida.

2. 2. Los artículos periodísticos en *El Comercio*

No fueron estos artículos publicados en el diario *El Comercio* de Gijón los únicos firmados por Pelayo, pues escribió también en *La Nueva España* y en otros medios.

Sin embargo, sí son muy significativos por su volumen y porque, por aquilatamiento de un gran número de temas tratados, sus ideas sobre los problemas humanos, sociales y políticos adquieren un timbre muy matizado. Nos hacen ver el pensamiento *social* de Pelayo, ese que, desplegándose como reflexión filosófica, mete las manos en el barro ideológico y en las patologías del presente, y no solo del presente.

Entre el 29 de enero de 2000 y el 27 de diciembre de 2003, durante cuatro años, Pelayo Pérez publica 192 artículos en el diario *El Comercio*, en una sección cultural semanal, a una página, que contenía un recuadro central superior con una síntesis sobre un tema de actualidad y que iba acompañado por tres firmas, a la izquierda Pelayo Pérez, a la derecha Alberto Hidalgo y en la parte inferior, cerrando la reflexión a tres voces, Ana Cristina Benavides.

Un material excelente para que algún estudiante realice una tesina o artículo sobre estos cuatro años densos en nuevas derivas ideológicas, en temas sociales que entonces despuntaban como nuevos y que aún continúan hoy —muy similares o con nuevas virulencias—, pero eventos que la mirada comprometida de nuestros tres articulistas dota de aquella intemporalidad que la reflexión filosófica consigue alcanzar, a menudo.

Hallamos aquí al Pelayo más comprometido con los asuntos mundanos, con las cabezas políticas descollantes del momento —nacionales e internacionales—, con las corruptelas sin fin de los sistemas democráticos —y no digamos de los no democráticos— y con los temas de fondo humano que tienen que ver con los abusos de poder del Poder, las injusticias, los resortes de sumisión acostumbrados, los engaños demagógicos generalizados... o con el terrorismo de ETA.

Solo con el propósito de hacernos una idea aproximada, recordaré algunos del principio, del año 2000, y unos pocos de los últimos, de finales de 2003.

El primer artículo lo titula Pelayo «Cadáveres exquisitos» y lleva como tema de opinión *la corrupción, y la muerte* por ella implicada. El segundo, «Cementerio de egos», donde encara, conjuntamente con sus dos compañeros de sección —él y ella—, el problema de la *tercera vía política*. «La seducción de la bestia» es el tercer título elegido por Pelayo para abordar las patologías de la democracia. Y el 19 de febrero de 2000 vemos «Rostros de la falsa conciencia» para tratar sobre el problema de la *explotación*

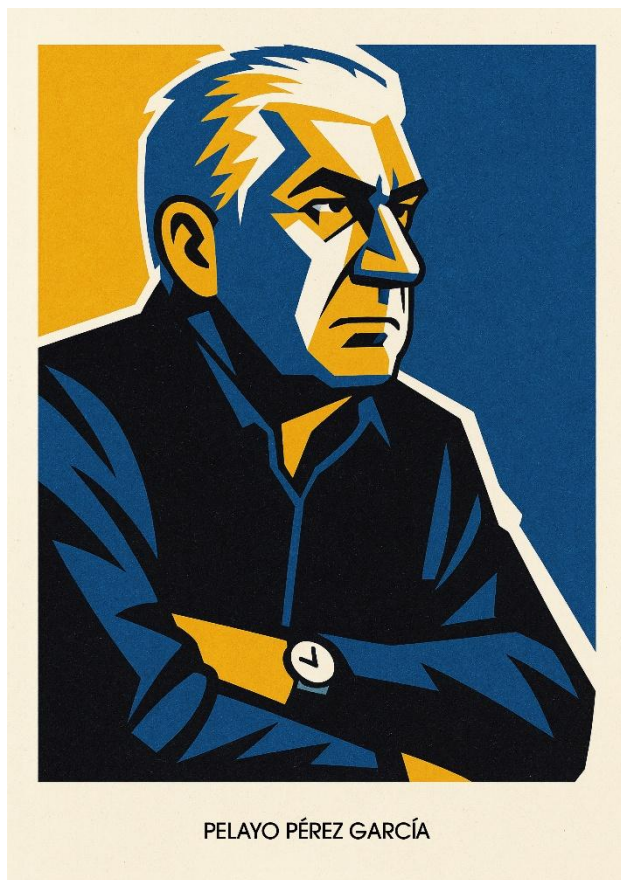
y de la xenofobia. El sábado siguiente, 26 de febrero, leemos «Máscaras del guiñol», a propósito de Pinochet: *¿protagonista o marioneta de la historia?*

El último, aparecido el sábado 27 de diciembre de 2003, lo titula «Vergüenza», y trata sobre la recomendación de la comisión de expertos a Jacques Chirac para que se elimine la religión de los espacios públicos. Dos semanas antes leemos «Luz secuestrada», donde reflexiona sobre los 25 años de la Constitución española. El sábado 6 de diciembre tocaba hablar del recurso del Gobierno ante el Tribunal Constitucional por el estatuto del País Vasco, y lo titula: «Ni Quebec, ni Belfast: Sion». Y unos días antes, el miércoles 3 de diciembre (aunque lo habitual era que se publicara los sábados) había caído un tema similar, sobre las elecciones catalanas y lo titula «Supermercado electoral».

2. 3. La etapa de Eikasía, Revista de Filosofía

2. 3. 1. El clima de ideas en Eikasía

124



En mayo de 2008 se publica el «Manifiesto *Eikasía*. La filosofía en los inicios del tercer milenio» (Grupo Eikasía, 2008), firmado por siete (ex)discípulos de Gustavo Bueno en los inicios de un distanciamiento público y grupal de algunas líneas fundamentales de su filosofía. En él, junto a Pelayo Pérez, quien fue fundamental para que el grupo se fraguara, están Alberto Hidalgo, Fernando Miguel Pérez Herranz, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Marcos García-Rovés, Román García Fernández y yo mismo. La escisión se fue llevando a cabo gradualmente, iniciada en 2003

(congreso de Murcia), el año de la guerra de Irak (que Gustavo Bueno apoyó). Los primeros meses y años, que hundían sus primeras raíces en el giro puesto de manifiesto en *España frente a Europa* (1999), enfoque que iría cobrando densidad en la obra posterior centrada en la teoría política en torno a España y la idea de Imperio, fundamentalmente, los primeros tiempos de la escisión, decimos, suponen para los componentes del Grupo Eikasía la tarea de saber administrar la línea por donde discurre la separación de todo aquello que sigue siendo válido de la filosofía de Gustavo Bueno y todo aquello que se ha empezado a despeñar por la ladera de un «nacionalismo español» acogido, no solo históricamente sino con visión de actualidad, a su dimensión imperial. Grupo Eikasía en el que hay que incluir, además de a los siete firmantes del manifiesto, a otros muchos que se adhieren progresivamente, *actu exercito*, mediante su participación y su coincidencia con las líneas filosóficas e ideológicas ya manifestadas, pues la mixtura crítica y la del compromiso de «mancharse las manos» viene dada y es obligada. Para llevar a cabo el trazado de esta línea separatoria —entre lo genuinamente filosófico y lo, cabría decir, ideológico *neoinperial* en Gustavo Bueno— es preciso un esfuerzo crítico filosófico muy aguzado, pues es fácil confundir los elementos que se entreveran.

Para empezar, hay una versión del «nacionalismo» que sería defendible, pues el concepto de «nación» vierte aguas sobre elementos éticos (muy laudables) y sobre elementos morales donde lo meritorio de las *mores* grupales genuino-culturales se combina con lo insidioso del juego sucio partidista de las rivalidades grupales.

De igual manera qué duda cabe (para los componentes de esta nueva línea filosófica) que «España» ha de ser defendida, *cuidada*, especialmente frente a la nuevas injusticias provenientes de los «nacionalismos» secesionistas del Estado español, injusticias que tienen que ver con la apropiación de un territorio común (de una economía en marcha estatal) por parte de una nueva *nobleza* nacionalista, *neonobleza* donde las izquierdas y las derechas coinciden en sus objetivos al ejecutar idéntico movimiento *oligárquico*.

