

## Despotismo, simulacro y chantaje

Silverio Sánchez Corredera. Dr. en Filosofía, Universidad de Oviedo (Asturias, España)

Recibido 02/01/2026 • Aceptado 27/02/2026

### Resumen

Durante un cuarto de siglo he estudiado las relaciones entre la ética y la moral, entre la moral y la política, y entre la ética, la política y la moral. Para ello utilicé herramientas lógicas y gnoseológicas, tomadas del «materialismo filosófico» de Gustavo Bueno y desarrolladas también por mí mismo. Pero hace más de una década que vengo trasladando estos análisis hacia un nuevo enfoque, que no niega necesariamente los hallazgos anteriores. El nuevo anclaje desde donde reflexiono e investigo es la filosofía de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Su *stromatología* me proporciona nuevas herramientas que me permiten mejores análisis, más amplios y más profundos. Eso creo. En este artículo presento algunos resultados de esta investigación. Y para ello he elegido analizar el despotismo, el simulacro y el chantaje. Se verá que la inicial teoría e-p-m se ha ampliado, además de intensificado, y es ahora teoría e-é-p-m, es decir; teoría de la relación estético-ético-político-moral.

**Palabras clave:** relación estético-ético-político-moral, stromatología, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, materialismo filosófico, Gustavo Bueno.

### Abstract

#### Despotism, simulation and blackmail

For twenty-five years I have studied the relationships between ethics and morality, between morality and politics, and between ethics, politics, and morality. To do so, I used logical and epistemological tools, drawn from Gustavo Bueno's «philosophical materialism» and further developed by myself. But for more than a decade now, I have been shifting these analyses toward a new approach, one that does not necessarily negate previous findings. This new foundation is based on the philosophy of Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. His *stromatology* provides me with new tools that allow for better, broader, and deeper analyses. Or so I believe. In this article, I present some results of this research. And for this purpose, I have chosen to analyze despotism, simulacra, and blackmail. It will be seen that the initial e-p-m theory has been broadened, as well as intensified, and is now the e-é-p-m theory; that is, the theory of the aesthetic-ethical-political-moral relationship.

**Keywords:** aesthetic-ethical-political-moral relationship, stromatology, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, philosophical materialism, Gustavo Bueno.



# Despotismo, simulacro y chantaje

Silverio Sánchez Corredera. Dr. en Filosofía, Universidad de Oviedo (Asturias, España)

Recibido 02/01/2026 • Aceptado 27/02/2026

*En memoria de Pelayo Pérez,  
Por su escritura  
Por su palabra  
Por su ángel  
Por su amistad*

## § 1. El territorio de partida

La reflexión que voy a desarrollar aquí se inscribe en una investigación que viene marcando una de las líneas principales que me influyen con más fuerza desde hace un cuarto de siglo y sin tregua —con sus episodios visibles e intensos y sus capítulos subterráneos—. Me refiero a lo que he venido llamando «relaciones e-p-m,» y más recientemente relaciones «e-é-p-m» (estético-ético-político-morales)<sup>1</sup>.

Se trata de una reflexión que tiene que ver con la clarificación de lo que es la ética, la moral y la política, en sí mismas consideradas, pero también, por la necesidad de delimitarlas entre sí; y no solo, además, porque han de ser interrelacionadas. Enfoque que nace reconocible ya en el pensamiento platónico y aristotélico y que en el contexto de la filosofía contemporánea se enmarca en el planteamiento que Gustavo Bueno expone (1996b) y que viene aplicándose y afinándose en la obra de autores como Alberto Hidalgo, Fernando Miguel Pérez Herranz, Pelayo Pérez, Román García, David Alvargonzález y Felicísimo Valbuena de la Fuente, entre otros muchos<sup>2</sup>.

En mi caso, el enfoque investigador se ocupa muy especialmente en tratar de profundizar en lo que tienen de «relación» esas tres *realidades* —lo ético, lo moral y lo político—. O, si se quiere, una vez caracterizado cada uno de esos conceptos, insistir en cómo se interrelacionan, cómo se solapan, cómo se contagian, cómo se niegan y

<sup>1</sup> Vid. bibliografía, al final del artículo, tras la bibliografía referida a otros autores. Cito mi obra relacionada con la teoría e-é-p-m.

<sup>2</sup> Vid. bibliografía. Algunos de los autores que influyen en este artículo se encuentran en el apartado final de la bibliografía.

cómo se confirman entre sí. Este estudio me llevó a distanciarme de Gustavo Bueno en algunos puntos, después de haberme nutrido de su afinadísimo saber filosófico. La distancia entre la ética y la política en Bueno llega a ser insalvable demasiado generalizadamente, y conlleva entonces la asunción de una política deshumanizada. Por otra parte, la moral tendía a quedar en muchos casos (con Bueno) excesivamente asimilada a la política, imantadas por lo que ambas tenían de totalidades atributivas, frente a las totalidades distributivas propias de la ética. En este contexto es donde me vi empujado a plantear una moral (*M*) en principio *atributiva* pero que era el resultado de una realidad subtendida más profunda, que cabía analizar como «moral combinatoria» (*Mc*) y como «moral porfiriana» (*Mp*). Es decir una determinada moral (*Mc*) arrastrada por dos corrientes que se mezclan: la relación ético-moral (de abajo arriba) y subsidiariamente por la relación político-moral (de izquierda a derecha). Y que había que analizar también a la vez y como (*Mp*): una determinada moral configurada como intersección entre dos corrientes diferentes de las anteriores; por una parte, la relación político-moral (de arriba abajo) y, por otra, la ético-moral (de derecha a izquierda). Cuando hablo de arriba, abajo, derecha e izquierda me refiero a la relación de casillas del cuadro lógico (Cuadro I).

Cuadro<sup>3</sup> de lo que entiendo en términos lógicos por ética, por política, por «moral combinatoria» y por «moral porfiriana». El cuadro está tomado de *Lógica formal* (Pentalfa) de Julián Velarde (1982). La aplicación a los valores e-p-m es mía.

Estos análisis pertenecen a un trabajo que utilizaba herramientas lógicas y gnoseológicas extraídas del materialismo filosófico. Y sus hallazgos siguen siendo válidos, pero este enfoque ha sido reconstruido. Solo recordaré ahora que, según mis conclusiones, quedaba salvaguardado el carácter distributivo de la ética y el atributivo de la política, pero que había que analizar con más finura el campo de la moral que, sin dejar de tener un fuerte colorido atributivo, su función constitutiva se ejercía en medio de una conjugación entre la *lógica porfiriana* y la *combinatoria*.

---

<sup>3</sup> Este cuadro aparece por primera vez en mi *Jovellanos y el jovellanismo*. (2004: 33), libro edición de mi tesis doctoral. Y es preciso prevenir que, por error en la maquetación, donde mi original decía «Homogéneas» aparece como «Heterogéneas», y donde yo decía «Heterogéneas» aparece «Homogéneas». Al leer la explicación detallada que allí se hace del cuadro, se pone de manifiesto el lugar real donde están funcionando los conceptos de homogéneo y heterogéneo. Un lector avisado enseguida puede proceder él mismo a corregir la errata en el cuadro.

CUADRO DE TOTALIDADES O CLASES		Propiedades del TODO	
		Propiedades del todo: DISYUNTIVAS	Propiedades del todo: CONJUNTIVAS
Partes del TODO	Partes HOMOGÉNEAS	<p><b>DISTRIBUTIVAS</b></p> <p>Relaciones entre las partes simétricas, transitivas, reflexivas y de equivalencia.</p> <p>Partes independientes entre sí: no conexas.</p> <p>[ÉTICA]</p>	<p><b>PORFIRIANAS</b></p> <p>Propiedades de la extensión aplicadas por repetición multiplicativa.</p> <p>A mayor extensión las propiedades de los elementos permanecen constantes</p> <p>A mayor extensión, menor intensidad.</p> <p>[MORAL PORFIRIANA]</p>
	Partes HETEROGÉNEAS	<p><b>COMBINATORIAS</b></p> <p>Al aumentar la intensidad puede aumentar la extensión.</p> <p>Cuentan tanto las propiedades que se dan como las que faltan.</p> <p>[MORAL COMBINATORIA]</p>	<p><b>ATRIBUTIVAS</b></p> <p>Relaciones entre las partes asimétricas.</p> <p>Partes conexas mutuamente entre sí y dependientes del todo.</p> <p>Multiplicidades nematológicas.</p> <p>[POLÍTICA]</p>

CUADRO I: Cuadro de totalidades o clases.

Lo «porfiriano» puede entenderse de manera aproximada tomando como referencia el juego moral típico de las ideologías, donde las propiedades compartidas de un grupo determinado son *conjuntivas* y donde los componentes individuales de ese grupo son *homogéneos* en lo referente a ese perfil ideológico (todos votan igual). Y por «combinatorio» puede entenderse el juego moral de las relaciones interpersonales e intergrupales, en cuanto son relaciones dadas en grupos establecidos (más o menos cerrados), pero en cuanto esos grupos se hallan también en el seno de relaciones entre agrupaciones más amplias: por ejemplo, una «asociación cultural» que a su vez se halla en interdependencia de su municipio y de su región y de su país y, tal vez, de una relación internacional, de manera que las relaciones interpersonales directas se conservan de forma parecida a como sucede con las relaciones éticas (las propiedades del todo son *disyuntivas*: cada uno tiene su propia personalidad moral o ético-moral) y donde el grupo se estructura a partir de funciones heterogéneas (hay, por ejemplo, junta directiva y afiliados sin responsabilidad especial, por tanto, con *partes*

*heterogéneas*). También podría ponerse como modelo, un partido político considerado no por el funcionamiento de su ideología (que es porfiriana) sino por el funcionamiento de las relaciones interpersonales, entre individuos, cargos y con el exterior, etc., y aquí se trataría de lógica combinatoria. Los ejemplos no se agotan pues la misma sociedad civil en cuanto puede comportarse como un todo (ante una catástrofe natural, por ejemplo) o cualquiera de sus subgrupos (aunque fueren grupos efímeros, como los viajeros que comparten un mismo tren) en cuanto se dan relaciones interpersonales cargadas de valores, son grupos *combinatorios*.

Para decirlo en un ejemplo clarificador: un afiliado a un determinado partido «p» se comportará porfirianamente cuando coincida esencialmente con el perfil ideológico general de «p», pero actuará combinatoriamente en todo lo demás, pues sus decisiones y sus actos pasan a depender más de sus propios criterios, de su propio perfil personal, de su propio contexto relacional y del hecho de estar enmarcado en una pertenencia grupal más amplia.

Esta tripartición en ética, política y moral no debe llevarnos nunca a pensarlas como esencialmente desconectadas o muy distanciadas, pues se trata de tres planos muy diferentes, sí, pero en continua conjugación. Pensemos que una misma acción tiene lecturas a la vez éticas, morales y políticas. La *acción* de ETA era políticamente «terrorismo de Estado», éticamente era «asesinato» y moralmente era «nacionalismo supremacista». Desde el punto de vista moral de los etarras, moralmente era «liberación nacional», políticamente era «lucha armada», y éticamente era «asesinato» necesario por la causa. Lo importante para aproximar filosóficamente ambas perspectivas morales es el hecho de la coincidencia ética. Había asesinatos, eso es incontestable («ETA, ¡mátalos!»). Lo que fuera en profundidad política y moralmente lo sabe (en principio) la historia posterior (y la anterior: Pérez Herranz, 2022) a través de todos los hilos de las consecuencias allí sembradas. Y a través de lo que fue posible y lo que no, y de lo que puede seguir manteniéndose y lo que no.

En general tenderé a llamar a lo porfiriano *ideológico* y a lo combinatorio *interrelaciones*, para no abusar de la terminología técnica, pues siendo esta más precisa también puede ser más oscura. Y se sobrentenderá que hablamos de moral dada a la escala de las Ideas en cuanto se atienen a la lógica de las totalidades porfirianas y, por

otro lado, a la escala de las Interrelaciones, en cuanto se atienen a la lógica de las totalidades combinatorias.

