

De la Dialéctica a la Estromatología. Los caminos filosóficos de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en cuatro flash-back

Alberto Hidalgo Tuñón

Recepción 30/01/21

Conocí a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina como entrenador de filósofos, cuando le tocó impartir la didáctica especial de la filosofía en el Instituto de Ciencias de la Educación de Oviedo en el otoño de 1972. Yo estaba cursando la segunda fase del CAP (la primera la había realizado en Valencia mientras terminaba el 5º Curso de la especialidad en su Universidad Literaria). A la sazón Ricardo ejercía como Catedrático Numerario en el INEM Femenino de Oviedo (centro que ahora se llama “IES Aramo”, pero que entonces recibía el irónico apodo de “El coto de Doña-Ana” en honor a su directora vitalicia, Dña Anita Fratarcangeli, catedrática de italiano). Aunque Ricardo era desde 1961 Profesor numerario de la Escuela del Magisterio de Zamora, en abril del mismo año había ganado una cátedra de Institutos, lo que le permitía la movilidad interna por el territorio nacional que ejerció en 1965 trasladándose del Instituto «Gabriel y Galán» de Plasencia al femenino de Oviedo, siguiendo al ejemplar filósofo que había decidido seguir como maestro, Gustavo Bueno, y después, por razones personales, en 1975 al Instituto Nacional de Enseñanza Media mixto de San Fernando de Henares (Madrid), donde pudo culminar en 1976 su tesis doctoral *La idea de verdad en la filosofía de Husserl* por la Universidad Complutense, bajo la dirección del poderoso Rector y catedrático de Metafísica, Ángel González Álvarez.

No sé exactamente en qué fecha se produjo su encontronazo con el “filósofo” Gustavo Bueno, pero sí, como él mismo recuerda, las circunstancias que le hicieron apreciar que había tropezado con uno “verdadero”. Ocurrió por casualidad en Salamanca, cuando el recién licenciado (ignoro si en 1951 o en 1954), aterrizó con una beca en el *Lucía Medrano*, donde el maestro ejercía como director y le encomendó encargarse de un gabinete psicotécnico. «Allí, —recuerda Ricardo— en su casa frente al Campo San Francisco, cerca de los lugares de Unamuno, Bueno veló sus armas de verdadero filósofo, haciéndose, a fondo, con la lógica matemática y discutiendo de filosofía esco-

lástica con el culto señor obispo de la ciudad: conversaciones que resultaron fallidas cuando se interpusieron cuestiones litúrgicas que Bueno, naturalmente, no dominaba. Nunca olvidaré las conversaciones interminables y desopilantes que mantenía Bueno con Cortés, el catedrático de francés, en las que, como un bajo continuo, latían siempre su determinación y las condiciones precisas requeridas para llegar a ser filósofo»¹. No deja de ser curioso que en el femenino de Oviedo el conversador habitual de Ricardo fuese el catedrático de francés Vega. ¿Hasta qué punto y con qué profundidad Gustavo Bueno impactó a su primer discípulo en los años 50? De lleno y hasta lo más íntimo.

Así pues, cuando yo entré en contacto con Ricardo, a sus 42 años, el bagaje intelectual de este reservado, minucioso, pero brillante salmantino era impresionante, por más que, al igual que ocurría con otros muchos niños de la guerra, se había forjado “a salto de mata y contra viento y marea”. Con motivo de su 90 cumpleaños, me gustaría destacar su potente y ejemplar trayectoria filosófica a partir de unas pocas *analepsis* que permitan dar cuenta tanto de su continuidad como de sus zigzagueos, quiebros y requiebros.

¿Qué noticia tenía yo de Ricardo Sánchez antes de conocerlo personalmente? Aparte del maestro/profesor que en las Facultades de Filosofía y Letras de hace medio siglo hacía que los alumnos nos decantásemos hacia una especialidad, el gremio de filósofos en España se aglutinaba en los sesenta en torno a los *Congresos de Filosofía joven*. Pues bien, la epifanía profesional de Ricardo, por lo que a mi percepción respecta, tuvo lugar en abril de 1965, en el marco del *III Congreso de Filosofía joven*, que con la denominación de *Convivencia* se celebró en un Colegio Mayor de Madrid, bajo la entusiasta presidencia del treintañero Pedro Cerezo Galán, que quería fundar una Asociación Universitaria. La ponencia de Ricardo, que abrió el Congreso sobre la “Temporalidad” se titulaba *Conciencia y temporalidad*, y con su conciso, sobrio y esquemático estilo pasó revista a tres grandes filósofos: Bergson, Heidegger y Husserl. Ya en este primer traba-