Qué duda cabe, también, que la idea de Imperio es fundamental, por su contextura histórica y por su vigente actualidad, como idea para leer correctamente las correlaciones de fuerzas tanto de las estrategias geopolíticas globalizantes como de las tensiones de intereses entre Estados, alineados estos siempre de una u otra manera.

Y qué duda cabe que los hilos crítico-rationales y los ideológicos de toma de partido (a favor de unas partes y contra otras, en la lucha entre modelos) han de entrecruzarse cuando toca, cuando es insoslayable —entrecruzamiento de hilos que ha de imponer acto seguido la tarea crítica de desenmarañarlos—, porque no se defiende una vuelta al *gnosticismo* (hacia una esfera superior donde los *puros* —los *filósofos*— se verían libres del barro político), todo lo contrario: en el Grupo Eikasía se da un radical rechazo de la implantación gnóstica de la filosofía, coincidiendo con el planteamiento *titular* que Gustavo Bueno establece, por ejemplo en 1991 (*El Basilisco*, 10: 89-98) y en 2013 (*El Catoblepas*, 142: 2). Se defiende, claro está, una implantación política de la filosofía. El problema viene dado cuando la ideología política que se refrenda —como acorde con la filosofía política que se postula— tiene la capacidad de sacar de quicio alguno de los parámetros fundamentales del sistema filosófico general, como pueda ser la relación que se establece entre la política y la ética, o entre la ética y la moral.

Si en el año 2003 tiene lugar el comienzo de una escisión visible, entre los *neoimperialistas* y los *filocalípolis*, estos, los defensores de la *Calípolis* (del compromiso con la tarea *imposible pero necesaria* encaminada a una *polis* bella, que si no *justa y feliz* —por su misma imposibilidad— sí, desde luego y *necesariamente*, más justa y más feliz, como proyecto ético-político), y si en 2008 tiene lugar el «Manifiesto Eikasía» a favor «de “una sociedad más justa y más feliz” (Platón)», en 2005 toma cuerpo institucionalmente este *movimiento Eikasía* en la forma de una revista —*Eikasía, Revista de Filosofía*— y en un proyecto editorial (Eikasía ediciones). ¿Por qué este concepto, *eikasía*, tomado de Platón? Porque se quiere tomar conciencia de la necesidad de volver a la caverna, a practicar de hecho la implantación política de la filosofía (frente al *gnosticismo* de los *adoradores* del sol), es decir, la vuelta sin cesar al nivel de los conocimientos más elementales, hechos de sombras, imágenes y creencias, para recomponerlos como ideas filosóficas, a ser posible en un Sistema de ideas, sistema que él mismo no puede solidificar como dogma, sino como proyecto de superación de las concepciones cuya inercia dogmática las lleva a convertirse en sacralizaciones que degenerarán paradójicamente en meras *creencias*. El *proyecto eikasía* quiere resaltar que tras una *idea* conquistada (bien investigada y bien fraguada) siempre hay que volver sobre las confusiones, errores y creencias malformadas que en la praxis toda idea puede generar. De ahí que sea un proyecto abierto a muchas corrientes, no porque se

defienda el eclecticismo (tampoco se ataca como resultante práctica), sino porque el movimiento filosófico se demuestra andando, y no tanto parapetándose tras las murallas de un sistema entendido como conjunto de doctrinas que se construyen críticas pero que se ejercitan como dogmas. En este proyecto es evidente que Román García es la clave de bóveda para que la arquitectónica de *deseos* (*prolepsis*) se materialice de forma visible y efectiva en el transcurso del tiempo. Y junto a él, la presencia preclara y dispuesta al trabajo constructivo de Pelayo Pérez, de Alberto Hidalgo, de Marcos Rodríguez García-Rovés, de Pérez Herranz, de Sánchez Ortiz de Urbina, de Alberto Fernández, de Uriel Bonilla Suárez, de Luis Álvarez Falcón, de Pablo Posada Varela y bastantes más, con distintos grados de compromiso y de confluencia.

He contabilizado —tal vez no con exactitud— 957 autores que han publicado hasta la fecha en los 129 números publicados de la revista *Eikasía*, que durante mucho tiempo estuvo dirigida por Pelayo Pérez. Se trata, en consecuencia, de un amplio millar de artículos que, a pesar de su eclecticismo temático —más bien, en medio de él y gracias a él—, mantienen una deriva filosófica reconocible como «fenomenología reestructurada», junto a líneas complementarias y a otras que no se repelen con ella. Artículos de múltiples países y también de corrientes filosóficas dispares, en convocatoria libre pero sin dejar de estar materialista y fenomenológicamente nucleada. Junto a esta consideración cuantificada de la revista *Eikasía*, es aún más fácil de visualizar la labor llevada a cabo por la editorial Eikasía, no ya solo la cantidad sino también la calidad de los materiales de enseñanza de la filosofía, para el bachillerato y la ESO —a menudo en colaboración con la Sociedad Asturiana de Filosofía— que se ha puesto a disposición de los alumnos y del profesorado, elaborado por un amplio colectivo, cuyo número ronda los cincuenta especialistas, de los que unos diez conforman su núcleo en la confección de los libros de Ética, Filosofía e Historia de la filosofía (teniendo en cuenta que el libro de *Ciencia, Tecnología y Sociedad* se publica en otra editorial). ¿Qué decir de la mayor parte de los libros editados en Eikasía, del nivel filosófico alcanzado, si se considera que allí encontramos los más esenciales de Sánchez Ortiz de Urbina y una buena colección de Pérez Herranz, filósofos de primer nivel? En todo el andamiaje que ha de sustentar esta ingente actividad, la figura de Pelayo Pérez la encontramos o planificando o redactando o corrigiendo o editando. Y haciendo algo

que él sabía hacer como nadie, contactando con filósofos tanto españoles como extranjeros, como fue el caso de Marc Richir, con quien acabó manteniendo un trato más cercano que ningún otro, con la impagable mediación de Pablo Posada Varela.

2. 3. 2. Los escritos de Pelayo Pérez en *Eikasía*, *Revista de Filosofía*

La mayor parte de su obra en esta etapa (recordemos, desde 2005) la vemos aparecer en *Eikasía*, *Revista de Filosofía*. En esta nos encontramos más de una veintena de artículos —entre ellos algunos específicos de la sección «Bitácora», su rincón filosófico propio—, más las reseñas, más las traducciones. Y no podemos olvidarnos de sus ediciones fuera de *Eikasía*.

Entre la primera etapa (*El Catoblepas*) y la segunda (*Eikasía*) no cabe hablar de una recomposición de sus ideas, y menos de una ruptura o de un abandono de sus principales convicciones, sino que hay que valorarlo como una intensificación de lo esencial y como una ampliación hacia territorios filosóficos nuevos. Si se leen artículos de su etapa en *El Catoblepas* puede advertirse cómo late en ellos, junto a la defensa de las principales tesis del materialismo filosófico, la exigencia de radicalidad crítica y la repulsa de cualquier forma de reduccionismo, incluido el dogmatismo al que propende toda escuela. Él mismo tuvo que hacer equilibrios más de una vez entre lo que era doctrina críticamente aceptada y lo que comportaba ya indicios de dogma. La segunda etapa viene dada por el descubrimiento de la función que la fenomenología tiene en la filosofía. Y esto supondrá que en adelante todo producto filosófico venga a ser reinterpretado en función de su anclaje fenomenológico, de si se desarrolla totalmente ajeno a este —y en este caso se tratará de una filosofía desfasada de su tiempo— o de en qué medida está comprometido con este último giro que el siglo XXI ha introducido como supuesto de toda verdadera filosofía. No se discuten los hallazgos pasados del materialismo filosófico o de cualquiera otra corriente (llegado el caso), sino que se entiende que para filosofar a la altura de los tiempos no pueden despreciarse los nuevos territorios descubiertos.

Cabe ver dos grandes anclajes en los que podríamos clasificar los distintos escritos de Pelayo de esta etapa. Uno es el que dedica al estudio de autores, a glosarlos, a comentarlos, a valorarlos y, en su caso, a seguirlos de cerca (como discípulo confeso).