Sin renunciar a estos análisis, el interés que me ha suscitado la obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina me ha llevado a este reenfoque del que hablo, donde tengo en cuenta su *Estromatología* (2014), su *Orden oculto* (2021) y *Apostillas* (2023), su *Por amor al Arte* (2024) y su *Tractatus logico-phenomenologicus* (2024), al lado de los múltiples artículos que siguen el curso de estos libros —la mayor parte publicados en esta revista—, citados en la bibliografía. Las herramientas lógicas y gnoseológicas, sin ser negadas, quedan subsumidas en un instrumental más complejo y profundo, de carácter fenomenológico. Una fenomenología no estándar, que sigue el curso de Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty y Marc Richir, pero que se renueva como fenomenología estromatológica, que, compartiendo con Richir este último viraje, se caracteriza por la clara delimitación de tres grandes niveles —tanto en el hombre como en la *scala naturae*—, estratos que en el ser humano se cruzan estructuradamente con las tres columnas donde se relacionan el polo subjetivo y el polo objetivo a través de la *hylé*, en lo que Urbina denomina, en el último capítulo de su *Estromatología*, *matriz cuadrada fenomenológica*:

CUADRO II: **Matriz cuadrada fenomenológica de RSOU**<sup>4</sup>

OPERACIONES Polo de la subjetividad <i>Noesis</i> ↓	CONTENIDO Eje material <i>Hylé</i> ↓	SÍNTESES Polo de la objetividad <i>Noema</i> ↓
NIVEL SUPERIOR → (↓)  <b>No hay yo egoico</b> <b>Comunidad de singulares</b>	NIVEL SUPERIOR → (↓)  <b><i>Hylé</i> (Impresiones, esquicios)</b> <b><i>Aparencias</i></b>	NIVEL SUPERIOR → (↓)  <b>Síntesis solo esquemáticas</b>
NIVEL INTERMEDIO → (↓↑)  <b><i>Phantasia</i> perceptiva</b> <b>Ego en interfacticidad</b>	NIVEL INTERMEDIO → (↓↑)  <b><i>Hylé</i> (Impresiones, esquicios)</b> <b><i>Aparencias</i></b>	NIVEL INTERMEDIO → (↓↑)  <b>Síntesis de identidad</b> <b>Institución simbólica</b>
NIVEL INFERIOR → (↑)  <b>Ego constituyente en relación intersubjetiva</b>	NIVEL INFERIOR → (↑)  <b><i>Hylé</i> (Impresiones, esquicios)</b> <b><i>Aparencias</i></b>	NIVEL INFERIOR → (↑)  <b>Síntesis de identidad objetiva</b> <b>Espacio y tiempo objetivos</b> <b><i>Aparencias</i> objetivas</b>

<sup>4</sup> La selección es mía, si bien ligada estrechamente a sus textos.

## § 2. El doble anclaje lógico y fenomenológico

La estromatología de Sánchez Ortiz de Urbina nos permite acceder a herramientas con las que pensar la complejidad de las relaciones humanas desde ángulos nuevos y más poderosos. Estromatología que, en mi caso, viene a quedar reforzada por la filosofía de Pérez Herranz, guiada por la semántica topológica, propuesta capaz de afinarse bien con la fenomenología urbiniana y que además se provee de instrumentos poderosos para indagar en el ancho territorio del nivel intermedio, el de la *Cultura* —en sentido ontológico y no solo antropológico—, donde es posible comprender mejor algo esencial: los elementos éticos que incesantemente están expuestos a quedar relegados en el tablero de las relaciones de las «conciencias sobre conciencias», las diferentes subjetividades humanas en formación (lindos, tornadizos...), la historia y el juego de fuerzas geopolíticas y morales tal que el imperio, la nación o la última civilización europea —la que consigue el cierre antropológico de la tierra—, y cientos de análisis de gran interés.

Así que, en el momento de trabajar desde la estromatología de Urbina, y ya no solo con aplicaciones lógicas y gnoseológicas, el anclaje donde ahora se sitúan la ética, la estética, la moral y la política queda como sigue:

CUADRO III: Anclajes e-é-p-m desde la estromatología.

<i>Niveles del ser humano</i>	Anclaje axiológico	Hipótesis: lacra raíz	Principio operativo posible	Valores malogrados posibles
1. Original o superior	<b>Ética (Estética)</b>	<b>CHANTAJE</b>	¿?	¿?
2. Intermedio	<b>Moral</b>	<b>SIMULACRO</b>	¿?	¿?
3. Básico o inferior	<b>Político</b>	<b>DESPOTISMO</b>	¿?	¿?

Sobre este contexto filosófico previo, asignamos al primer nivel estromatológico tanto la estética como la ética, al segundo nivel la moral y al tercer nivel la política, y seguimos, como hemos dicho, a Urbina en estas correlaciones. Así pues, en el nivel original, la ética-estética (*e-éR1*); en el intermedio, la moral (*mR2*); y en el básico, la

política (*pR3*), y a partir de aquí iniciamos una reflexión propia, sin dejar de depender de las referencias lógicas y fenomenológicas señaladas.

Nos situamos en el territorio de los valores, es decir, en el poso de realidad que adquiere —sea virtual, posible, real, efectivo o necesario— todo aquello que entra en el juego fenomenológico y conceptual del bien y del mal, en el contexto de las relaciones humanas. Frente a la valoración que llevamos a cabo con las cosas del mundo, que dan lugar a los valores económicos, útiles, prácticos, saludables o de mero uso y recreo, se trata ahora de los valores que se conforman y se incorporan a las relaciones humanas *qua tale*.

Los valores incorporados a las relaciones humanas pueden ser de carácter distributivo: afectan a todos y cada uno de los componentes de una totalidad y a escala individual y serán, entonces, éticos.

Los valores políticos serán de carácter atributivo, en cuanto relaciones dadas en el nivel práctico y asociadas a las relaciones de poder político, cuyas partes se relacionan de manera asimétrica (gobernantes-gobernados) y son a la vez partes conexas mutuamente entre sí y dependientes del todo, de tal manera que conforman una multiplicidad nematológica, es decir, un grupo cuya unidad no viene dada por la suma de sus individuos como tales (como puede suceder en los grupos éticos) sino por el tejido *legal* de las conexiones que les unen. Una multiplicidad nematológica es, por ejemplo, el conjunto de los franceses en cuanto quedan definidos por su idéntico pasaporte y por las leyes que les dotan de derechos y deberes bien definidos y en cuanto insertos en las instituciones a escala de Estado. Los franceses o los españoles lo son no por su genética ni por su árbol genealógico, sino por la dependencia esencial que les liga al entramado funcional indivisible de su respectiva nacionalidad. El «amor a la patria», mayor o menor, tendrá importancia política no en función directa de su sentimentalidad o de su arraigo, sino en el modo como se utilice ese «amor» respecto de las instituciones políticas: de modo consistente o inconsistente.

Y finalmente, los valores pueden ser de carácter moral: cultural, religioso, ideológico, etc., que contiene coloridos tanto atributivos como distributivos, pero cuya textura propia se da en el seno de grupos *porfirianos* y de grupos *combinatorios* y, por supuesto, en cuanto estas dos modalidades lógicas entran en intersección al combinar las acciones y las ideas, las normas y principios instituidos y las relaciones

interpersonales, todo ello dado como realidades tanto próximas y acordes como alejadas y heteróclitas.

Ahora bien, la vía del análisis lógico conduce especialmente a marcar las diferencias entre los valores éticos, morales y políticos y lo hace de tal modo (con la rigidez de los principios lógicos) que estos tres planos llegan a volverse inconmensurables y hasta extraños entre sí. De ahí que, una vez bien diferenciados, sea necesario volver a situar la reflexión en el verdadero escenario donde se producen todos los valores, es decir, en las «relaciones humanas», en su anclaje profundo: en los sujetos humanos fenomenológicos. Aquí, las diferencias *e-p-m* no se borran, todo lo contrario, aparecen las raíces ontológicas y fenomenológicas (ya no solo sociales o culturales) de sus distancias, dependientes de los tres niveles estromatológicos. Pero además de estas diferencias, se recupera con toda su fuerza la necesidad de que los valores —por muy *extraños* entre sí que lleguen a manifestarse— puedan llegar a ser también compatibles, jerarquizables, subordinables, coordinables, transformables, flexibles, compositibles e interdependientes<sup>5</sup>.

Y cabe preguntar: ¿por qué habría de ser así? Creo que es palmario: porque aunque la política ancle su *juego* en los Estados, la moral en los grupos cerrados y confrontados y la ética en las personas humanas (en cuanto forman parte de la humanidad), de ninguna manera sería posible sostener que el fin de la política sea eliminar a las personas —*Matrix* o *1984* serían líneas tendenciales de disipación de lo político (y no sólo eso)— o que el fin de los intereses *culturales* pueda llevarse a cabo borrándolas del escenario (*Fahrenheit 451* representaría la línea de disipación de lo moral). Sencillamente, el bien de la persona humana, individual y universal es, en definitiva, el último objetivo no solo de la ética, sino también de la moral y de la política, aunque estos pongan su fin más inmediato en la supervivencia de los grupos y en la de los Estados. Y ello es así en la misma medida en que los fenómenos que se dan en los niveles 2 y 3 necesitan continua y estructuralmente remitirse a los fenómenos originales del nivel 1, aquel en el que lo humano funciona sin distinguos de culturas diferenciadas ni de Estados confrontados.

---

<sup>5</sup> He estudiado las relaciones de dependencias mutuas *e-p-m* en (2003): «Los conflictos entre Ética, Moral y Política: criterios para su negociación», además de en (2004): *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*.

Y para profundizar en esta interrelación *e-p-m* necesaria proponemos ahora una hipótesis de trabajo. Pongamos que existen males *e-p-m* característicos de los diferentes tres niveles y que una vez localizados tratemos de ver sus formas características de funcionar en el campo intencional y en el mundo axiológico.

### § 3. Las tres lacras del tablero e-é-p-m

De entrada me sitúo no ante la constatación del Bien, cuestión muy ardua, sino ante las cosas malas que nos suceden, mucho más fáciles de detectar, de acordar y de comprender, partiendo de que tenemos infinidad de vivencias de ese tipo y de que las compartimos y de que continuamente nos referimos a ellas. Bajo este presupuesto, me situaré ante tres males que cabe representarse como llevados al límite o al menos como muy extremos. Los llamaré *lacras e-p-m*. Y voy a defender, entonces, que tres lacras muy determinadas son capaces de dar cuenta del conjunto del territorio de los valores que afectan al ser humano. Serían el Despotismo, el Simulacro y el Chantaje. Y sitúo el despotismo en el nivel 3, el de la política; el simulacro lo asimilo al nivel 2, el de la moral; y el chantaje, lo refiero al nivel 1, el de la ética. No pretendo establecer que estas sean las tres únicas lacras fundamentales, pues está a nuestro alcance hacer un esfuerzo de reflexión y encontrar otros males capaces de colorear de manera esencial cada uno de los tres niveles que diferenciamos.

Así, por ejemplo, Albert Camus se refiere recurrentemente al triplete de la injusticia, la mentira y la violencia asesina. Y aunque él no esté pensando en estos tres niveles de los que hablamos, sí los estaría ejercitando. De este modo, la injusticia política (los totalitarismos de los que habla) estaría situada en el nivel 3; la mentira (que él aplica a las ideologías, a las religiones, etc.) encajaría muy bien en el nivel 2; y la violencia extrema (el asesinato, como paradigma) puede ponerse en el nivel 1, en cuanto destruye la misma existencia y, por tanto, afecta a la íntegra humanidad. En el mismo sentido se me ocurre apelar a la consigna de Jovellanos que proponía tres principios positivos para el buen gobierno: buenas leyes, buenos fondos y buenas luces. Las buenas leyes en conexión inmediata con el bien político, los buenos fondos relacionado con la prosperidad económica general y con la felicidad pública (de anclaje moral) y

las buenas luces ligado a la buena educación para que puedan constituirse tanto buenos trabajadores como buenas personas (de consecuencias éticas).