¹ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (2016), “Gustavo Bueno: *In Memoriam*”, *Eikasía, Revista de Filosofía*, septiembre, nº 72, p.437.

jo muestra Ricardo su rendida admiración por la fenomenología, al tiempo que pone de manifiesto las dos características más relevantes de su pensamiento: *condensación y arquitectónica*. En efecto, con trazos firmes, rigurosos y densos se resumen las ideas de los tres pensadores citados, pero lo más llamativo es la habilidad dialéctica con la que los contrapone a lo largo de una misma línea argumental: así, el evolucionismo de Bergson orientado hacia el *pasado* se opone al *Dasein de Heidegger al estar proyectado hacia el futuro* para destacar el *Presente Viviente* de Husserl como una auténtica solución al problema que plantea. Esta arquitectura trinitaria, que encaja tan bien las piezas, se repite, a su vez, a lo largo de su discurso. Se trata ciertamente de una estrategia expositiva que con el tiempo irá perfeccionando, lo que, en mi opinión, supone su forma peculiar de ejercitar un tipo de dialéctica relacionista, pedagógicamente muy eficaz. Que sus pares le hubiesen elegido para dar la conferencia inaugural denota no sólo el aprecio de que gozaba, sino el estilo de liderazgo, callado, penetrante y certero que seguramente ejercía sin pretenderlo.

Como ejemplo de esa concisa dialéctica crítica citaré los reproches que le hace a Bergson por haber destruido toda superestructura racional para conectar la vida con el devenir de la conciencia, concebida como pura *continuidad*. La esencia de la conciencia será la *memoria pura*, la pura contemplación de la duración transcurrida. De este modo Bergson habría quedado maniatado, según Urbina, por una triple imposibilidad: (1) la de salvar la trascendencia de la conciencia que queda absorbida por la temporalidad; (2) la de comprender la articulación del proceso temporal y sus tres dimensiones; y (3) la de comprender las relaciones del tiempo objetivo y del tiempo de la conciencia.

Ahora bien, para ejecutar correctamente la *primera analepsis* que propongo hacia los años sesenta, hace falta saber cuál es la posición actual de Ricardo Sánchez sobre el problema de base de aquel Congreso, a saber, la temporalidad. Hay que exponer, por tanto, lo que dice hoy al respecto en su última obra sistemática, a saber, la *Estromatología*, en la que identifica el problema de la temporalidad en la fenomenología con la catástrofe ultravioleta, como reza el título del capítulo 9º: «La matriz fenomenológica: la catástrofe ultravioleta»². De la misma manera que en la física clásica las predicciones

² Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (2014) *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Edit. Brumaria/Eikasía, Madrid, pp. 189-209.

del electromagnetismo exigen a todo cuerpo negro ideal en equilibrio térmico que emita energía en todos los rangos de frecuencia, de manera que *a mayor frecuencia, mayor energía*, así también la temporalidad en todos los niveles objetivos de realidad debería ser irreversible. Ahora bien, del mismo modo que los experimentos para medir la radiación a bajas frecuencias (en el infrarrojo) arrojaron resultados distintos en la radiación en el visible y en el ultravioleta, y que la predicción del electromagnetismo clásico, (ley de Rayleigh-Jeans), no se cumple cuando la energía aumenta pero la frecuencia es baja, pues al aumentar más la frecuencia, la energía tiende a cero, así también hay una clara *discontinuidad cuántica* entre los dos niveles de temporalización en la experiencia fenomenológica. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina constata que hay incongruencia entre el sujeto y el objeto en el nivel medio de la arquitectónica que ahora propone, que pone patas arriba los análisis clásicos de la temporalidad.

Para medir el cambio producido en sus análisis cabe preguntar, ¿No son esas *incongruencias fenomenológicas* las que enfrentan a Husserl y a Heidegger en sus respectivos análisis de la temporalidad? ¿Es el tiempo una ilusión como decía Einstein? ¿Hasta qué punto lo que parece reversible mediante las ecuaciones matemáticas, se hace irreversible en las vivencias del tiempo y, al revés, lo que resulta reversible en las vivencias subjetivas resulta siempre irrecuperable en la incesante destrucción de las formas? No se trata de que la mecánica cuántica o una computadora cuántica logre revertir una partícula elemental una millonésima de segundo empíricamente, ni de que teórica y cinematográficamente podamos manipular la flecha del tiempo a nuestro antojo, sino de los problemas ontológicos subyacentes que afectan a la realidad.