Y si en la primera etapa fue Gustavo Bueno el referente fuerte, ahora, como sabemos, serán Richir y Urbina. El segundo gran anclaje es el de los artículos en los que tematiza determinadas cuestiones filosóficas —tomadas de sus maestros— para darles un despliegue propio. Son estos segundos artículos los que nos obligan a hablar de Pelayo como verdadero filósofo, *creador* en el sentido estricto y en la modalidad que he llamado *titónido*. Pero no quiero dar a entender, sería craso error, que es en estos artículos donde se concentra su filosofía y que en el resto lo que hallamos es *doxografía* o labor de puro comentarista. No. Pelayo filosofa incluso cuando hace estrictas reseñas bibliográficas. La filosofía, una vez inoculada, funciona en él como un virus que infecta cuanto toca. Y la diferencia solo podrá venir dada por el grado de infección.

Así pues, llamemos a estos dos tipos de escritos: «Sobre autores»² y «Sobre Ideas»³. Y es notorio que unos y otros artículos cruzan su función específica de modo continuo, porque en el análisis de un autor se entreveran a menudo los hilos de las ideas que pone Pelayo y porque en el despliegue de las ideas es constante la necesidad de avanzar apoyado en sus autores de referencia. Con todo, este criterio clasificatorio es útil para que puedan evidenciarse los diferentes cauces filosóficos por los que navega, según que ejerza más de relator —historiador— o más de creador: filósofo-poeta.

² Clasificaríamos en este apartado los siguientes trabajos: «Bitácora: Qué, quién... Nosotros» (2006a); «Alain Badiou, *Le Siècle*. Seuil, 2005» (2006b); «Bitácora: El caso Simondon» (2006c); «Martin Heidegger, *Parménides*. Akal, 2005» (2006d); «Fernando Miguel Pérez Herranz y José Miguel Santacreu Soler, *Las rutas de la humanidad: fenomenología de las migraciones*. Edicions La Xara, 2006» (2006e); «James Clerk Maxwell, *Materia y movimiento*. Crítica, 2006» (2006f); «Jean Marie Vaysse, *L' inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*. Gallimard, 1999» (2006g); «Terry Eagleton, *La estética como ideología*. Madrid, Trotta, 2006» (2006h); «Bitácora: El caso Bueno» (2007a); «Renaud Barberas, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Ed. Jérôme Millon, 2001» (2007b); «Jacques Rancière, *El odio a la democracia*. Amorrortu, 2006» (2007c); «Alfonso Fernández Tresguerres, *Satán: la otra historia de Dios*. Eikasía, 2006» (2007d); «Martin Heidegger, *La pobreza*. Amorrortu, 2007» (2007e); «Žižek, El Gozoso, sobre Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*. FCE, 2006 y *Órganos sin cuerpo*. Pre-Textos, 2006» (2007f); Grupo Eikasía, «Manifiesto *Eikasía*: La filosofía en los inicios del tercer milenio» (2008); «Jacques Attali, *Karl Marx o el espíritu del mundo*. FCE, 2007» (2008a); «Bitácora: 68'» (2008b); «El ego trascendental, a debate» (2008c); «Los egos troyanos» (2008d); «El sentido haciéndose» (2013a); con Román García Fernández, «*Eikasía*: Diez años en la red» (2015); «Estromatología: el compromiso filosófico de Ortiz de Urbina» (2015); «Joëlle Mesnil, *El ser salvaje y el signifiante*. Brumaria/Eikasía, 2019» (2019); «Bueno versus Richir» (2023); «Pablo Posada Varela: un enigma» (2024a); «Juan Ponte, El capitalismo no existe: necroteología del mercado. Trea, 2024» (2024b).

³ Entiendo que encajan bien en esta categoría los artículos «Bitácora: Lo obvio» (2007g); «Bitácora: Lo obvio 2: el cerebro en su laberinto» (2007h); «Bitácora: Lo obvio 3: la mente como exceso» (2007i); «Bitácora: Lo obvio 4: *caput mortum*» (2007j); «Bitácora: Lo obvio 5: *addenda*» (2008e); «Bitácora: *Addenda* y 2» (2008f); «La poética del mundo» (2011); «El exceso» (2013b); «Hablar/leer/escribir» (2017); «Ricardo» (2021a) y «Escribir» (2021b).

2. 3. 2. 1. Comentario a los artículos «Sobre Ideas»

Estos artículos deberían figurar en una futurible edición antológica de sus escritos, no solo estos, pero estos once sin dudarlo. En primer lugar porque la densidad filosófica aquí es muy alta y en segundo lugar porque todos ellos en conjunto conforman una temática identificable. Se trata de su teoría del *exceso*, del modo como la retoma de Richir y de Urbina, pero dándole su sello, hasta el punto de ampliarla o, si se quiere, de modularla. Las ciento veintidós páginas que alcanzan las seis entregas sobre *Lo obvio* suponen una crítica a fondo, y elegantemente sin piedad, de todo intento de reduccionismo en la caracterización de lo *humano*, sea el de las ciencias en general o el de las neurociencias en particular, o sea el de las filosofías nihilistas o positivistas. Lo *humano* que viene a coincidir con el *alma* que apuntamos más arriba, un alma que no se da en detrimento del cuerpo sino, al revés, para realzar el cuerpo, para connotar bien en qué consiste la *vida* de ese cuerpo. El *alma* es el cuerpo mismo en tanto que se *excede*, en tanto es *exceso*. No con estas mismas palabras, pero creo que en un sentido similar y compatible, Pérez Herranz retoma de Pelayo esta caracterización sobre el exceso que estoy considerando, lo hace en su magistral *Ambiguus Proteus. Valor, exceso y morfología* (2019). Exceso que también corresponde con exactitud al nivel estromatológico original y superior de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Y corresponde también al registro de la *fantasía* de Marc Richir.

Por eso, tras haber escrito en 2007 «La mente como exceso», donde la mente es ese modo científico de tratar el alma (en este caso un alma material), tiene que escribir un texto separado con ese solo título «El exceso», en 2013, un artículo que dedica a Pablo Posada, con amistad y reconocimiento. Y aquí el exceso lo ancla en el cuerpo, no en el cuerpo troceado ni en sus partes funcionales como tales, sino en la espesura interior que su volumen contiene. El alma no la mente, y es mejor, porque la interpretación dualista saltaría por sí sola, cuando es precisamente lo que se trataría de superar, la fácil acomodación de una sustancia pegada al cuerpo que le daría un relieve especial. Y por ello, yo, tal vez le esté haciendo un flaco favor, al tratar de condensar en la palabra *alma* lo que Pelayo llama *exceso*, o *mente-exceso* o *cuerpo-exceso*. Doy por sentado que el monismo y el dualismo clásicos los tenemos ya superados, y seguramente hago

mal porque vuelven persistentes a filtrarse con facilidad en nuestra tendencia a simplificar.

Habría, retomando su argumentación, un cuerpo obvio del que cabe afirmar infinidad de atribuciones que el sentido común y la ciencia han sabido perfilar, una obviedad que contiene siempre un resto de apariencia, porque ni mucho menos todo en el cuerpo es obvio, sino al contrario, lo que más resalta en el cuerpo es su exceso, todo aquello que no es obvio. Y, en este trámite, llega a preguntarse:

Pero entonces, ¿de qué es exceso el exceso? O dicho de otra manera, a contrapié: ¿cómo este cuerpo ‘natural’, fisicalista, «puede excederse»? Se dirá que sus mismas operaciones, su actividad corpórea, generan el exceso. O también, que sus actos muestran su potencia. No se dice nada, como cualquiera puede ver. Se vuelve, una y otra vez, a lo mismo, al círculo ya trazado, pero se le añaden significaciones dinámicas, energéticas, emergentistas, epifenoménicas, etcétera... Y justamente ahí y así, el exceso se muestra como lo que es, excesivo, irreducible, inclasificable, como si trajera consigo algo que pertenece a la indeterminación, a la infinitud, o sabe Dios qué.