No intento absolutizar este triplete elegido por encima de otros también potentes, pero sí quiero destacar que cada una de estas tres *lacras e-p-m* tiene el poder de afectar esencialmente al núcleo del nivel de referencia, desestabilizándolo en su conjunto. El segundo objetivo, que en este artículo solo podré dejar apuntado, es que estas lacras tienen el poder teórico de organizar el campo de los valores, en una especie de «geometría axiológica», que nos lleva a recordar intentos similares en trazados históricos anteriores: desde los primeros pasos de la teoría de la justicia platónica o la del término medio de Aristóteles o la del tetrafármaco de los epicúreos o la teoría de la virtud de los estoicos, pasando por la magistral construcción de la *Ética* de Spinoza hasta llegar a las axiologías contemporáneas como las de Scheler, Hartmann u Ortega.

Pero esta «geometría axiológica e-é-p-m» vendría a competir con todas las anteriores porque no solo viene reforzada por su escala fenomenológica sino, además, encauzada en la estructura estromatológica y, por tanto, utilizando todo su potencial, además de servir de testación de ese potencial, en la medida que muestre su capacidad de funcionar.

En este sentido, antes de pasar a la definición filosófica de estos tres conceptos-lacra, quiero aludir a la potencial *utilidad* que estos análisis envuelven. ¿Por qué estas lacras no cesan de rebrotar, por qué no pueden eliminarse del todo? No se pueden eliminar de raíz, aunque puedan ser muy moduladas. Aunque un grupo humano las hubiera casi extinguido temporal y contextualmente (tal vez un grupo selecto de budistas o de místicos cristianos), el hecho de que no sea factible hacerlas desaparecer del todo de las relaciones humanas se debe a que cada nuevo sujeto nacido y cada nueva generación las retoma y *reinventa*, pero no por azares de la vida sino porque nacen arraigadas en los mismos hontanares de la naturaleza humana. Lo que quiere decir no solo que no se puedan eliminar de raíz, ni total ni definitivamente, sino que, además, paradójicamente, si se pudiera, no convendría hacerlo. No convendría arrancar su origen, salvo que nos propusiéramos desestructurar nuestra esencia, o sea, nuestros modos *característicos* de estar en el mundo. Nos referimos a la esencia sin la *pregnancia* que le contagia la *sustancia*, o sea alejados de ese binomio sustancia-esencia que, desde Aristóteles, prevaleció durante siglos (ya sabemos que el Estagirita no es el culpable

de la esclerosis de este concepto). En otras palabras, nos referiremos a la esencia entendida no como una «esencia-sustancia» (estable, cerrada, definitiva: materia y forma perfectamente determinadas y acopladas) sino como una «esencia-modo» (en formación, en despliegue, constituyéndose, *abierta*).

¿Qué es «esencial» al ser humano? Su *humanidad*. Sí, pero ¿qué es su humanidad? Su «animalidad Abierta»: su estructura compleja estromatológica, su intencionalidad, su nivel trascendental, su «circuito completo» visto ya no solo estáticamente —la que insiste en sus partes y diferencias— sino en definitiva visto en su dinamismo imparale y en sus interrelaciones necesarias.

Cabría ver en la Naturaleza en general también una dimensión esencial abierta, en cuanto sería dinámica, procesual, escalonada y atravesada por la *temporalidad* y por el espacio-tiempo en transformación, y de ahí cabría ver en los seres más próximos al hombre —los animales— también una esencial apertura, sin embargo lo mismo que sucede con la comunicación animal, que puede apelar a un lenguaje (pero cerrado y sin segunda articulación), en el lenguaje humano, «doblemente articulado», la producción lingüística humana es infinita: *abierta*. Lo mismo cabe aplicar respecto de las destrezas animales, asombrosamente especializadas —desde los aprendizajes más rígidos hasta los que contienen una gran plasticidad—, pero que en definitiva acaban estableciendo un *cierre* global en algún límite de su conducta etológica, como puede ser el plegado circular que ejercen los instintos. Y aunque el ser humano comparta también zonas de esa conducta etológica, no es en absoluto asimilable uno a otro. ¿La explicación? El ser humano es un *animal intencional*, el animal no, es estrictamente etológico. Y esa intencionalidad contiene, además del potencial lingüístico, la creatividad artística. Así pues la naturaleza humana es una «estructura abierta doblemente articulada», lo que quiere decir que sus cierres se abren siempre otra vez de nuevo, mientras que en los animales quedan cerrados en un límite. Ahora bien, no olvidemos que la apertura infinita del ser humano puede conducirle también a la animalidad. Y el ser humano puede también quedar cerrado a través de la enfermedad mental grave, cuando determinadas estructuras fundamentales de apertura quedan rotas o demasiado debilitadas. Y puede quedar atrapado en el *eidetismo* (frío) y en el *naturalismo* reductor.

### 3. 1. Significado filosófico de Despotismo, Simulacro y Chantaje

El significado de *despotismo*, *simulacro* y *chantaje* viene establecido en el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAE) y lo contornean también los usos y costumbres de los hablantes. Sin embargo, en la medida en que pretendo establecer determinadas tesis y teorías con herramientas propias de la filosofía, estoy obligado a determinar —partiendo de su uso ordinario— qué significa en el mundo axiológico Despotismo, qué Simulacro y qué Chantaje.

#### 3. 1. 1. Definición primera: Despotismo

El DRAE aclara que «despotismo» significa ‘condición de déspota’ y que «déspota» es: 1) la ‘Persona que gobierna sin sujeción a ley alguna’, 2) la ‘Persona que trata con dureza a sus subordinados y abusa de su poder o autoridad’, 3) el ‘Hombre que ejercía mando supremo en algunos pueblos antiguos’. También, con otras acepciones, significa, 4) ‘Conjunto de actitudes y prácticas de quien abusa de su superioridad o poder en el trato con los demás’.

Además, el concepto de despotismo puede profundizarse a través de sus sinónimos o afines: «tiranía, dictadura, opresión, autoritarismo, totalitarismo, caciquismo, cesarismo». Sin olvidarnos del «autócrata» que es sinónimo de «déspota»; y, por esta vía proseguimos en la clarificación a través del significado de «autocracia»: ‘Forma de gobierno en la cual la voluntad de una sola persona es la suprema ley’.

Así pues, el concepto ordinario nace ya descrito con mucha claridad. Y de su claridad extraemos que el término se aplica eminentemente al ámbito de la política, y más concretamente en el sentido de una relación de poder que está por encima de la ley y que es un poder que implica abuso de poder. Solo hay una excepción respecto de este «abuso de poder»: no sería necesariamente un abuso de poder en el caso de ‘Hombre que ejercía mando supremo en algunos pueblos antiguos’, pues este mando supremo podía alcanzarse en ocasiones por aclamación con mezcla de necesidad, o se ejercía en contextos de tolerancia ante este tipo de poder. Este significado se refiere al mundo antiguo, ¿qué sucede en la actualidad? Esa excepción solo es viable hoy (como valor positivo) cuando se dotara a alguien de poderes extensos (por encima de las leyes

ordinarias) para afrontar una determinada situación crítica, pero ese título habría nacido de una articulación legal y consentida por una mayoría ciudadana y tendría delimitado sus poderes y nunca estaría por encima de toda ley. Así que el déspota, en puridad, es inviable como valor positivo en política.

De este modo, si consideramos ya suficientemente definido el término «despotismo», sin perjuicio de poder seguir profundizando en su momento, por ejemplo, diferenciando el simple déspota del *tirano*, una especie de déspota más desalmado —Richir, 2013—, si consideramos bien caracterizado al déspota, incluso en su versión de la vida corriente —pues este imitaría las maneras del déspota gobernante—, entonces, ya podrá entreverse una consecuencia a extraer en el ámbito de las relaciones mediadas por valores: el despotismo es una degeneración o malformación de la «esencia de la política», por tanto algo políticamente a evitar radicalmente.

En conclusión, *despotismo* se aplica en sentido *político*, y en sentido valorativo negativo, y con un peso *esencial* cuando conocemos que implica la negación de la *ley*. De modo que «despotismo/ley» es capaz de recorrer el territorio axiológico entero de la política: despotismo y ley se niegan recíprocamente; el despotismo conlleva siempre mala política global (anomia) y, por otra parte, para que haya buena política en el gobierno es preciso que se *ajuste* a la ley, como condición necesaria.

Aquí situados, habríamos de profundizar ahora en las implicaciones a las que nos lleva el concepto de ley. Veríamos que quedaríamos empujados a relacionar necesariamente el nivel 3 de la política (*justicia* o derecho como aplicación de la ley existente) con el nivel 2 de la moral (*justicia* como *exigencia* de los gobernados, que puede no coincidir con la ley existente y que demandaría ser mejorada) y, en definitiva, con el nivel 1 de la ética: pues la justicia moral no podría presentarse como tal si no es capaz de derivar desde lo particular (moral) hacia lo universal (ético), en un proceso que siempre está por hacer, pero que es obligado impulsar, o sea: que es imperativo llevar al límite lo *justo* (en el territorio de lo posible) ampliándolo desde lo particular a lo universal, en función de las circunstancias determinantes.

Los valores políticos son generalizables —que no es lo mismo que universalizables—, pero más de un modo atributivo que distributivo: la *eutaxía* política afecta al conjunto del Estado pero no a todos y cada uno de los ciudadanos. La

generalización atributiva hace que aunque tendencialmente se dirigiera a la ética, los procesos complejos que tiene que ir desarrollando (leyes) y aplicando (a un todo atributivo) le conduce a replegarse fundamentalmente en los objetivos morales. De esta manera, la justicia política tiene como función efectiva (realista) administrar y reconducir las injusticias morales, que necesariamente surgen del choque de intereses de conflictos morales o grupales. Pero esa injusticia moral reconducida y asentada políticamente ahora como *justa*, contendrá elementos de injusticia ética, en cuanto los conflictos resueltos (*ajustados*) acostumbran a estar viciados en favor de unos y en perjuicio de otros. Y en ese sentido, el proceso de reconducción de la justicia política habrá de ser continuamente retomado.

Los valores políticos —la eutaxía, el orden, la ley funcionando realmente— tienen un gran peso sobre la vida de los ciudadanos. Pero también los contravalores políticos (la corrupción, el despotismo, la anomia) tienen un peso poderoso, por lo que el peso relativo de lo político frente a lo moral dependerá de los niveles de *eutaxía* (orden legal) frente a los de la corrupción, que es por definición *distáxica*. En medio de una *eutaxía* fuerte, las injusticias morales perderán potencia. Y, al contrario, si las *distaxias* fluyen cómodas, las injusticias morales contribuirán al desorden general, y en medio de este desorden, algún grupo específico —normalmente grupos de interés económico: oligopolios...— extraerá beneficios injustos. El despotismo aparece en este panorama como un factor central determinante de la injusticia política, de la falta de ley y de la corrupción económica.

### 3. 1. 2. Definición segunda: Chantaje

El DRAE apunta que «chantaje» significa: 1) ‘extorsión’ y ‘presión sobre alguien’; 2) ‘Poder legítimo del derecho para imponer su cumplimiento o prevalecer sobre su «infracción»’; y aplicado con otra acepción diferente, en biología 3) ‘Interacción ecológica entre dos o más especies que conviven en un biotopo’. Esta acepción tercera se distancia del sentido inicial, pues la sinonimia en la que entra es la de la «interacción» (que diluye mucho el potencial axiológico) frente a la sinonimia de la primera acepción con fuerte carga axiológica asentada en la polaridad bueno/malo,

donde encontramos estos sinónimos: «extorsión, coacción, presión, boleteo, intimidación, conminación, amenaza, apremio, imposición, violencia».