Si, como dice Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, la fenomenología de Husserl corre pareja al desarrollo de la mecánica cuántica que arranca de la catástrofe ultravioleta, porque la temporalización es un componente fundamental de la experiencia fenomenológica, procede que introduzcamos en el debate los desarrollos de la física relativista de Einstein, quien, como se sabe, mantuvo una bizarra oposición “realista” contra la interpretación subjetivista de Copenhague. Recordemos al respecto la analogía de la versión heideggeriana del tiempo con las tesis relativistas de la *simultaneidad y de la dilatación del tiempo*. Volveremos sobre esta contraposición, usando la matriz fenomenológica de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, pues la perspectiva fenomenológica se jacta de romper con el “naturalismo” que está instalado tanto en la percepción cotidiana

como en las explicaciones científicas. Según la *Estromatología* la escala fenomenológica es inversa a la *scala naturae* de las ciencias: «La ciencia —sentencia Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina— considera la realidad humana como el *término* al que ha llegado, de modo incomprensiblemente “emergente”, la realidad, hasta la actual situación dada, y funciona recorriendo hacia arriba, paso a paso, los niveles, suturándolos entre sí, hasta el estrato originario, hasta el límite en el que sus leyes dejan de funcionar (paso a la mitología). La filosofía fenomenológica, por el contrario, considera *la realidad humana como el principio desde el que asciende*, de golpe, por *epokhê* y reducción (extraña emergencia) al *nivel oscuro originario*, y funciona recorriendo, paso a paso, hacia abajo, los niveles, en sucesiva transposición, hasta el estrato en el que “recupera”, explicándola, la realidad humana dada, de otra manera, incomprensible»³. Husserl y Heidegger deberían coincidir, si practican la fenomenología, en esta inversión de escalas. Pero antes de invertirlas ambos deberían aprender a separarlas.

Este es el eje central sobre el que se articula mi primer *flashback*. En su juventud R.S.O. de Urbina había “despachado” a Heidegger por haber remitido la temporalidad a la exterioridad (la misma razón por la que ahora desprecia el *Afuera* de Deleuze) y que eso significaba identificar el plano originario del tiempo fuera de la conciencia⁴. Puesto que el *Dasein* se temporaliza derramándose, adelantándose a sí mismo hacia *un futuro que no existe*, el tiempo originario es para Heidegger un futuro que no existe. La temporalidad mundana objetiva, a su vez, era una mera secreción del *Dasein* que organiza y escalona, fechándolas, las relaciones de los objetos con nuestra preocupación. El tiempo se unifica en cuanto que hay una preocupación colectiva, unos intereses públicos. La simultaneidad del discurrir de los relojes es consecuencia de la unificación de las preocupaciones colectivas. Eso es cierto, y por eso la concepción de Heidegger significa una descalificación del tiempo objetivo, pues, aunque no sea el tiempo originario, hay que reconocer que es el «verdadero tiempo», tal como se experimenta. Ahora bien, el *ser unos con los otros en el mundo*, el compartirlo juntamente, tiene una señalada determinación ontológica en Heidegger, mientras para el Husserl estandarizado, que privilegia el co-

³ *Estromatología*, *op. cit.* p. 458.

⁴ Me refiero aquí a la conferencia «Conciencia y temporalidad» que R.S.O. de Urbina pronunció en abril de 1965, en el marco del *III Congreso de Filosofía joven*, que al principio se llamaban *Convivencias*. Presidía Pedro Cerezo en un Colegio Mayor de Madrid.

nocimiento a partir del nivel básico de la percepción para garantizar su carácter intuitivo, recurre al concepto de *Lebenswelt*, que tiende a ocupar únicamente un plano gnoseológico, con exclusión (o al menos con *epokhê* o “suspensión”) del plano ontológico.

Con ello Heidegger, cuya desconfianza del procedimiento de la *epokhê* es notoria, aventaja ontológica y existencialmente mediante la idea de *facticidad* al concepto de *Lebenswelt*, que prefiere Husserl, incluso en sus aspectos más socio-comunitarios. Sin embargo, para el joven Urbina que apreciaba el rigor husserliano en sus análisis de la conciencia interna del tiempo, Heidegger no lograba articular el flujo continuo de los tres éxtasis temporales en el *presente viviente*, anclando el tiempo en la pura exteriorización y en un emplazamiento finito, que impedía a la conciencia trascender la temporalidad, al quedar agotada su propia esencia en la misma temporalización. De ahí el contraste entre la fórmula fúnebre de *Ser y tiempo*, del *Dasein* como “ser-para-la-muerte” y la paradójica afirmación de Husserl de que para él era «“impensable” (*undenkbar*) que yo acabe trascendentalmente»⁵.