Claro está, no hablo del término «exceso», no me refiero a fenómenos físicos, ni neurológicos, ni pienso, por supuesto, en «auras» ni siquiera en estados psicosomáticos volátiles o en alteraciones de la conciencia o en palpitos de adrenalina ni en estados dopaminérgicos o en imaginaciones alteradas, fantasmáticas. [Pérez García, 2013b: 576]

Y aclara que el concepto de exceso no lo toma de una especulación en busca de un sentido por descubrir, sino que lo toma de su propia experiencia de ese *exceso*:

Hablo ante todo de la experiencia del *exceso*, de haberla tenido, vivido, sentido. Del cuerpo excediéndose a sí mismo y, al hacerlo, mostrarnos aquello que el hábito precisamente esconde, elude y aquello a lo que la ciencia no alcanza, el «cuerpo mismo», el cuerpo propio, al cuerpo oculto por el cuerpo visible, tangible, ahí puesto. [*Id.*]

Para definitivamente apostar por una respuesta construida en paradoja, paradoja que no nace de la retórica, más bien del hecho mismo de no estar ajustado el cuerpo consigo mismo, sino desajustado:

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

Así que es preciso tratar de hallar el origen de este desajuste, por eso dice que «el cuerpo nace al mundo mediante el impulso ciego de un exceso» y añade que se trata de:

El *exceso* de lo viviente. No de *la* vida, sino de lo vital. La corporalidad naturante pone en pie al cuerpo naturado.

El cuerpo como *exceso* no se puede captar, el *exceso* es infigurable y sin embargo es sentido; es una experiencia sin medida, desestabilizadora y reacia a toda reflexión, a toda conceptualización. La estética, la psicopatología, el sueño o el delirio... dan cuenta de este *exceso* que no se confunde con nuestras pasiones, con nuestros deseos. El *exceso*, aunque pueda confundirnos, es todo lo contrario de la confusión. [*Id.*]

Entonces, es preciso aclarar que el exceso no es un añadido conturbador de lo humano, al contrario:

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

El exceso no es una patología que superar, y aunque el exceso pueda convertirse en una falta de medida, en locura o en angustia, pues estas nacen en el terreno de la *hybris*, en su estatuto más profundo el exceso es lo que permite que el cuerpo se contornee también como medida y como límite. El exceso no implica necesariamente desmesura, más bien al contrario, porque: «es este mismo *exceso* la fuente de sentido, el camino sin huella, sin trazos, sin recorrer aún, que puede indicarnos el futuro» (*ib.*: 579).

Pero no bastaba con tratar de definir lo infigurable del exceso, en una definición que consta de una suma de negaciones, de aclaraciones de lo que no es, o de un rastreo de aquello que queda coloreado a su contacto, era preciso descubrirlo actuando, mostrar sus huellas, las de ese ser que no se deja ver. Por eso publica en 2017 «Hablar/leer/escribir» y después en 2021 «Escribir». Textos que apuntan en una misma dirección, la misma que había trazado en 2011 al componer su *Poética*, su teoría sobre la *poesía*, en «La poética del mundo», donde encontramos más pistas de cómo está

construyendo Pelayo su concepción del *exceso* o del *alma* o de lo radicalmente humano de la humanidad:

[...] los registros más arcaicos nos sitúan ante un campo fenomenológico, como decíamos, inaudito, inesperado, indeducible, allí donde, abusando del término diríamos, más allá de Freud y de Lacan, *ça parle*, anónimo, inconsciente e indeterminado. [Pérez García, 2011: 308]

Todas las adjetivaciones son negativas (desde *inaudito* hasta *indeterminado*, pasando por *anónimo*), sin embargo *ça parle*, «eso habla». Esos registros arcaicos y originales, y también superiores porque *determinan* lo que viene después, *hablan*. Y si nos atenemos al contraste poética/prosa con el que estructura todo este artículo, eso que habla lo hace en el lenguaje *poético*, no en el de la prosa, a la que aún deberá ser traducido (*traspuesto*) en las incontables lenguas del mundo. Lo poético es universal a la humanidad. Las prosas son particulares a las circunstancias concretas. Podemos corroborarlo atendiendo a su texto literal:

En definitiva, ¿qué es una poética? Y puesto que no es un método para escribir poemas, ni una normativa ni una semiótica, ni una estética institucionalizada [...].

O dicho de otra manera, ¿cómo entender un poema de Rimbaud? ¿Cómo acceder a «su mundo», a *eso* (*ça*) que no tenemos presente, ante los ojos, a cuanto no es, en principio, nuestra propia experiencia vivida? [*Ib.*: 314]

Idea que se remata extrayendo una conclusión de carácter general y remitiéndola a Richir, que es el autor de referencia del artículo en el contexto de un número dedicado a su filosofía:

Richir nos ofrece toda una verdadera, radical, profunda y esencial antropología fenomenológica, puesto que se enraíza hasta alcanzar los estratos más arcaicos y fundantes de los fenómenos enigmáticos que configuran nuestro «ser-en-el-mundo», nuestra humanidad. [*Ib.*: 315]

«La poética del mundo» texto escrito en un guiño tanto de contraste como de enhebramiento con *La prosa del mundo* [1969] de Merleau-Ponty, un autor también muy revelador y fundamental para Pelayo, debería haberla clasificado como «escritos sobre autores», dedicado a Richir, ¿por qué no lo he hecho así? Porque el criterio no es rígido

y ciego y porque aunque remite su texto global a hablar de la fenomenología de Richir, abundan los párrafos en los que Pelayo los dedica a «hacer de las suyas». No solo aclara que Richir como Urbina pueden desplegar su filosofía porque previamente piensan poéticamente, sino que, en realidad, trata de establecer una tesis general: si la filosofía-verdadera no se concibe sin un diálogo con la ciencia de su tiempo, menos aún puede nacer la verdadera-filosofía si no es de la poesía.

Así las cosas, no es de extrañar que encuentre en las actividades más distintivamente humanizadoras, entre ellas hablar o leer o escribir, los ejemplos paradigmáticos para rastrear el exceso del animal humano.

En 2017, en «Hablar/leer/escribir», que dedica a Urbina, dice:

Habítamos palabras que no son nuestras. Vienen de lejos, socavaron los cuerpos de nuestros padres y aspiran nuestras emociones. Parecieran fantasmáticas presencias ajenas a nosotros, signos a los que damos vida y que nos hurtan la potencia que nuestras experiencias tensan.

Es cierto que somos nosotros mismos quienes las nombramos, ahí en la tensión inmemorial de nuestros cuerpos en el mundo. [...] Vibrando en pos de sentido.

En general, repetimos, una y otra vez, estribillos prosaicos, lugares comunes, reiteraciones sin cuento, naderías, ecos vacuos, un día y otro, una nueva aparición de lo mismo que las palabras gastadas muestran en su ajada presencia reiterada. Y habitamos así el espacio sonoro que aparenta llenarse con nuestras sensaciones, nuestros sentimientos, dejando el asombro de vivir callado, parpadeando en el silencio que, sin embargo, ciertos signos denuncian: ese corte tembloroso de la frase, esa caída del tono, ese aspaviento de los gestos, ese repentino enmudecimiento. [...]

Habítamos palabras como cíngulos, como cadenas, mecanismos que nivelan, aplastan, encierran, desnudan nuestras existencias de su misma carnalidad, de la inesperada posibilidad que siempre está ahí, justamente ahí, en la vibración, en la resonancia de la carne, en la belleza que abre ante sí, en el temblor del mundo, del otro, de uno mismo, de súbito, apercibiéndose de estar vivo, de lo que significa y, efectivamente, no encontrando palabras para decir qué significa, qué se siente en ese momento en el que, inesperadamente, lo que soy tiembla por el hecho de ser eso mismo que soy y que no sé qué es... [Pérez García, 2017: 93]

Y si *hablar* contiene algo inconmensurable, qué decir de *leer*:

Si hablar es un acto que silencia el ruido, que ordena el movimiento inquietante de nuestro ser-en-el-mundo, que nos devuelve más de lo que ponemos, pero menos de lo que deseamos. Si hablar es el gesto de una desesperada persecución tras el caballo desbocado del sentido, leer es el más sorprendente de los actos humanos. Seguir literalmente las manchas sobre el papel, verlas ahí unas

tras de las otras, separadas por la nuda blancura, despertando sonidos, indicando lugares, seres, cosas, modos, tiempos que azuzan nuestra memoria, inquietan nuestros saberes, requieren nuestra complicidad; respuestas que demandan sus interrogantes escalas, y esas vastas llanuras de la desolación que apenas cubren frases, letras engarzadas como adverbios, parejas silabantes, ensortijadas derivas, frases como metáforas, signos como torres de admiración y esas partículas elementales que reclaman conjugaciones no exentas de peligrosos deslices.