De estas definiciones dispersas ordinarias extraemos la siguiente síntesis conclusión. Cabría hablar de dos tipos de chantaje: un chantaje *blando* y un chantaje *duro*. El chantaje blando no es propiamente chantaje estricto, en cuanto la simple «interacción» no ha entrado en el campo valorativo, y, con razón, pues se aplica a las plantas. Ahora bien, aunque solo fuera porque partiéramos de que interactuamos también a través de nuestros resortes vegetativos, este chantaje blando cabría ser considerado aplicado a los humanos como cargado de un bajo nivel de «presión» o incluso «coacción» de unos sobre otros. Este chantaje, en el que no hay aún violencia ni fuerza ostensible, puede ser fácilmente eludido, por tanto, un chantaje poco chantajista. Sería asimilable incluso a algo bueno, como la presión blanda que puedan ejercer entre sí dos amantes, o la presión amorosa de una madre o un padre con sus hijos. Se trataría en el límite de una interacción *ecológica* humana, como caminos para conseguir algo bueno para un ser querido.

En cambio, el chantaje duro, o chantaje a secas, consiste esencialmente en el ejercicio de la fuerza o violencia que se hace a alguien para obligarlo a que diga o ejecute algo. Y esta violencia (palpable o soterrada) se ejerce mediante métodos variados: intimidación, extorsión, imposición apremiante y conminatoria o amenaza de un mal importante para quien lo sufre. Quien ejerce el chantaje pretende conseguir un fin que estima como bueno para sí. Solo cuando se trata de imponer el cumplimiento de una ley que el infractor querría evadir, y tratándose de una norma legítima y/o justa, sería un chantaje bueno. Es decir, hay un cierto chantaje (duro) político o incluso moral que podría aparecer como valor positivo: por necesario. En todos los demás casos, el chantaje duro no es nunca legítimo y representaría un modo de *juego sucio*, dotado de un grandísimo poder en las relaciones humanas, pues tiene la capacidad por sí solo de esclavizar y, desde luego, de anular totalmente la voluntad de alguien respecto del asunto focalizado. Llevado al límite tiene la potencia de desestructurar la humanidad del sometido hasta el punto de convertirlo en inhumano.

El chantaje, en cuanto se establece como una relación retenida e ininterrumpida entre el agresor y el agredido viene a ser una de las relaciones humanas más refinadas e insidiosas en las que el agresor impone al agredido una continua deshumanización,

situación que el agredido asume por la necesidad irrenunciable de proteger a personas queridas o la propia existencia o, en todo caso, cualquier otro bien irrenunciable. Y de ahí la auto deshumanización, en cuanto tiene que renunciar a valores esenciales personales para preservar otros valores también esenciales. Una deshumanización que empieza partiendo en dos al ser humano, demediándolo, y que puede conducir por esa vía a una deshumanización casi total.

El chantaje opera, así pues, en el ámbito de la relación íntima humana. Se cede algo esencial para conservar un mínimo (también esencial) ligado a la propia subsistencia, y se cede de forma forzada, contranatural y al límite. El motivo del chantaje puede operar en el ámbito político o económico o de los intereses prácticos y también puede operar en el ámbito de las relaciones morales, en la confrontación de intereses sociales o personales, ideológicos, partidistas, etc. Pero estas formas de chantaje serían derivadas, generadas en última instancia en las relaciones interpersonales (aunque estas fueran anónimas: entre un sujeto y un *fantasma*). El detonante del chantajista es posible que proceda de una patología, como pudiera ser algún tipo de sadismo severo, pero, cuando no fuera así, procedería de una *perversión* —de una mala persona—, alguien que habrá ido degradando y refinando las relaciones asimétricas en un territorio que es eminentemente ético. Quiere decirse que el chantaje se inscribe en un plano de relaciones éticas, donde lo ético no describe simplemente las relaciones originales-prístinas de cuidados mutuos y preocupación y atención recíproca, sino el impacto de un contravalor *cacoético* perverso.

Frente al *amor* ético, tenemos la coacción violenta y el chantaje como coacción sostenida. La causa de la aparición potente de estos contravalores *cacoéticos*, además de situarla en el vicio y desgaste de las relaciones interpersonales, fruto de simetrías que se rompen, habría que ponerla fundamentalmente en la resonancia que las relaciones morales llevan a cabo sobre el nivel superior de la ética. Las relaciones morales están cargadas de inmoralismos: producto de la guerra de intereses a la que empuja la partición de la humanidad en el nivel 2. Mientras que el *amor* (ético) es la relación originaria humana, que tendría que ver con las relaciones prístinas surgidas de la igualdad originaria, de la libertad originaria y de la solidaridad originaria, amor que cabe no ser sintetizado correctamente (dada la complejidad de las relaciones interpersonales), en cuyo vacío viene a darse una síntesis alternativa en forma de

rechazo, de confrontación, de celos... —Pérez Herranz, 2021a y 2021b—. Y de los celos (y contravalores similares), por realimentación o por intensificación, aparecerá la coacción violenta de alguien fuerte frente a otro más débil... y en el límite el *chantaje*. Pero el chantaje, inscribiéndose en el terreno ético —aunque proliferando con facilidad en el terreno moral y el político, pues ahí recibe mucho abono—, prospera con facilidad como chantaje blando y en este caso resulta bastante indoloro, pero cuando penetra como chantaje duro y con capacidad de convertirse en chantaje extremo —hasta llegar a un «chantaje sublime»—, entonces, su mal es arrasador para la persona concreta ética a la que afecta. Sin rebuscar demasiado, el «espíritu servil» de quien vive sometido a una dependencia chantajista económica es una de las figuras más generalizables y más reconocibles. El chantaje pasa a ser también un mal moral corrosivo cuando un número crítico de personas (que conforman un grupo o una sociedad) queda chantajado y afectando a muchos a la vez. Políticamente, el chantaje moral sumado al ético pasa a ser un peligro destructivo severo cuando instituciones político-morales estratégicas quedan afectadas de manera continuada.

De este modo constatamos que, aunque los valores en primera instancia tienden a aterrizar en uno de los tres niveles, del mismo modo que el ser humano establece continuas conexiones e interinfluencias entre todas sus capas y no puede vivir si no es en unas perpetuas subidas (*anábasis*) y bajadas (*catábasis*)..., así también los valores se conectan, se contagian, dependen entre sí, se contradicen y entran en conflictos, se repelen y también se coaligan. En determinados contextos, los éticos tenderán a imponerse a los morales y políticos; en otros contextos, será al revés. Y en presencia del chantaje, los recursos éticos necesarios para reequilibrar esta perversa influencia pueden disminuir hasta extremos alarmantes: el sujeto se encuentra inerme, indefenso, cautivo, sojuzgado, subyugado, esclavizado, demediado o desleído.

Los valores éticos son universales aunque puedan muy a menudo pesar poco. El *peso e-p-m* se mide por la mayor o menor capacidad de impedir que el valor sea desplazado. Referidos a la humanidad —en cuanto suma de un conjunto dado de sujetos vivos—, los valores éticos se despliegan entre los humanos de una manera u otra, porque le son consustanciales, no le pueden faltar —al menos como conductas *cacoéticas*, que es un modo de eticidad: negativa, sí (como los números negativos que son números o como las deudas que son dinero)—: de ahí, su universalidad, no porque

«en el fondo todo el mundo sea bueno» sino porque todos los humanos deciden continuamente en términos de bueno/malo. En el sentido en que se aplica a cada sujeto individual, la gran mayoría de los afectos éticos está expuesta a una gran movilidad y, en circunstancias adversas, tenderán a degenerar fácilmente. Su contexto determinante concreto (respecto del peso ético) dependerá del tipo de personalidad ética que se haya fraguado: desde un equilibrio ético muy consistente y bien fundado hasta una malformación ética muy volátil: desde una «bella eticidad» hasta un deterioro extremo, de «eticidad monstruosa», que tiene en el psicópata una clara ejemplificación. Y el chantaje aparece como un modo de control de la personalidad monstruosa sobre la personalidad equilibrada, un modo que el chantajista despliega en general con un gasto de energía mínimo. No es muy costoso ser chantajista, pero su capacidad de hacer daño es extrema.

### 3. 1. 3. Definición tercera: Simulacro

El *DRAE* dice que «simulacro» significa: 1) ‘imagen hecha a semejanza de alguien o algo, especialmente sagrada’; 2) ‘Idea que forma la fantasía’; 3) ‘Ficción, imitación, falsificación. Simulacro de reconciliación. Simulacro de vida doméstica. Simulacro de juicio’; 4) militarmente ‘Acción de guerra fingida’; 5) desusadamente ‘Modelo, dechado’.

Y los sinónimos de simulacro son: «copia, calco, reproducción, recreación, imitación; idea, ilusión, imagen; ficción, simulación, apariencia, amago, farsa, pantomima; práctica, ejercicio, adiestramiento, maniobra, operación».

De toda esta dispersión de significados, nos quedamos con un núcleo que es la suma de varios de ellos. Tomados de uno en uno los significados funcionan como operaciones simples (imitar, amagar, etc.), pero estableciendo una red de adición de operaciones simples, podemos llegar a una red compleja. De este modo, «simulacro» en este último sentido se configuraría en dos tiempos. Primer tiempo: se establecen dos verdades diferenciadas, de distinto nivel ontológico, una verdad original (real) y otra que es copia (fingida), la última dependiente de la primera. La función de verdad de la copia (que es una ilusión) solo sigue siendo verdad mientras la relación con la verdad real subsiste. Segundo tiempo: en esta maniobra entre lo real y lo fingido, en

virtud de la posibilidad de *olvido* —o ceguera, trampantojo, confusión o habituación—, queda abierto el potencial de engañar a alguien —e incluso de autoengañarse—, en el momento en que lo que tiene de ficción la copia adquiere tal relevancia que llega a sustituir a la realidad original. Y en este segundo momento solo hay una verdad, la verdad fingida, pero que se representa como no fingida, pasando a ser el original y, por ello, la «falsa *verdad*» desplaza a la «verdad verdadera» y se pone en su lugar absoluto.

Imaginemos un simulacro de evacuación para prevención de incendios en un colegio y pongamos que a un grupo de escolares se les avisa de que el incendio no es real y a otro grupo se les hace creer que es real, porque simplemente no se les avisa —por olvido—. Al llegar a su casa estas niñas y niños contarán a sus padres dos historias diferentes, en una prevalecerá un ejercicio lúdico y educativo —un adiestramiento para casos de necesidad— y en otra resaltará una experiencia de peligro real. Observemos que hay tres procesos: la acción de entrar en la simulación —se reacciona como si hubiera fuego sin haberlo—, después el fin perseguido de conocer cómo reaccionar bien ante un caso real, es decir, comprender mentalmente el modelo a seguir, y, finalmente, por entrenamiento repetido, conseguir el adiestramiento para que los ensayos fingidos —las copias— coincidan con el modelo —el caso real de fuego—. El simulacro en el sentido «corriente» contiene estos tres procesos y siempre se es consciente de la distancia entre el modelo y la copia. Nadie resulta engañado, pues lo que tiene de farsa la simulación permanece reconocible. Es el caso del primer grupo de niños del ejemplo.

Pues bien, el simulacro en sentido *estratégico* (perverso) da un paso más y conseguirá que la falsificación se vuelva irreconocible, de manera que el simulacro podría utilizarse para lograr engañar, poniendo lo falso —la copia— en el lugar absoluto de lo verdadero. El detonante del engaño es la falta de información (el caso del segundo grupo de escolares), pero este engaño puede solidificar también en medio de información sobrante —de un exceso—, de tal modo que por confusión («miente, que algo queda»), por solapamiento, por desplazamiento, por ocultación, por *hipnosis colectiva* o por borrado, especialmente en procesos largos o complicados, lo que funciona furtivamente como falsificación se toma como realidad genuina, de manera total o al menos de forma suficiente. En este «simulacro estratégico» puede llegar a

haber un «engaño *ontológico*» (además de psicológico: de este se podría salir del engaño con el propio instrumental psicológico), porque hay un embaucador y un cautivo, es decir, alguien que ha perdido su libertad —de pensamiento—, por la imposibilidad para juzgar correctamente, porque se halla en la creencia de que algo es genuino —desconociendo que es falso—, sin medios suficientes para descubrir el engaño, aunque su deficiencia pudiera ser achacable también a él mismo.

Y si el Despotismo torpedeaba el nivel político y el Chantaje minaba el nivel ético, el Simulacro afecta malográndolo a todo el nivel moral, aumentando su desorden, que ya es de por sí caótico. El territorio de la moral, que entendemos de una manera muy amplia, tiene que ver con todas las relaciones intergrupales e interpersonales (en cuanto los sujetos están incluidos en grupos), de sujetos constituidos psicológicamente y de grupos institucionalizados, en el contexto de la primera partición de la humanidad, instalada en las dimensiones de la Cultura y de lo simbólico. En todo lo ancho, largo y profundo de este territorio encontramos múltiples grupos de intereses enfrentados, enconadas ideologías, religiones capaces de entrar en guerra entre sí, «conciencias sobre conciencias» (Pérez Herranz 2016, 2019 y 2021c), etc.

El daño esencial que lleva a cabo el simulacro tiene que ver con su poder de imposibilitar las necesarias transacciones, cesiones, acuerdos... que son necesarias en un campo de relaciones altamente dividido y enfrentado *per se* —se trata, repetimos, de la primera «partición de la humanidad», de la que habla Urbina (2009, 2014b, 2015b, 2021a, 2021e, 2024a, 2024c)—, pero que necesita ir tejiendo conciertos, como medio para reducir el caos cultural, de costumbres, de intereses, de creencias. Pero para que estos conciertos pudieran ser estables sería preciso que el juego de las negociaciones fuera limpio (idénticas reglas de juego y procedimientos estables), al menos en un grado asumible, para que funcionara la relación. Pero el juego no puede ser limpio, si la Verdad está quebrada, torcida, invertida, inventada, *simulacrada*. Una verdad «simulacrada» sería un nuevo concepto que habría que introducir para referirse a la intersección de la simulación, del engaño y de lo sacro (apuntado ya en la acepción primera del término), entendiendo que algo digno de ser respetado socialmente (sagrado) se corrompe y, por tanto esta conducta pasaría a ser sacrílega (en sentido moral, no necesariamente en el sentido religioso habitual).

Los valores morales son parciales y, aunque obligados a tender a los éticos —pues en cuanto valor tiene la cualidad potencial de crecer—, están impulsados a ser partidistas, por la lógica interna a las prácticas morales. Y, a su vez, están empujados a entenderse con los valores políticos. Algunos valores morales pesan poco, como los éticos, y otros pesan muchísimo, con un peso de siglos, como son las costumbres inveteradas —por profundas o por inerciales—. Y su fuerza efectiva depende no solo de los sujetos personales sino sobre todo de los grupos e instituciones en confrontación.

Y en un medio moral donde impera a sus anchas el simulacro, la calidad moral de los grupos, de las personas y de las instituciones pierde sencillamente muchas vías para desplegarse, pues los *mapas oficiales* no se corresponderán con la *realidad geográfica*, valga la metáfora. Equivale a dejar desarmada la capacidad de reacción frente a los ataques *inmorales*, revestidos de simulacro de todo tipo.

Del análisis de estos tres conceptos lacra extraemos estas conclusiones provisionales, en forma de cuadro:

CUADRO IV: Conclusiones provisionales.

Niveles del ser humano	Anclaje axiológico	Lacra raíz	Principio operativo	Valores malogrados
1. Original	<b>Ético</b>	<b>CHANTAJE</b>	<b>Poder desestructurador sobre el Alma</b>	<b>La Humanidad</b>
2. Intermedio	<b>Moral</b>	<b>SIMULACRO</b>	<b>Poder cultural de Engañar</b>	<b>La Verdad La Justicia (M)</b>
3. Básico	<b>Político</b>	<b>DESPOTISMO</b>	<b>Poder Imponer sin límite</b>	<b>La Ley La Justicia (P)</b>

#### § 4. Primera red de valores en los tres niveles del ser humano

Situados en estos tres niveles, en lo que tienen de autónomos pero también de perfectamente interdependientes, es evidente que el Chantaje persigue un «dominio del alma» del chantajeado; que el Simulacro se propone engañar al conjunto social y

profundizar confusionalmente en la injusticia y que el Despotismo busca el poder de imponer prácticas políticas injustas sistemáticas y arbitrarias.

El dominio del alma del chantajeado actúa en contra de su humanidad, constriñéndola o anulándola. Y cuando se produce un engaño *simulacrado* bien enraizado, el valor de la verdad queda injusta y profundamente anulado. Y si la vida práctica se regula a través de imposiciones injustas, desproporcionadas y gratuitas —despóticas—, el fin primordial de las leyes queda destruido.

La humanidad, la verdad, la ley y la justicia (en sentido político y moral) aparecen en los niveles estromatológicos como una primera red de valores a los que hay que apelar necesariamente.

Recordemos que la ética se constituye como anclaje fenomenológico en el primer nivel. La ética si es algo realmente existente, y no un simple postulado, lo es porque nace en este nivel original, aunque no permanezca clausurada ahí. La ética no necesita cultura ni norma política para darse en el ser humano; un niño de un año ha construido una estructura ética muy poderosa —aunque aún tenga mucho camino por delante— y, sin embargo, los hilos de cultura que posee son muy precarios y los elementos políticos prácticamente inexistentes. A partir de ese primer anclaje podrá desplegarse, entreverándose (la ética) con la estética y también con la moral y la política, hacia los niveles intermedio y básico. Y podrá verse afectada por las resonancias que proceden de los niveles inferiores.

La ética (*ethica*) en este primer nivel es una cualidad de la especie humana, por tanto es universal. Esta cualidad conforma, junto a otras, la esencia de la humanidad, en contraste con los animales (etológicos), con las máquinas (ciencia computacional), con la naturaleza (leyes naturales) y con el eje de lo *numinoso* (relaciones *religiosas*) (Bueno, 1996a). Decir que el ser humano se caracteriza por su humanidad es una tautología, pero deja de ser mera tautología cuando se define lo humano en función de la ética, y también de la estética, aunque no solo.

La ética supone el despliegue de cualidades en el cuerpo, el cuerpo como principio de individuación. Individuos presubjetivos (sin necesidad aún de las funciones de un sujeto *egoico*), individuos que funcionan como un singular en el seno de una comunidad dada (la familia, etc.), por tanto no se toman en principio como individuos individualizados ni como sujetos psicológicos frente a otros sujetos psicológicos y en

calidad de tal, propio de la moral. Si bien también el sujeto ético habrá de ser psicológico (pero no solo ni a solas). Tampoco se toma al individuo ético *prima facie* en sentido culturizado, porque la cultura se halla entre paréntesis o no entra suficientemente en función. Los individuos éticos son tomados como cuerpos, *Körper*, pero no solo «cuerpos externos», sino en su totalidad: *Leib-Körper*, y, entonces, hemos de ver el origen de la ética en las funciones originales, las del *Leib*, las del *alma*. No un alma separada, ni tampoco un alma que fuera no-cuerpo, es *cuerpo interno* conjuntado a un *cuerpo externo*. Un *Leib* inseparable de su *Körper*, pero donde es posible distinguir el orden de funcionamiento de los dos respectivos niveles estromatológicos. El alma, como he inferido o aprendido de Pelayo Pérez (2021b, 2025a, b y c), es también el Exceso que al cuerpo externo no le es posible controlar. Las funciones excesivas (en sentido cuántico traducido al estrato de la *phantasía*) son previas a la acción voluntaria práctica. El *Leib* tiene su propia autonomía, que coincide con la vida en *phantasía* del nivel original. La ética tiene que ver, por tanto, con el «cuerpo de los singulares en comunidad» (cuerpo enracimado en la comunidad) y con su actividad prístina que arranca del *Leib*, del contacto arracimado de los *Leib*. Y una vez formada esta ética (*ethica*) podrá desplegarse una ética conceptual, psicológica y normativa, en contacto con las normas morales.

En resumen, la ética nace en el cuerpo (*Leib-Körper*), cuerpo en comunidad, y afecta a cada individuo (distributiva y singularmente) y tiene carácter universal y trascendental —pues coincide con un rasgo necesario que instituye lo humano de la humanidad—. Un sujeto que no despliegue su ética, habrá desplegado una *cacoética* (que es un modo de ser *ethico*). Y un sujeto al que no se permita desplegar su ética, será un sujeto deshumanizado, por presiones morales o políticas o por Chantaje trascendental.

La universalidad ética —en paralelo con la universalidad estética— se halla en el origen del principio de la *igualdad* de todos los seres humanos: todos los seres humanos son igualmente éticos, no porque hayan desarrollado *ex nihilo* una ética práctica, no es eso todavía, sino porque lo *ethico* es trascendental, repetimos, al ser humano. Esto significa también que todo ser humano entra en relación directa con cualquier otro ser humano por mediación de su común y compartida sensibilidad *ethica*. Al igual que dos personas pueden mirar y hablar sobre un objeto común a la vista, y compartir una

misma experiencia, la relación más inmediata entre las personas se produce en virtud de su constitutivo *ethico*. Cuando dos personas entran en una misma relación mutua, soldada por una misma experiencia, se están relacionando éticamente —sin que haya todavía relación valorativa: el horizonte de lo bueno y lo malo no tiene aún por qué haber aparecido—. La ética es la fuente de los valores, pero ella misma en su origen no es todavía un valor sino una relación directa interhumana.

La igualdad *ethica* es asimilable a la *isótes*, una igualdad general que permite relaciones de equilibrio, pero no es aún *isonomía* (igualdad ante la ley) ni *isegoría* (igualdad de palabra en la asamblea) ni *isopoliteía* o igual estatus cívico.

En ese sentido la ética es un campo de relación humana (en contraste con las relaciones etológicas entre los animales) y, en cuanto campo, se da no porque originalmente haya personas individuales unas frente a otras ya constituidas, sino porque las *personas* (personalizándose: haciéndose) se hallan insertas y entreveradas con el grupo —en Urbina: «comunidad de singulares»—. Y en el seno de ese estar arracimado se desplegará la maduración de la personalidad de cada cual. En el proceso madurativo de la persona, de bebé a adulto, se produce una progresiva individualización e independencia de cada sujeto —desde la singularidad corpórea constitutiva de cada uno—, pero eso no quiere decir que el estado de ensortijamiento (o unión esencial interpersonal) se debilite o desaparezca, no es eso, al contrario, hay que entender que cada paso de individualización y autonomía se produce apoyándose en una estructura grupal o social.

La humanidad de origen compartida —lo que cabe representarse a través de las relaciones *puras* de la infancia: la ingenua autenticidad infantil— no desaparece, sino que se confirma y se amplía aunque se vuelva compleja. Y también, por supuesto, la *humanidad* se arriesga a ser ocultada o preterida o laminada e, incluso, se arriesga a *patologizarse*. El ser humano puede convertirse en inhumano.

La cualidad de formar parte de un campo de relaciones interhumanas es la base de la *fraternidad*, una fraternidad original (aún no solidaridad moral o unión política). Y si con el término griego *ethica* circunscribimos la «ética original» (sin mezcla aún de valoración, o solo iniciándose), con el término *phráter* cabe distinguir la fraternidad o pertenencia a una fratría, sin connotaciones valorativas; solo únicamente constatando la unión que da la hermandad.

A las características éticas de la *igualdad* y la *fraternidad*, hay que añadir la *libertad* (Urbina 2021a, 2021e). Las relaciones en la «comunidad de singulares» se despliegan en virtud de la fuerza de dispersión (por la apertura de posibilidades: primero son transposibilidades) que los singulares pueden introducir en la comunidad. Así pues, el grupo *ethico* es un campo de libertad y cada singular utiliza para constituirse como sujeto autónomo su propia fuerza en forma de libertad. La libertad aquí no es ya simple fuerza biológica (pura vitalidad: *tensorialidad* elemental), sino que pasa a intervenir además en el proceso de la formación de la subjetividad individual. ¿Por qué? Porque las relaciones humanas *puras* pasan de continuo a ser impuras (a mezclarse con componentes nuevos), en la medida en que los *genuinos* elementos humanos entran en relación con los elementos culturales y con los contextos políticos.