Leer es un gesto sobrehumano, una dislocación, el gesto que ilumina la página rebotante de oscuras pinceladas. [*Ib.*: 95]

Hablar, leer, ¿y escribir, qué añade el escribir?:

Hablar es un intento por alcanzar el afuera, en el cual sin embargo el habla se disuelve en su contacto con el aire. Leer es la recuperación del adentro por la palabra desprendida del signo, desde el afuera que solo la escritura alcanza.

Paradójicamente, escribir es un ejercicio de «naturalización» de la palabra, de lo dicho por nadie y por cualquiera, que permanece *suscrito*, empedrado en la urdimbre del texto, donde cobra cuerpo el pensamiento, el cual, *sin presente asignable*, se deja signar por la grafía tras la que, no obstante, se oculta, en un enredo de simulaciones sin fin. Escribir es, en este sentido, un engaño, una ilusión, seguramente necesaria para quien escribe, para quien cree que en este ejercicio será capaz de atrapar al pensamiento, cuando no a él mismo, *el otro que soy*. Se puede escribir en primera persona, en segunda y en tercera persona. En singular o en plural, e incluso en esa cuarta persona impersonal: escribe como *llueve*. Pues la lluvia llueve dejando la piel húmeda, al igual que la escritura rozándonos con la esquiva presencia del pensamiento. El pensamiento no se escribe, no se dice, pertenece a lo indecible. Lo saben bien los poetas, acaso los únicos que acceden a la indecibilidad, a su imposible determinación lingüística: *Este juego insensato de escribir*.

Escribir es la prueba empírica de nuestra cósmica soledad.

No hay, por lo demás, *Archi-escritura*, ni un *Origen de la escritura*, pese al titánico esfuerzo de este último rastreador de los signos perdidos en Caldea, en los pictogramas, en Mesopotamia, en los grifos y los restos guardados en el Louvre. Hay origen cuando abro ese libro sobre el *Origen de la escritura*, y comienzo a leer, reescribiendo su texto. No hay tampoco *Significante-Amo*. [...]

Si Dios existiera no escribiríamos. [...] Por eso escribiré [Juan de la Cruz], para salvar el hiato, el desajuste y abismarse, sin saberlo, *en un océano sin riberas*. [*Ib.*: 97]

Finalmente, en mayo de 2021, con ocasión de un número homenaje a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, vuelve sobre el «Escribir». Primero, escribir bien en general, que ya es mucho:

Quienes dominan un cierto espacio del saber: poético, literario, ensayístico, científico o filosófico, o los más cotidianos espacios de la información y la opinión, se sientan a escribir con una aparente «naturalidad». Han alcanzado el dominio, el estilo incluso, el arte de la escritura que, ahora después de ímprobos esfuerzos, de años de formación y estudio, de tentativas, y seguramente de tentaciones, los convierte en escritores. Y estos, los escritores, nos dan la apariencia de la facilidad, de un cierto automatismo que pareciera desmentir lo antedicho en estas páginas. Todo lo contrario, es esa aparente mecanicidad, ese engañoso automatismo, esa «inmediatez» del autor que escribe fluidamente en cuanto se sienta a la mesa de trabajo, la que deja ver todas las dificultades que apenas hemos esbozado en nuestra reflexión sobre el hecho asombroso de la escritura. El hecho de que haya quienes escriben a menudo y además lo hagan admirablemente, es la prueba de todo lo anterior. [Pérez García, 2021b: 83]

Para acabar recalando en la fuente del escribir:

Lo que llama poderosamente nuestra atención no es ese campo preliminar, necesario, al que hacemos mención y propio de múltiples especialistas al respecto. No, lo que hemos ido en realidad preparando es el abordaje de una escritura que desobjetiviza el producto de su arte, como sucede con el poema. La poesía, en su misma existencia, es un misterio. Alejada del modo signitivo de la prosa, de su objetivismo, incluso cuando se refiere a experiencias vividas o imaginadas, como puede aparecer en la novela, la poesía, que sin duda nutre a la mejor prosa, trasciende el nivel objetivante de la prosa y recalca en un espacio-tiempo donde lo imaginario pierde pie, y no puede, salvo en la mala poesía, anclar sus reales, imponer los estandartes de su dominio. Pese a lo que pudiera parecer, la imaginación lastra el devenir poema, en tanto en cuanto este se sobrecarga de imágenes «objetivas», de metáforas y sonidos excesivamente «reales», efectivos, reconocibles. Ciertamente, un poema se escribe con palabras, pero también, como quería Arthur Rimbaud, con colores. Escribir poesía es vérselas precisamente con la tiranía representacional, signitiva, objetivante de las palabras. [Ib.: 84-85]

Lo ha aprendido de Ricardo, pero lo ha asimilado tan bien que lo ha hecho suyo. Y no lo ha asimilado como un conocimiento nuevo, sino solo como la puesta en palabras de lo que ya sabía desde su *Nictálope*.

El último de los artículos de esta saga se titula «Ricardo», y aparece abriendo el número de homenaje (*Eikasía*, 100) a Urbina, junto a «Escribir». Decimos lo mismo que sobre Richir afirmamos en «La poética del mundo», es un escrito que aunque dedicado a un autor, a su maestro principal, Pelayo «hace de las suyas». Aquí aparece tematizada el tema de la *amistad* y de modo ejercitado aparece su franca *generosidad*, en

forma de reconocimiento abismal, entendiendo aquí por *abismo* el lugar donde los egos quedan desleídos en un lugar común. Así creo que pueden interpretarse estas palabras:

Cuando me encuentro con Ricardo, con su persona, con su palabra, con sus escritos o también con su silencio, me encuentro con aquel que no soy, pero me hubiera encantado ser, con otro que yo, diferente, mejor, admirable, pero que me alcanza ahí donde mi propia humanidad se reconoce en la suya, ahí donde aún abrigamos esperanzas, asombros, oasis en medio de este «desierto que crece» con toda esa in-humanidad que nos cerca e intenta reducir a meros impulsos ciegos, alfanuméricos, «sombras de un sueño», espejismo de este desierto donde algo cree ver a alguien.

De esta «miseria simbólica» donde hasta la filosofía y el arte parecen desfallecer y plegarse al plano de inconsistencia actual, me ha rescatado este amigo al cual me he acercado no a través de reseñas de su obra, de la «deconstrucción» de su armadura, para lo cual los hay más dotados y dispuestos. He querido acercarme a través de su sombra para alcanzar el *sueño* reparador, el sueño que, como enseñara Freud, siempre guarda un deseo, al menos latente, palpitante, que a veces atisbamos en *phantasia* en el otro, en el reverso de las cosas donde el enigma que somos se disuelve. [Pérez García, 2021a: 10]

2. 3. 2. 2. Comentario a los artículos «Sobre autores»

137

Nos hallamos ante veintiséis artículos aparecidos en *Eikasía* y habría que tener en cuenta aquellos otros publicados en otras revistas y libros, que nos daría ocasión de confirmar lo fundamental de lo dicho y, sin duda, ampliar detalles siempre curiosos o reflexiones inéditas siempre interesantes, pero para no extendernos en exceso, los comentaremos por alto, remitiéndonos en lo demás a la bibliografía general que *Eikasía* publica sobre Pelayo Pérez en este mismo número.

Son artículos dedicados a autores: a representar su pensamiento, o escritos que recorren diferentes tramos de la historia de la filosofía reciente, o también reflexiones sobre la propia escuela filosófica a la que Pelayo se siente ligado. A veces son reseñas de libros, otras veces son «bitácoras» y otras artículos estándar, pero da igual, el común denominador de las constantes *pelayanas* siempre aparece. Así que en estos escritos sigue, aunque no lo pretenda en primer término, haciendo filosofía.

Dedica sus reflexiones expositivas, pero que nunca dejan de ser valorativas, a los siguientes autores: Alain Badiou, Gilbert Simondon, Martin Heidegger, Fernando Miguel Pérez Herranz, José Miguel Santacreu Soler, James Clerk Maxwell, Jean-Marie

Vaysse, Terry Eagleton, Renaud Barberas, Alfonso Fernández Tresguerres, Jacques Rancière, Slavoj Žižek, Jacques Attali, Gustavo Bueno, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Marc Richir, Pablo Posada Varela, Joëlle Mesnil y Juan Ponte. Cada uno de estos artículos puede ser útil para cualquiera que pretenda introducirse, o profundizar, en cualquiera de estos autores, pues siempre consigue tocar teclas esenciales, además de saber ponerlos muy bien en contexto. Por supuesto, en su obra completa, Pelayo ha dedicado reflexiones enjundiosas a muchos otros autores, como ya viene quedando reflejado en estas páginas.

Pone su atención en lo que estamos denominando el «Grupo Eikasía» en 2006, en «Qué, quién... Nosotros», aquí como una especie de declaración de principios de lo que en sus inicios quiere ser la revista. En 2008, aparece el «Manifiesto Eikasía: La filosofía en los inicios del tercer milenio», del que ya hemos hablado, que podemos considerar en buena medida obra de Pelayo en lo que tuvo de fijación de la arquitectónica del grupo. En 2015 aparece «Eikasía: diez años en la Red», para celebrar el triunfo que suponía subsistir después de una década, con tan exiguos medios materiales, pues fundamentalmente dependía del voluntarismo de unos pocos, y congratularse de haber ido creciendo sin parar. ¿Las claves? Funcionar a la vez como una revista plural, donde caben múltiples tendencias, en el límite todas las que sean *verdadero* filosofar, y funcionar como una revista con claras señas de identidad en su núcleo, un núcleo fenomenológico y materialista.

Ejerce también Pelayo de historiador de determinadas secuencias de la historia contemporánea, de forma dispersa lo hace muy a menudo y a ráfagas, y de manera más condensada podemos leerlo en «68'», del año 2008, cuarenta años después de aquel famoso *mayo francés*. Conocemos de este modo algunos de los principales autores que le influyeron ya desde muy temprano, muchos de ellos franceses, por supuesto, pero no solo, porque se trata en primer plano de la historia de las lecturas del joven Pelayo. Junto a Sartre, Camus y Merleau-Ponty, Unamuno y Ortega, al lado de poetas como Miguel Hernández o Blas de Otero, sin olvidar el cine y las películas de Bergman. Marcuse, Freud y Marx no pudieron faltar. Beckett también le influye y llega hasta el presente pues avisa que «aún seguimos esperando a Godot». Husserl entró también en el escenario, pero confiesa que no habría de ser mínimamente entendido hasta transcurridas varias décadas. Enseguida vendrían los *nuevos filósofos* en Francia, y su

eco revolucionario en Norteamérica, la *french theory*. El giro lingüístico puso de relieve a la filosofía anglosajona y motivó también la aparición del deconstruccionismo de Derrida y de Paul de Man. Junto a la deconstrucción, próxima a ella, el biopoder de Foucault y las máquinas deseantes de Deleuze-Guattari. Y mientras los consagrados Adorno o Habermas «bruñían sus textos críticos», jóvenes nuevos filósofos, como Lyotard y Baudrillard, se distanciaban de los *maîtres penseurs*, demasiado modernos en tiempos de postmodernidad. Rimbaud, uno de sus poetas favoritos, es de esta época. Recuerda también algunas de las famosas polémicas, como la de Alain Renaut y Luc Ferry, «que dan a conocer su condena de *La pensée 68*, en 1985, y allí aprovechan para someter al oprobio a los Lacan, Derrida, Foucault o Deleuze». Bernard Henri Lèvy y Serge Audier también habrían de entrar en la refriega intelectual de aquellos años, a propósito de *La barbarie con rostro humano*, la del Gulag y de las demás barbaries. Eran tiempos en que Rimbaud o Nietzsche, además del maoísmo, movían sus cartas a favor de una esperada revolución, no del todo fracasada, si se tienen en cuenta las más actuales propuestas de Badiou, añade.

En 2013, cinco años después de esta revisión *sesentayochista*, lleva a cabo un ejercicio similar, esta vez dedicado a repasar la evolución de aquella filosofía que en España más le ha influido, o sea, el materialismo filosófico, y el porqué de su deriva personal hacia la fenomenología. Lo hace en «El sentido haciéndose» (2013a), y de ello ya hemos hablado más arriba.

Dentro de este esfuerzo por exponer de forma historiada, o, si se prefiere, comparada, resaltan también dos artículos, escritos ambos en 2008, se trata de «El Ego Trascendental a debate» (2008c) y de los «Los egos troyanos» (2008d). Pelayo toma aquí posiciones en la polémica entre Urbina y Bueno, polémica que más bien se dio entre sus respectivos seguidores y no, en realidad, entre ellos mismos. Si acaso, la polémica consistió en una reactivación de los mecanismos de defensa del materialismo filosófico. Hubo, sí, reacciones encaminadas a comprender bien lo que Urbina estaba proponiendo al declarar la inutilidad del «Ego trascendental»: Pelayo se refiere a mi reacción en «El Ego Trascendental a debate» y a la de Alberto Hidalgo en «Los egos troyanos». También se refiere a la posición de Pérez Herranz. Y de todas las reacciones que se removieron desde el materialismo filosófico del nódulo buenista, Pelayo menciona y respeta la de Pérez Jara. Una vez comprendidas las razones profundas de

la desaparición del Ego trascendental, tanto Pelayo, como yo mismo, que reaccioné temprano, sorprendido, asumimos que el papel que desempeñaba el Ego trascendental en el materialismo filosófico venía a ser desplazado por un *juego de transposibilidades* y de *transpasibilidades*, así como de *resonancias*, entre los tres niveles estromatológicos de Urbina.

Finalmente, en «Estromatología: el compromiso filosófico de Ortiz de Urbina» (2015), Pelayo, tras la reciente edición de *Estromatología* el año anterior, se alinea más definitivamente con la filosofía de Sánchez Ortiz de Urbina, sin renunciar a todas sus influencias esenciales anteriores. Y defiende una idea muy difícil de asumir empíricamente. Considera que *Estromatología* está dedicado a Gustavo Bueno, y que no es una dedicatoria de despedida, sino que significa la declaración de un principio: gran parte de lo construido como materialismo filosófico puede ser asumido en el sistema estromatológico. No se trataría de dos sistemas enfrentados sino coordinables. Sin embargo, ¿por qué digo que es difícil de asumir empíricamente? Porque una cosa es que los principios teóricos puedan ser coordinables, y de ello daría cuenta el tiempo venidero, y otra cosa es que la capacidad de reacción de los «reflejos intelectuales» humanos funcione a la velocidad requerida para que sobre las inercias aprendidas —sobre los hábitos heredados, sobre las ideas-dogmas que nos circundan (inconscientemente) y sobre las dependencias que nos atan— se imponga un sosegado análisis de las piezas que encajan y las que no, y el porqué de su no encajar. Empírica y espinosianamente no creo que el ser humano en liza tenga esa *potencia de obrar*. Y, por ello, una vez más, será cuestión que resolverán unas nuevas generaciones. Y deleuzianamente pensando, ya se sabe, la solución a muchos problemas filosóficos no viene de alcanzar una solución dada, sino de *desplazar* esos problemas: porque tal vez lo importante no sea qué tenga el futuro deparado al materialismo filosófico o a la estromatología, sino qué llegue a ser urgente como nuevo problema filosófico, al margen de las territorializaciones partidistas, territorios en los que las pasiones humanas campan, gozosas. Y como los gozos nunca han de ser despreciados, tal vez lo que habría que tratar de coordinar es aquel juego filosófico actual que tenga potencia de interactuar con gozos futuros, lo más *auténticos* posibles.