Previa a la libertad psicológica y moral o intelectual o práctica, tenemos la libertad *ethica*, la *eleuthería*, que interpreto como modo decrecer liberándose y de liberarse creciendo, que resulta ser una forma de independencia en la medida en que se van controlando las restricciones provenientes del ensortijamiento del grupo, no porque estas uniones desaparezcan sino porque se complementan con procesos de individualización (que brotan al compás del recorrido del circuito del campo intencional completo, un recorrido imparabile). Esta libertad original no solo está funcionando en la relación entre los singulares dentro de la comunidad de partida, sino que tiene su condición de posibilidad en el propio funcionamiento fenomenológico del nivel 1 de cada singular, impulsado a establecer síntesis y sentidos en *phantasía* y a hacerlo (fenomenalizarlo) sin las restricciones que impone el nivel simbólico y el nivel práctico. Después, estas síntesis y sentidos se traspondrán hacia los niveles inferiores y entrarán en otros juegos diferentes de libertad moral (ético-moral) o de libertad política (ético-político-moral).

Ha de quedar claro que la ética, aunque se va solidificando como cualidades distinguibles (valores éticos personales y *corporeizados*), no sería posible sin el campo comunitario en el que se forma. ¿Por qué? Porque la *ethica* no es algo previo a la relación sino fruto de un encuentro característico: las mismas relaciones humanas cargadas de *cualidades* que tienden a ser *valores*. Relaciones que comparten los siguientes rasgos lógicos: simetría, transitividad, reflexividad e igualdad. Estas características lógicas, antes de ser lógicas (construcciones sintéticas con identidad)

cabe reconocerlas como características fenomenológicas y dadas en *phantasía*. Hay simetría en cuanto hay relaciones fenomenológicas de reconocimiento, al saber inconscientemente que lo que funciona para mí funciona también para ti, y viceversa: dos miradas que se cruzan y que se reconocen, sin que medie concepto. Hay transitividad cuando hay conocimiento inconsciente de que una función compartida entre  $a-b$  y entre  $b-c$ , es una función compartida también entre  $a-c$ :  $a$  y  $b$  se miran,  $a$  mira cómo  $b$  y  $c$  se miran,  $a$  sabe entonces inconscientemente que  $a$  y  $c$  podrían mirarse. Hay reflexividad cuando hay reconocimiento inconsciente de que una función compartida entre  $a-b$ ,  $a-c$ ,  $b-c$ , etc., es una cualidad que  $a$  se aplica a sí misma:  $a-a$ : sin necesidad de mirarse al espejo a los ojos,  $a$  sabe que puede mirarse a sí mismo y sabe que ese mirar es distinto de la mirada  $a-b$ ,  $b-c$ , etc. Y hay igualdad en el sentido original del conocimiento inconsciente del esencial estar arracimados: reconocer inconscientemente que las funciones de simetría, de transitividad y de reflexividad se dan en todos y en cualquiera, y, en este sentido, cualquiera dado podría ocupar potencialmente la función que ocupa otro en un momento señalado: todos los singulares de la comunidad funcionan igualmente. Y se trataría en todos estos casos de una síntesis en *phantasía*, vital, no conceptual todavía.

78

Así pues, si se preguntara, qué es la ética, podría sintéticamente definirse como una relación característica humana, fuente de la formación de valores, que antes de funcionar entrelazándose con la moral y con la política, supone las siguientes cualidades originales —ejercidas más inconsciente que conscientemente— dadas en el nivel superior humano: la igualdad, la fraternidad y la libertad, cualidades que nacen de la *relación*. Las estructuras *ethicas* formadas son composibles en su despliegue continuo con estructuras morales y políticas. Siendo composibles, también resultarán ser incompatibles a menudo la ética con la moral o con la política. La propia estructura polarizada del valor —como en laborioso/vago, como en juego limpio/juego sucio o como en guerra justa/guerra injusta— es el principio de la contrariedad y de las incongruencias e incompatibilidades, y desde luego de los conflictos de valores.

#### 4. 1. *Ética y estética*

Y en otro sentido, la ética entra en una relación especial con la estética, en cuanto ambas son estructuras del nivel original; pero a la vez ambas independientes, tanto

como lo son la sensibilidad estética y la sensibilidad axiológica; ahora bien, esa independencia no quiere decir que no se dé una tensión característica entre ambas, pues es imposible hacer desaparecer del nivel original una y otra dimensión, por lo que esa necesidad de integrarse en un origen común cabe ser descrita con el término *tensegridad*.

La *tensegridad* es un vocablo adaptación del inglés, *tensegrity*, y este fusión de *tensional integrity* (integridad de tensión) y se refiere a la propiedad de las estructuras cuyo equilibrio depende de las fuerzas de *tensión* y *compresión* de sus elementos. (DRAE). Estas estructuras soportadas desde la fuerza de tensionar (cables entre sí, por ejemplo) y desde la potencia de un material comprimido (la contextura del cable, etc.) son utilizadas en física y en arquitectura. De igual manera puede introducirse un nuevo concepto «*tensegridad* fenomenológica» para indicar el equilibrio que se alcanza cuando operan elementos en fantasía que introducen *tensiones* determinadas, las cuales serían sustentadas por lo *comprimido* de otros elementos con los que entran en relación estable. Así cabría pensar que puede funcionar la relación de los elementos éticos entre sí y de estos con los estéticos.

Analicemos esta relación de *tensegridad*, o, cuando no sea viable, las relaciones de intercambio y refuerzo recíproco entre los elementos estéticos y los éticos. Aquí los elementos no son cables de acero ni bloques de cemento, es afectividad. Afectividad estética que tiene su propia forma de funcionar y afectividad ética que funciona de manera diferente.

La estética conforma sus afectos como consecuencia de una conmoción, provocada en un movimiento de abajo arriba, efecto de una provocación artística. Los afectos estéticos originados entran en una relación de resonancia de arriba abajo con las obras de arte. Estos afectos (*protoafectos*) admiten ser relacionados, sumados, conjuntados (comprimidos) a través de las síntesis (sin identidad, pues aún no hay concepto acoplado) en el nivel de la *phantasia*. Estas síntesis pueden re-sintetizarse ampliando los afectos más simples en nucleamientos de afectos. Entonces, los nucleamientos estéticos ganan estabilidad y contextura, crecen, se desarrollan. Y la persona se vuelve más esteta.

Lo analizado en el párrafo anterior se refiere a la modalidad de la relación arte-estética, pero la producción de la experiencia estética va más allá e impregna multitud

de vivencias de variado calibre y contextura. Fenomenológicamente la relación con el arte es solo la punta del iceberg (que es la que más emerge en los estudios reglados). Bajo esa cúspide toda una estética tiene lugar en el animal humano, consecuencia de su *creatividad* y de su forma particular de integrar las sensaciones. La función de la estética tiene que ver con el Crecimiento del sujeto, con su despliegue, con el conocimiento y textura personal que le dan las experiencias estéticas, entendidas en un sentido más amplio que el que procede de la relación con el arte. De este modo, entra en la estética (*esthetica*) toda aquella sensibilidad que tenga la capacidad de conmocionar el potencial estético, porque sea capaz de segregar afectos estables de orden estético, como recrearse en el paisaje o en efectos ópticos, canturrear, oír música, bailar, ver bailar, etc. ¿Dónde está el origen?

Las conmociones estéticas más espontáneas cabe verlas ligadas al simple roce de la piel, y cuando es piel con piel el impacto crece, y, en este sentido, la estética nacería fundada en huellas *biológicas*, pero no podría reducirse a la biología —como ha visto Merleau-Ponty (1945, 1964)—. Pero no solo la piel y el tacto, también la vista, el oído... Estos impactos biológicos generadores de experiencias estéticas, cuando se trenzan con actividades más complejas mediante técnicas y procesos de construcción (como diseñar objetos o como proponerse componer una obra de arte...) tendrían la capacidad de orquestarse como estética ligada, ahora sí, al «arte estético». En todo caso, se trata de experiencias sensibles que recorren el trecho que va desde las sensaciones físicas prácticas hasta llegar a las *phantásiai* que les corresponden, pero no basta con ello. El detonante clave estará en la producción de experiencia estética, es decir, en la potenciación de la producción de sentidos: ya existentes e intensificados o nuevos y multiplicados.

Al igual que encontramos nucleamientos estéticos, también hallamos nucleamientos éticos, como consecuencia de la re-sintetización de los afectos *ethicos*, procedentes de abrazos, caricias, roces de piel amorosas, miradas compenetradas, etc. En este nivel primitivo de constitución de los afectos *ethicos* muchos pueden encabalgarse con los estéticos, pues se hallan en contigüidad o se contagian unos a otros. La ética puede quedar enriquecida por la estética y, por tanto, con mucho mayor potencial en el momento de trasponer sus cualidades a los niveles morales y políticos. La situación original que aproxima la ética a la estética tiene que ver con el hacer

Crecer, en el sentido en que Spinoza hablaba del esfuerzo ético fundamental de «crecer en su ser» (virtud y alegría) frente al decrecer (tristeza). Este crecer referido a la estética dará lugar a un sujeto con más *virtuosismo* (en el sentido artístico) y dará lugar en el sentido ético a la *virtud*, como valor residente en un cuerpo interno (*Leib*) y como valor que se expresa en las acciones prácticas del «cuerpo total», *Leib-Körper*.

Antes de que haya normas éticas (normas conceptualizadas al lado de las normas morales), habrá cualidades *ethicas*, nucleamientos *ethicos*, tensegridades *ethico-esthetics*, síntesis de Sentidos originales *ethicos* y estos sentidos encontrados (sintetizados) serán la fuente de las virtudes. Y la virtud tendrá la potencia de ser una cualidad forjada en *phantasia* (vivida en el *Leib*) para pasar a constituirse conceptualmente, en el territorio lógico, psicológico, simbólico y cultural, y entonces los valores éticos podrán medirse con los morales, y afectarse mutuamente. Antes de que la virtud sea un acto laudable y reconocible, la virtud (en realidad *protovirtud*) es una fuerza acumulada inconscientemente. Esta potencia de trasponerse la «virtud originaria» (la *virtus* como fuerza de ser) a las virtudes ético-morales, le vendrá dada también en función de los Equilibrios logrados en los afectos éticos: estos equilibrios son síntesis más consistentes de fuerzas (*virtutes*) en coalición. Al igual que el equilibrio biológico se conseguiría a través de la salud frente a la enfermedad, el equilibrio ético sería el resultado de la prevalencia de síntesis saludables frente a las debilitadoras o morbosas. Un equilibrio ético se percibirá por la firmeza ética, la que rehúye la *enfermedad* ética. Enfermedad que es *infirmitas*, es decir, ‘no firme’, ‘débil’: ‘falta de firmeza’.

#### 4. 2. Los valores e-p-m en su conjunto y en su producción

Los *valores e-p-m* se inscriben siempre en el territorio de los *valores e-é-p-m* por el estrecho nexo que se da entre la *ethica* y la *esthetica*. Pero cabe referirse a las relaciones particulares en que entran los valores éticos, morales y políticos entre sí, en cuanto las relaciones entre estos tres estratos ya no están guiadas tanto por la *sensibilidad* y su sentido en *phantasia* cuanto por las interferencias lógicas, psicológicas, sociales, culturales, pragmáticas, etc.

Antes que como valores ya representados lingüísticamente (la valentía del guerrero, la veracidad del médico, la transparencia del político, etc.) nacen como simples *fenómenos* que entran en configuraciones de algún sentido, entre los que, algunos, se localizan en el anclaje de las relaciones humanas de proximidad, de cercanía y de interdependencia íntima. Estos sentidos relacionales pueden nuclearse y trabarse por la afinidad de las propias cualidades *ethicas* (*protoethicas*). Cuando estas estructuras de carácter fundamentalmente inconsciente (dadas en el inconsciente fenomenológico) hayan de redefinirse en función de intervenir en eventos susceptibles de inclinarse hacia algo bueno o algo malo —bondad y maldad que no viene prefijada sino que se constituye en el mismo proceso de decantación positivo/negativa necesaria, y bondad y maldad que no siempre aparece dada *a priori* (en realidad sería a simultaneo) sino muchas veces solo conocida *a posteriori*—, entonces, la decantación hacia algo bueno/malo se constituirá en sentido estricto en un Valor *ethico*.