§ 3. Pelayo eterno

Pelayo Pérez García fue, a todas luces, un apasionado inquisidor de la *verdad* filosófica. Mantuvo estrechos lazos, él sabía hacer esto, con personalidades de gran relieve, por estar ya consagradas o por la potencia de sus escritos: Bueno, Richir, Herranz, Hidalgo, Patricio Peñalver, Félix Duque... y, muy especialmente, con Urbina —a quien visitaba en ocasiones en su domicilio y con quien a menudo mantenía correspondencia; no era solo una relación intelectual la mantenida con Ricardo, era una directa *sencilla* amistad, con él y con su compañera Montse Tarrés Picas—. Pelayo supo también ser puente entre Francia y España y tenía el arte de poner en contacto a unos y a otros, para promover proyectos, como buena parte de las actividades de la Sociedad Asturiana de Filosofía y el *proyecto* Eikasía o también como fiel apoyo de la labor de Román García en el Instituto de Estudios para la Paz y la Cooperación. Dejó una serie de escritos que, sin ser abrumadores en cantidad de páginas, son cualitativamente todos interesantes, muchos ricos en apreciaciones y enfoques personales críticos y otros cargados de ideas originales y de hallazgos que es preciso no olvidar.

Hay un Pelayo eterno, no solo porque para sus amigos lo sea —con una eternidad a escala de la finitud de quienes le tratamos—, y no solo porque por lo que tiene de filósofo-poeta es digno de consideración, sino porque algunas ideas fraguadas por él son dignas de ser utilizadas perennemente.

Bibliografía⁴

Bueno, Gustavo (1980), «Imagen, símbolo, realidad (cuestiones previas metodológicas ante el XVI Congreso de Filósofos Jóvenes), en *El Basilisco*, n.º 9, pp. 57-74, <<https://www.filosofia.org/rev/bas/bas10908.htm>>, [30/07/2025].

⁴ Para la bibliografía de Pelayo Pérez García remitimos, como ya se ha indicado, al artículo dedicado a su bibliografía completa, que aparece en este mismo número de homenaje (n.º 131, septiembre, 2025), bibliografía preparada por el editor de la revista *Eikasía*, Uriel Bonilla Suárez, también presidente de la Asociación Eikasía. Las referencias bibliográficas utilizadas en este artículo están suficientemente detalladas insertas en la redacción, pero pueden consultarse también en el apartado «Pérez García, Pelayo», en la sección Autores, en mi página web: <<https://www.silveriosanchezcorredera729.com/filosof%C3%ADa/estudio-de-autores/32-pelayo-p%C3%A9rez-garc%C3%ADa/>>, [03/08/2025].

- Bueno, Gustavo (1991), «Krausismo y marxismo (en torno al Krause de Enrique M. Ureña)», en *El Basilisco*, n.º 10, pp. 89-98, <<https://filosofia.org/rev/bas/bas21010.htm>>, [02/08/2025].
- Bueno, Gustavo (1999), *España frente a Europa*, 1.ª ed. Barcelona, Alba.
- Bueno, Gustavo (2000), *Televisión: apariencia y verdad*. Barcelona, Gedisa.
- Bueno, Gustavo (2002), *Telebasura y democracia*. Barcelona, Ediciones B.
- Bueno, Gustavo (2013), «El concepto de “implantación de la conciencia filosófica”.
- Implantación gnóstica e implantación política», en *El Catoblepas*, n.º 142, p. 2 [1972], <<https://www.nodulo.org/ec/2013/n142p02.htm>>, [02/08/2025].
- Duque, Félix (2002), *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid, Tecnos.
- Duque, Félix (2003), *Los buenos europeos: hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Oviedo, Nobel.
- Grupo Eikasía (2008), «Manifiesto Eikasía: La filosofía en los inicios del tercer milenio», en *Eikasía*, n.º 18, pp. 1-12, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.18.495>>, [01/08/2025].
- Pérez Chico, David y López Corredoira, Martín (2022), «Sobre el libre albedrío. Dos únicas opciones: dualismo o materialismo», en *El Catoblepas*, n.º 2, p. 1, <<https://www.nodulo.org/ec/2002/n002p01.htm>>, [29/07/2025].
- Pérez García, Pelayo (1980), *Nictálope*. Oviedo, Gráficas Oviedo. D. L. O/494-1980, 28 pp.
- Pérez García, Pelayo (2002a), «Discusión o Filosofía», en *El Catoblepas*, n.º 2, p. 9, <<https://www.nodulo.org/ec/2002/n002p09.htm>>, [02/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2002b), «¿Materialismo o Materialismo cuántico?», en *El Catoblepas*, n.º 3, p. 11, <<https://www.nodulo.org/ec/2002/n003p11.htm>>, [29/07/2025].
- Pérez García, Pelayo (2002c), «Más allá de mi propia sombra...», en *El Catoblepas*, n.º 4, p. 18, <<https://www.nodulo.org/ec/2002/n004p18.htm>>, [29/07/2025].
- Pérez García, Pelayo (2002d), «Negri-Hardt contra Gengis-Khan», en *El Catoblepas*, n.º 8, p. 10, <<https://www.nodulo.org/ec/2002/n008p10.htm>>, [02/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2002e), «El ateísmo imposible del señor Gonzalo Puente Ojea», en *El Catoblepas*, n.º 9, p. 1, <<https://www.nodulo.org/ec/2002/n009p01.htm>>, [29/07/2025].
- Pérez García, Pelayo (2003a), «Sostiene Puente Ojea. Con reconocimiento y sin alevosía», en *El Catoblepas*, n.º 11, p. 15, <<https://www.nodulo.org/ec/2003/n011p15.htm>>, [30/07/2025].
- Pérez García, Pelayo (2003b), «Líneas perdidas», en *El Catoblepas*, n.º 12, p. 9, <<https://www.nodulo.org/ec/2003/n012p09.htm>>, [30/07/2025].
- Pérez García, Pelayo (2003c), «Fuera de quicio», en *El Catoblepas*, n.º 13, p. 8, <<https://www.nodulo.org/ec/2003/n013p08.htm>>, [30/07/2025].
- Pérez García, Pelayo (2003d), «Nosotros, los de entonces», en *El Catoblepas*, n.º 13, p. 15, <<https://www.nodulo.org/ec/2003/n015p15.htm>>, [30/07/2025].
- Pérez García, Pelayo (2003e), «Lacan y el complejo del hipopótamo: aportación para el Seminario Filosofía y Locura basada en las interpretaciones psicoanalíticas de Jacobo Lacan sobre los mitos griegos», en *El Catoblepas*, n.º 17, p. 4, <<https://www.nodulo.org/ec/2003/n017p04.htm>>, [02/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2003f), «Estivalia: excursio de un diario de circunstancias», en *El Catoblepas*, n.º 19, p. 8, <<https://www.nodulo.org/ec/2003/n019p08.htm>>, [02/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2003g), «Estivalia 2: fin de verano pasado por Murcia», en *El Catoblepas*, n.º 20, p. 18, <<https://www.nodulo.org/ec/2003/n020p18.htm>>, [02/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2003h), «El cuerpo como argumento: comunicación al Congreso Filosofía y Cuerpo: debates sobre la filosofía de Gustavo Bueno (Murcia, 10 al 12 de septiembre de

- 2003)», en *El Catoblepas*, n.º 21, p. 11, <<https://www.nodulo.org/ec/2003/n021p11.htm>>, [02/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2005a), «El cuerpo como argumento», en P. Peñalver, F. Giménez y E. Ujaldón, *Filosofía y cuerpo: debates en torno a la filosofía de Gustavo Bueno*. Madrid, Libertarias, pp. 105-114 [2003].
- Pérez García, Pelayo (2005b), «Jovellanos, España y el materialismo filosófico», en *El Catoblepas*, n.º 38, p. 23, <<https://www.nodulo.org/ec/2005/n038p23.htm>>, [02/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2005c), «Númenes: A propósito de la polémica sobre la verdad de las religiones primarias», en *El Catoblepas*, n.º 40, p. 13, <<https://www.nodulo.org/ec/2005/n040p13.htm>>, [02/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2005d), «En la intemperie, númenes», en *El Catoblepas*, n.º 41, p. 12, <<https://www.nodulo.org/ec/2005/n041p12.htm>>.
- Pérez García, Pelayo (2006a), «Bitácora: Qué, quién... Nosotros», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 2, art. 5, pp. 1-13, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.2.648>>, [03/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2006b), «Alain Badiou, *Le Siècle*. Paris, Ed. Seuil, 2005», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 2, art. 9, p. 11, <<https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/651>>, [03/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2006c), «Bitácora: El caso Simondon», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 3, art. 6, pp. 1-21, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.03.661>>, [03/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2006d), «Martin Heidegger, *Parménides* (Carlos Másmela, trad.). Madrid, Akal, 2005, 224 pp. Colección Nuestro Tiempo», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 3, art. 8, pp. 1-3, <<https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/662>>, [03/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2006e), «Fernando Miguel Pérez Herranz y José Miguel Santacreu Soler, *Las rutas de la humanidad: fenomenología de las migraciones*. Simat de la Vall d'igna, Edicions La Xara, 2006», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 4, art. 11, pp. 1-4, <<https://old.revistadefilosofia.org/1criticalibrospelayo.pdf>>, [03/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2006f), «James Clerk Maxwell, *Materia y movimiento* (José Manuel Sánchez Ron, ed. y trad.). Barcelona, Crítica, 2006», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 5, art. 15, pp. 1-2, <<https://old.revistadefilosofia.org/5criticalibros1.pdf>>, [03/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2006g), «Jean Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*. Paris, Gallimard, 1999. Nrf Essais», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 6, art. 18, pp. 1-17, <<https://old.revistadefilosofia.org/JEAN.pdf>>, [03/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2006h), «Terry Eagleton, *La estética como ideología* (Germán Cano y Jorge Cano, trad.). Madrid, Trotta, 2006», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 7, art. 23, pp. 13-16, <<https://old.revistadefilosofia.org/egleton.pdf>>, [03/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2007a), «Bitácora: El caso Bueno», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 8, pp. 309-314, <<https://old.revistadefilosofia.org/15Elcasobueno.pdf>>, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2007b), «Renaud Barberas, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Ed. Jérôme Millon, 2001», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 9, pp. 431-433, <<https://old.revistadefilosofia.org/919.pdf>>, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2007c), «Jacques Rancière, *El odio a la democracia* (Irene Agoff, trad.). Amorrortu, 2006», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 11, pp. 307-309, <<https://old.revistadefilosofia.org/11-20.pdf>>, [04/08/2025].

- Pérez García, Pelayo (2007d), «Alfonso Fernández Tresguerres, *Satán: la otra historia de Dios*. Oviedo, Eikasía, 2006», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 11, pp. 283-286, <<https://old.revistadefilosofia.org/11-18.pdf>>, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2007e), «Martin Heidegger, *La pobreza* (Philippe Lacoue Labarthe, pres. e Irene Agoff, trad.). Amorrortu, 2007. Colección Nómadas», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 13, pp. 289-292, <<https://old.revistadefilosofia.org/13-17.pdf>>, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2007f), «Žižek, El Gozoso, sobre Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*. México, FCE, 2006 y *Órganos sin cuerpo* (Antonio Gimeno Cuspinera, trad.). Valencia, Pre-Textos, 2006», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 13, pp. 299-303, <<https://old.revistadefilosofia.org/13-19.pdf>>, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2007g), «Bitácora: Lo obvio», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 10, pp. 122-134, <<https://old.revistadefilosofia.org/10-13.pdf>>, [05/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2007h), «Bitácora: Lo obvio 2: el cerebro en su laberinto», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 11, pp. 253-273, <<https://old.revistadefilosofia.org/11-16.pdf>>, [05/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2007i), «Bitácora: Lo obvio 3: la mente como exceso», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 13, pp. 253-281, <<https://old.revistadefilosofia.org/13-15.pdf>>, [05/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2007j), «Bitácora: Lo obvio 4: *caput mortum*», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 14, pp. 221-245, <<https://old.revistadefilosofia.org/14-17.pdf>>, [05/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2008a), «Jacques Attali, *Karl Marx o el espíritu del mundo*. Madrid, FCE, 2007, 446 pp.», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 17, pp. 375-400, <<https://old.revistadefilosofia.org/17-19.pdf>>, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2008b), «Bitácora: 68'», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 18, pp. 225-236, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.18.508>>, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2008c), «El ego trascendental, a debate», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 20, pp. 221-223, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2008d), «Los egos troyanos», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 21, pp. 1-3, <<https://old.revistadefilosofia.org/21-01.pdf>>, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2008e), «Bitácora: Lo obvio 5: *addenda*», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 16, pp. 293-313, <<https://old.revistadefilosofia.org/16-17.pdf>>, [05/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2008f), «Bitácora: *Addenda* y 2», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 17, pp. 375-400, <<https://old.revistadefilosofia.org/17-16.pdf>>, [05/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2011), «La poética del mundo», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 40 en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 40: Pablo Posada Varela (coord.), «Fenomenología arquitectónica: Marc Richir», pp. 291-315, <<https://old.revistadefilosofia.org/40-13.pdf>>, [05/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2013a), «El sentido haciéndose», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 47: Pablo Posada Varela (coord.), «La fenomenología arquitectónica (II)-Marc Richir», pp. 845-853, <<https://old.revistadefilosofia.org/47-49.pdf>>, [02/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2013b), «El exceso», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 47: Pablo Posada Varela (coord.), «La fenomenología arquitectónica (II)-Marc Richir», pp. 575-579, <<https://old.revistadefilosofia.org/47-28.pdf>>, [05/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2015), «Estromatología: el compromiso filosófico de Ortiz de Urbina», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 65, pp. 67-75, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.65.795>>, [04/08/2025].

- Pérez García, Pelayo (2017), «Hablar/leer/escribir», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 74, pp. 91-99, <<https://old.revistadefilosofia.org/74-04.pdf>>, [05/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2019), «Joëlle Mesnil, *El ser salvaje y el significante*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía, 2019», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 87: Javier Gil y Elsa Ponce (coords.), «Emancipación», pp. 311-313, <<https://old.revistadefilosofia.org/87-12re.pdf>>, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2021a), «Ricardo», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 100: «Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina», pp. 7-11, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.100.363>>, [05/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2021b), «Escribir», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 100: «Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina», pp. 81-97, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.100.365>>, [05/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2023), «Bueno versus Richir», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 115, pp. 181-190, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.115.627>>, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2024a), «Pablo Posada Varela: un enigma», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 119: «Pablo Posada Varela: *in memoriam*», pp. 7-10, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.119.816>>, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo (2024b), «Juan Ponte, *El capitalismo no existe: necroteología del mercado*. Gijón, Trea, 2024, 330 pp.», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 122, pp. 313-314, <<https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/920>>, [04/08/2025].
- Pérez García, Pelayo y García Fernández, Román (2015), «*Eikasía*: Diez años en la red», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 65: «La filosofía en España. La filosofía en español (Aniversario: 2005-2015)», Oviedo, Eikasía, pp. 9-10, <<https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/791>>, [01/08/2025].
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2003), «Olvidar, descubrir, inventar España», en *El Catoblepas*, n.º 16. Oviedo, junio, pág. 8, <<https://www.nodulo.org/ec/2003/n016p08.htm>>, [01/08/2025].
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2019), *Ambiguus proteus: valor, exceso y morfología*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Pocock, John G. A. (2002), *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos.
- Robles López, Joaquín (2003), «¿Ortodoxos y heterodoxos?», en *El Catoblepas*, n.º 20, p. 17, <<https://www.nodulo.org/ec/2003/n020p17.htm>>, [30/07/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2004), *Jovellanos y el jovellanismo: una perspectiva filosófica*. Oviedo, Pentalfa/Fundación Gustavo Bueno.
- Sánchez Corredera, Silverio (2024), «Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Por amor al Arte: ensayo de una gnoseología fenomenológica*: Oviedo, Eikasía, 2024, 273 pp.», en *Eikasía*, n.º 122, pp. 301-305, <<https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/issue/view/55>>, [01/08/2025].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014), *Estromatología, teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- 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. Oviedo, Sociedad Asturiana de Filosofía, Universidad de Oviedo, 8, 9 y 10 de noviembre de 2018. Conferencia.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2024), «Escepticismo antiguo y escepticismo moderno», en *Eikasía*, n.º 123, pp. 75-85, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.123.935>>, [03/08/2025].