A partir de aquí, los valores (éticos) se construirán según diversas modalidades: serán *puntuales* (un acto valiente, o veraz o transparente, etc.), pero a la vez serán también *estructurales*, constituidos en red donde se interinfluyen y se atraen, y constituidos en red de redes, que podrán manifestarse como hábitos de valores arracimados o manifestarse incluso como personalidad ética arraigada (o lo contrario: personalidad desestructurada). Cuando los valores éticos que así se constituyen entran en contextos fuertes culturales, morales (como las enseñanzas religiosas en la infancia) o meramente simbólicos, la ética habrá de reconstruirse, destruirse, afinarse o conciliarse con las normas morales; y en este sentido, los recorridos de los valores en formación según que transiten escenarios *ideológicos* o de *interrelación* (o ambos a la vez) podrán quedar marcados por estas experiencias. De manera similar, los valores morales (siempre con algún tipo de «apego» con los éticos) cuando se despliegan en escenarios más estrictamente políticos darán lugar a una mecánica de forcejeo, de asimilaciones o de repudios. Y de igual modo, cuando los valores ético-morales (coaligados o sumados) han de funcionar en el territorio de las normas y las leyes políticas o económicas o jurídicas, asistiremos a dinámicas de jerarquización, de aplicación parcial y selectiva, de prohibición, de vigilancia, etc.

Y, en suma, los *valores e-p-m* entre sí y en su conjunto pueden verse continuamente solapados, absorbidos, inculcados unos en otros, amalgamados, integrados... y hasta

reducidos o laminados. Y aunque suelen esclerotizarse muchos de ellos como comportamientos culturales —así sucede con antivalores como la «alienación mental», el «lavado de cerebro», las «conductas primitivas», las «conductas sectarias» y los «fanatismos»—, el flujo natural de su funcionamiento queda sometido al recorrido completo de todo el circuito intencional, en sus bajadas (*catábasis*) y en sus subidas (*anábasis*), y queda impelido de continuo a perseguir un equilibrio funcional y de búsqueda de sentidos perpetuamente renovados y ampliados, en una construcción continua de valores que se insertan en las relaciones y en los actos, y, en definitiva, en los cuerpos. Quiere decirse que los actos diferenciados importan, que la voluntad importa y decide, pero también que la vida humana trata no tanto de conformar un álbum de fotos cuanto de estructurar una película que ha de ser construida en perpetuo flujo. Y si fallan los puntos de *equilibrio* precisos para que el flujo fluya bien, entonces aparecen los procesos patológicos.

## § 5. Conclusiones y consecuencias

El despotismo, el chantaje y el simulacro son tres lacras raíces que tienen la capacidad de desestructurar radicalmente los niveles políticos, éticos y morales, respectivamente.

Los valores que son desplazados o destruidos por estas tres lacras son 1) la Humanidad, 2) la Verdad y la Justicia moral y 3) la Ley y la Justicia política.

Se trata de los valores primordiales de cada nivel. Y encontramos que el valor primordial de la humanidad se halla inmediatamente en conexión con la Igualdad, la Fraternidad y la Libertad *ethicas*. Valores que cuando queramos distinguirlos de estos mismos términos aplicados al nivel 2 y 3, podemos connotarlos así —si los filólogos nos consienten estos usos—: en el nivel 1 la igualdad es *isótes*, la fraternidad es *phratria* y la libertad es *eleuthería*. O también adjetivándolas como «igualdad original», «fraternidad original» y «libertad original». E inmediatamente aparecen también en primer término, arrastrados por el hecho original humano de necesitar *crecer* en su ser, los valores de la Fortaleza, Firmeza y Generosidad. O, si no, aparecen sus contrarios. Sin olvidar que en el crecer hay muchos acontecimientos, muchos requiebros, pues no pisamos un terreno sin obstáculos, y de este modo el crecer precisa la consecución de

equilibrios, y la virtud personal del Equilibrio, que es algo a la vez aposentado pero siempre haciéndose (como el niño que acaba de aprender a andar). Y por eso, porque los mismos valores entran entre sí en conflictos, inmediatamente junto al equilibrio se despliega la Prudencia y junto a esta la Templanza. Y la Proporcionalidad y la Mesura, y todos los derivados que vienen encadenados al mismo proceso. Y junto a la templanza, la Valentía y todo su linaje semántico.

Y, como hemos visto más arriba, todas estas virtudes quedan expuestas a ser destruidas en presencia del «chantaje trascendental». Pero estos valores, en cuanto progresen y queden atravesados por una carga cultural apreciable, se irán fraguando (creciendo consistentemente o no) como ético-morales o como ético-político-morales, y darán lugar a nuevos valores.

Por su parte, la Verdad y la Justicia moral se abren a un mar de valores que habrán de ser tensionados con los valores originales de la ética. Y en función de esta tensión adquirirán unos u otros recorridos valorativos. A su vez, la Justicia moral está llamada a tensionarse continuamente con la Justicia política, y viceversa. Y desde estos anclajes que definen todo el campo moral, un número de normas contextualizadas histórica y simbólicamente se producirá de continuo, y la clave principal para seguir la pista de lo moral frente a lo inmoral tendrá que ver con el Juego limpio o con el Juego sucio. Y, como sabemos, el *simulacro* resulta ser una de las expresiones más contaminantes del juego sucio.

La ley y la Justicia política están propulsadas por necesidad a entrar en relación de dependencia con los valores fraguados en el nivel *moral*. El juego entre un nivel y otro dependerá de los contextos, de las condiciones específicas en pugna y, también, de la contextura de valores que cada nivel haya solidificado. Lo que es seguro es que están obligados a relacionarse, en la medida en que el poder político no puede funcionar exclusivamente de arriba abajo, por imposición pura y dura, porque necesita de las energías morales de la sociedad civil (por ejemplo en forma de votos) para perdurar en el tiempo. Estas energías procederían de abajo (la sociedad) arriba (el gobierno). No nos hallamos aquí en el abajo/arriba de los niveles estromatológicos, sino situados en el «abajo» de quien se resiste al poder del Gobierno desde la sociedad civil, para reconducirlo, y en el «arriba» del poder gubernamental con capacidad de imponer la ley y de usar la fuerza de gobernar.

Sin embargo, la relación de la política con la ética es diferente. *De facto*, una política despótica no necesita relacionarse con la ética (o casi nada), porque cubre esas necesidades con simulacros operados en el nivel moral. Y si se trata de una política mediocre la recurrencia a los simulacros continuará en una cantidad apreciable. Solo una política ejercida desde el cumplimiento en profundidad de las leyes y comprometida con la justicia política, se ve necesitada de afinar mucho las relaciones con la justicia moral y, por este camino, se ve impelida a apelar más y más a la ética. Cuanto mayor es la profundidad de la *eutaxía*, del buen orden, pero también de la justicia político-moral, se impone un despliegue hacia la Justicia ética (aunque sea imposible de realizar). La moral y la política necesitan no perder el norte. Y los elementos éticos originarios son el norte. Pero todo este proceso de *progreso* queda neutralizado de golpe con un gobierno despótico.

Lo que aquí he expuesto exige ser más desarrollado, pues no hemos hecho más que abrir la puerta y echar una ojeada. Y pide ser más analizado y más testado con ejemplos. Es lo que me propongo, pero corresponde a los capítulos siguientes. Y no pertenecen ya a este artículo.

## Bibliografía<sup>6</sup>

- Álvarez Falcón, Luis (2011) (coord.), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (siete lecciones)*. Madrid, Eutelequia, S. L. U.
- Álvarez Falcón, Luis (2021), «El jardín de Guadarrama. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Materialismo y fenomenología», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 100, mayo, pp. 113-134, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.100.367>>, [15/12/2025].
- Alvargonzález, David (2026), *Un mapa filosófico del mundo*. Valencia, Tirant. Col. Humanidades.
- Alvargonzález, David (2025), *La filosofía de Gustavo Bueno. Comentarios críticos*, 2.ª ed. Oviedo, Universidad de Oviedo/UNE.
- Bonilla Suárez, Uriel (2025), «Pelayo Pérez García: una bibliografía provisional», en *Eikasía*, n.º 131, Extra: «Nictálope: en homenaje a Pelayo Pérez García (1947-2025)», pp. 287-312, <<https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/1204>>, [10/12/2026].
- Bradbury, Ray (2021), *Fahrenheit 451*. Barcelona, Debolsillo [1953].

<sup>6</sup> Una bibliografía más completa puede consultarse en Silverio Sánchez Corredera, «Bibliografía de autores que influyen en E-É-P-M [la teoría de la relación estético-ético-político-moral]», <<https://www.silveriosanchezcorredera729.com/filosof%C3%ADa/bibliograf%C3%ADa-ssc-sobre-e-%C3%A9-p-m/bibliograf%C3%ADa-de-influencia-sobre-e-%C3%A9-p-m/>>, [01/01/2026].

- Bueno Martínez, Gustavo (2008), *El mito de la derecha*. Madrid, Temas de Hoy.
- Bueno Martínez, Gustavo (2003), *El mito de la izquierda. Las izquierdas y la derecha*. Barcelona, Ediciones B.
- Bueno Martínez, Gustavo (1996b), *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno Martínez, Gustavo (1996a), *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, 2.<sup>a</sup> ed. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno Martínez, Gustavo (1992-1993), *Teoría del cierre categorial*. Oviedo, Pentalfa. 4 vols.
- Bueno Martínez, Gustavo (1991), *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Logroño, Biblioteca Riojana.
- García Fernández, Román (2021), «Hacia el concepto de Historia desde el materialismo fenomenológico», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 100, mayo, pp. 323-366, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.100.375>>, [20/12/2026].
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2025), «Pelayo Pérez García, filósofo mundano: una navegación por el exceso», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 131, extra octubre en homenaje a Pelayo Pérez, pp. 49-66, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.131.1198>>, [15/12/2025]
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2024b), *El zócalo de la realidad, vol. II. El materialismo analógico de Gustavo Bueno*. Oviedo, Eikasía.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2024a), *El zócalo de la realidad, vol. I. El materialismo analógico de Gustavo Bueno*. Oviedo, Eikasía.
- Hidalgo Tuñón, Alberto (2021), «De la dialéctica a la estromatología. Los caminos filosóficos de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en cuatro flash-back», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 100, mayo, pp. 13-79, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.100.364>>, [15/12/2025].
- Merleau-Ponty, Maurice (1994), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península [1945].
- Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Signos*. Barcelona, Seix Barral.
- Orwell, George (2024), *1984*. Madrid, Cátedra [1949].
- Pedro Marinero, Juan Carlos de (2026), «Φρήν fenomenológico: resonancias», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 133, enero, pp. 51-80, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.133.1264>>, [20/01/2026].
- Pedro Marinero, Juan Carlos de (2025), «Fenomenología versus filosofía», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 126, marzo, pp. 15-34, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.126.995>>, [20/12/2025].
- Pérez García, Pelayo (2025c), «L'ecesso», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 131, extra octubre en homenaje a Pelayo Pérez García, pp. 207-217. (S. Arrigoni, trad.), <<https://doi.org/10.57027/eikasía.131.1151>>, [09/12/2025].
- Pérez García, Pelayo (2025b), «Parler, lire, écrire», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 131, extra octubre en homenaje a Pelayo Pérez García, pp. 197-206. (A. Alavi, trad.), <<https://doi.org/10.57027/eikasía.131.1149>>, [08/12/2025].
- Pérez García, Pelayo (2025a), «La revolución pendiente», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 131, extra octubre en homenaje a Pelayo Pérez García, pp. 27-38, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.131.1196>>, [08/12/2025].
- Pérez García, Pelayo (2021b), «Escribir», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 100, mayo, pp. 81-98, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.100.365>>, [08/12/2025].
- Pérez García, Pelayo (2021a), «Ricardo», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 100, mayo, pp. 7-12, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.100.363>>, [06/12/2025].
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2025), *Más allá de imperios y de naciones. IV: el fin de la arrogancia feudal-nacional europea*. Oviedo, Eikasía.

- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2024), *Más allá de imperios y de naciones, III: y tú, ¿de quién eres? Formación de la subjetividad hispana moderna*. Oviedo, Eikasía.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2023b), *Más allá de imperios y de naciones, II: singularidad imperial: del Mediterráneo al Atlántico*. Oviedo, Eikasía.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2023a), *Más allá de imperios y de naciones, I: rutas, fronteras y complejidad*. Oviedo, Eikasía.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2022), *Cuatro cuadros y cuatro contrastes. En torno a la cuestión vasca*. Oviedo, Eikasía.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2021c), *El esclavo sombra de su señor. Variaciones en torno a las declaraciones de Derechos Humanos*. Oviedo, Eikasía.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2021b), «El amor es a los celos como el odio es a la crítica», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 103, pp. 7-38, <<https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/137>>, [03/12/2025].
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2021a), «Del diálogo del Guerrero al diálogo del Hogar: para una fenomenología de los celos», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 100, pp. 215-268, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.100.370>>, [03/12/2025].
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2019), *Ambiguus Proteus. Valor, exceso y morfología*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2017), «El sujeto en la filosofía de Gustavo Bueno: socialista, imperial y trascendental», en *Ábaco. Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, n.º 93, pp. 54-59.
- Pérez Herranz, Fernando Miguel (2016), *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispano (siglos XV-XVII)*. Madrid, Verbum.
- Richir, Marc (2014), «Maurice Merleau-Ponty: “Dentro” y “Fuera”, “carne del cuerpo” y “carne del mundo”», en Luis Álvarez Falcón (coord.), *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (siete lecciones)*. Madrid, Eutelequia, S. L. U., pp. 313-329. (Pelayo Pérez García y Silverio Sánchez Corredera, trads.).
- Richir, Marc (2013), *La contingencia del déspota*. Madrid, Brumaria.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2025), «La filosofía de Gustavo Bueno», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 127, mayo-junio, pp. 337-346, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.127.1081>>, [03/11/2025].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2024b), *Tractatus logico-phenomenologicus*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2024a), *Por amor al Arte. Ensayo de una gnoseología fenomenológica*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2023), *Apostillas a «Orden oculto»*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2022c), «La constitución del campo intencional y su vulnerabilidad entre abismos», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 105, marzo-abril, pp. 7-18, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.105.162>>, [22/12/2025].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2022b), «Einstein y el dios Jano», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 104, enero-febrero, pp. 245-258, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.104.159>>, [23/12/2025].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2022a), «Experiencia real artística y experiencia real estética en Marc Richir», en *Les Colloques Cerisy: La pensée de Marc Richir: une phénoménologie du réel?*, CCIC.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021c), «La universalidad de los Derechos Humanos (desde la fenomenología)», en *IEPC. Revista de Cooperación, Educación y Bienestar Social*, vol. 19, abril, pp. 25-39.

- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021b), «La identidad del arte», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 101, julio-agosto, pp. 7-21, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.101.113>>, [13/12/2025].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2021a), *Orden oculto. Ensayo de una epistemología fenomenológica*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2020), «Ambiguus Proteus: valor, exceso y morfología de Fernando Miguel Pérez Herranz», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 91, enero-febrero, pp. 227-238, <<https://www.revistadefilosofia.org/index.php/ERF/article/view/550>>, [15/12/2025].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017b), «El cierre . materialismo filosófico», en *Ábaco. Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, n.º 93, diciembre, pp. 24-35.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2017a), «Arte, estética y fenomenología», en *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, n.º 12, pp. 11-30.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2015), «Campo intencional y campo kinestésico como campo dual», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 64, pp. 9-22, <<https://old.revistadefilosofia.org/64-01.pdf>>, [20/12/2025].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014b), «El principio de correspondencia», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 56, mayo, pp. 9-30, <<https://old.revistadefilosofia.org/56-01.pdf>>, [15/11/2025]
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014a), *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2013), «La oscuridad de la experiencia estética», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, enero, pp. 25-48 [2011], <<https://old.revistadefilosofia.org/47-02.pdf>>, [04/11/2025].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2009), «La “realidad” de la realidad virtual: el pliegue», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 24, abril, pp. 1-16, <<https://old.revistadefilosofia.org/24-06.pdf>>, [01/12/2025].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008c), «Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 21, noviembre, pp. 107-134.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008b), «Post-scriptum al artículo “Para qué el Ego Transcendental”. Respuestas a las objeciones de Silverio Sánchez Corredera», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 19, julio, pp. 236-242, <<https://old.revistadefilosofia.org/19-09.pdf>>, [20/12/2025].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008a), «¿Para qué el Ego Transcendental?», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 18, mayo, pp. 13-32, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.18.496>>, [15/11/2025].
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2005), «Cuerpo y materia», en Patricio Peñalver; Francisco Giménez, y Enrique Ujaldón (eds.), *Filosofía y cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Madrid, Libertarias, pp. 21-34.
- Umbelino, Luís António (2025), «Breves notas sobre a amenizade: em memória de Pelayo Pérez García», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 131, extra octubre en homenaje a Pelayo Pérez, pp. 147-154, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.131.1145>>, [15/12/2025].
- Valbuena de la Fuente, Felicísimo (2023), «Contradicciones entre los poderes ejecutivo, judicial y diplomático», en *El Basilisco*, n.º 58, pp. 99-111.
- Velarde Lombraña, Julián (1982), *Lógica formal* (Gustavo Bueno, pról.). Oviedo, Pentalfa.

Wachowski, Lana, y Wachowski, Lilly (1999), *The Matrix*. EEUU/Australia, Village Roadshow Pictures/Silver Pictures. [Película].

### Bibliografía propia relacionada con este artículo<sup>7</sup>

- Sánchez Corredera, Silverio (2026), *Claudia y Tomás. Estrellas en un pozo*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Corredera, Silverio (2025b), «Pelayo Pérez García, filósofo del alma *hylética* y salvaje», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 131, extra octubre 2025, pp. 89-146, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.131.1200>>, [15/11/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2025a), «Influencia del materialismo filosófico de Gustavo Bueno sobre la estromatología de Urbina», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 127, mayo-junio 2025, pp. 307-336, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.127.1079>>, [15/12/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2024b), «El lugar de la estética en la estromatología de Ortiz de Urbina», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 122, julio-agosto 2024, pp. 7-42, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.122.915>>, [11/12/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2024a), «Aproximación a la filosofía de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina», en Francisco Javier Gil Martín; Alicia García Álvarez, y David Sánchez Piñeiro (comps.), *Tentativas y localizaciones en el pensamiento filosófico contemporáneo*. Oviedo, Eikasía, pp. 63-70.
- Sánchez Corredera, Silverio (2022b), «Jovellanos: propiedad, libertad, igualdad e instrucción», en *Boletín Jovellanista*, n.º 21, Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias, pp. 115-129.
- Sánchez Corredera, Silverio (2022a), «El orden oculto estromatológico en la obra de Urbina», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 104, enero-febrero, pp. 7-80, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.104.151>>, [22/12/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2019), «La propuesta filosófica de Jovellanos», en *Boletín Jovellanista*, n.º 18, pp. 59-77.
- Sánchez Corredera, Silverio (2018b), *Me llamo Emma. Soy un bebé*. Sevilla, Editorial Caligrama.
- Sánchez Corredera, Silverio (2018a), «Jovellanos y el Universalismo», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 81, mayo-junio, pp. 79-134, <<https://old.revistadefilosofia.org/81-03.pdf>>, [02/12/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2017), «Desajustes ético-político-morales en diálogo con Gustavo Bueno», en *Ábaco. Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, n.º 93, diciembre 2017, pp. 152-160.
- Sánchez Corredera, Silverio (2014b), «Los niveles de acceso a “la realidad”. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ante una nueva filosofía», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 60, noviembre, pp. 101-124, <<https://old.revistadefilosofia.org/60-03.pdf>>, [04/11/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2014a), «Respuesta a tres preguntas sobre Gustavo Bueno en su 90 cumpleaños», en Raúl Angulo; Rubén Franco, e Iván Vélez (eds.), *Gustavo Bueno: 60 visiones sobre su obra*. Oviedo, Pentalfa, pp. 249-252.
- Sánchez Corredera, Silverio (2011), «Sobre el pensamiento de Jovellanos: algunas sombras endémicas. A propósito de su postura política y religiosa: ¿ideología de centro?», en Ignacio

<sup>7</sup> Una bibliografía más completa y que incluye artículos de prensa (interesantes desde el punto de vista de la aplicación práctica de E-É-P-M) puede consultarse en: <<https://www.silveriosanchezcorredera729.com/filosof%C3%ADa/bibliograf%C3%ADa-ssc-sobre-e-%C3%A9-p-m/>>, [01/01/2026].

- Fernández Sarasola; Elena de Lorenzo; Joaquín Ocampo, y Álvaro Ruiz de la Peña (eds.), *Jovellanos, el valor de la razón (1811-2011)*. Gijón, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII, pp. 771-784.
- Sánchez Corredera, Silverio (2009), «Jovellanos: un ilustrado en guerra», en *Cartas de Jovellanos y Lord Vassall Holland sobre la Guerra de la Independencia (1808-1811)*, vol. I. Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, pp. XI-CVI.
- Sánchez Corredera, Silverio (2008c), «Consideraciones sobre el Ego transcendental de Urbina», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 19, julio, <<https://old.revistadefilosofia.org/19-08.pdf>>, [05/12/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2008b), «Soberanía y supremacía doscientos años después. Jovellanos y España», en *El Catoblepas. Revista Crítica del Presente*, n.º 71, enero.
- Sánchez Corredera, Silverio (2008a), «Para una teoría de la justicia. VI. La persona, el ego transcendental y las instituciones. Relaciones E-P-M», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 16, enero, <<https://old.revistadefilosofia.org/16-06.pdf>>, [05/12/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2007b), «Para una teoría de la justicia. V. La ley», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 9, marzo, <<https://old.revistadefilosofia.org/91.pdf>>, [05/12/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2007a), «Sobre la filosofía de Jovellanos. Su pensamiento político-moral como symploké de cinco teorías: de la historia, económica, política, jurídica y pedagógica», en *El Catoblepas. Revista Crítica del Presente*, n.º 61, marzo.
- Sánchez Corredera, Silverio (2006d), *Immanuel Kant. El idealismo trascendental*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Corredera, Silverio (2006c), «Para una teoría de la justicia. IV. La igualdad», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 7, noviembre, <<https://old.revistadefilosofia.org/2teoriadelajusticiaIV.pdf>>, [05/12/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2006b), «Para una teoría de la justicia. III. El mundo de los valores», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 4, mayo, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.4.1157>>, [15/12/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2006a), «Para una teoría de la justicia. II. Puntos cardinales de la teoría», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, n.º 3, marzo, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.03.658>>, [12/12/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2005c), «Para una teoría de la justicia. I. Cuatro criterios determinantes», en *Eikasía. Revista de Filosofía*, noviembre, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.1.635>>, [03/12/2025].
- Sánchez Corredera, Silverio (2005b), «Jovellanos: contribución a la teoría política», en *El Catoblepas. Revista Crítica del Presente*, n.º 38, abril, p. 13.
- Sánchez Corredera, Silverio (2005a), «Ética, Política y Moral. Un desarrollo desde las propuestas de Gustavo Bueno», en Patricio Peñalver; Francisco Giménez, y Enrique Ujaldón (eds.), *Filosofía y cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Madrid, Ediciones Libertarias, pp. 177-184.
- Sánchez Corredera, Silverio (2004), *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*. Oviedo, Pentalfa. Biblioteca Filosofía en Español.
- Sánchez Corredera, Silverio (2003), «Los conflictos entre Ética, Moral y Política: criterios para su negociación», en *CIC: Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 8, pp. 39-60, <<https://revistas.ucm.es/index.php/CIYC/article/view/CIYC0303110039A>>, [12/12/2025].