¿Suscribe Ricardo hoy este guiño a la inmortalidad del Ego trascendental? Me parece que no. En todo caso, también el *Dasein* de Heidegger vincula el plano óntico y el ontológico con toda su *facticidad* material, su pensar, su lenguaje y su afectividad. En el capítulo de la *Estromatología* que estamos analizando, en el que se omite toda referencia a Heidegger, leemos: «La serie óntica, la *scala naturae*, se articula eidéticamente, y ello hace que la correlación explicativa “operaciones-términos-síntesis” se mantenga en toda la serie. La serie fenomenológica también mantiene su correlación, pero la *hýlê* no puede interpretarse como un “contenido”. La *hýlê* es una denominación cómoda para la trascendencia radical vertical de la materialidad indeterminada [(es decir, de la materia ontológico general, que se mueve en el plano ontológico general)] que se transmite a todos los niveles, “emparedada” entre las trans-operaciones/operaciones y las síntesis pasivas/activas. Sin ese contacto íntimo, la “cegada proximidad de lo real”, no hay manera de justificar la realidad trascendente horizontal, en cualquiera de su niveles, y el solipsismo en alguna de las variantes imaginarias resulta inexpug-

⁵ Husserl (1966), E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* *Husserliana Gesammelte Werke*, volumen X, edit. R. Boehm, (traducción de Serrano de Haro), *op. cit.* p. 97.

nable»⁶. Pero si la *hýlê* es sólo una denominación cómoda para eludir el contacto con la cegadora realidad (*Wirlichkeit*) que nos anega, entonces parece que la única función que tiene la estromatología es intentar “aclarar” fenomenológicamente los problemas ontológicos y gnoselógicos del pensar.

Ahora bien, si esto es así, si la *hýlê* es una denominación cómoda para la trascendencia radical vertical, ¿qué ventaja tiene sobre el *Ser* de Heidegger (escribese *Sein* o *Seyn*)? La *Estromatología* construye sus complejos andamios articulados para evitar la metafísica y “emparedar” mediante operaciones, trans-operaciones, síntesis activas y pasivas, el fuego incandescente de la realidad, sin el filtro clásico del *Ego transcendental*, que transforma *M* en *Mi*. Pero, ¿quién hace esos nuevos constructos? Si quitamos el *Ego transcendental*, eliminamos los egos diminutos, por muy anónimos que sean, retiramos toda metafísica y todo lo que para su determinación es alcanzado por ella misma, ¿no regresamos al comenzar (*Anfängnis*), cuyo evento (*Ereignis*) andaba persiguiendo Heidegger en sus tratados no publicados? Porque ¿en qué consiste esa *hýlê* o “trascendencia radical vertical” (llámese *Materia* o *Ser*) que nos quema cuando nos acercamos a ella? De su equivocidad nos advierte Heidegger sin compasión al tiempo que nos previene de la “conciencia” y del “yo pienso” que articulan la diferenciación del ente y el ser: «Pero en verdad hay una única “trascendencia”, que no es ninguna “trascendencia”, más bien bajo este título es interpretada todavía a partir del hombre, como ser-ahí. Trascendencia “es” ser-ahí, pero ser-ahí es acaecimiento-apropiador del evento, que es el comienzo. Trascendencia, no acción sino historia»⁷. Esta equivocidad de la trascendencia impide dar crédito a ningún filósofo y permite dudar de las apelaciones a la lógica que exigen «univocidad, no contradicción, carencia de circularidad y comprensión», solicitudes que, más allá de la opción por la dialéctica al modo hegeliano, suscitan interrogantes que nos llevan hasta el umbral del pensar meditante (*Erdenken*) que se abre camino a través del poetizar posibilitado por la institución o fundación del lenguaje: «Lo decisivo en la caracterización del lenguaje en el sentido de fundación

⁶ *Estromatología*, op. cit, p. 201.

⁷ Heidegger, Martin (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe* vol. 65). Trad. Dina V. Picotti (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos. p. 354.

(*Stiftung*) del ser es precisamente la referencia al ser. ¡Y! “el ser” ha sido mentado aquí como lo cuestionable»⁸.

El joven Urbina, que está investigando en 1965 los nexos entre temporalidad y conciencia, estima que la superioridad de Husserl sobre Heidegger se debe a que se atiene a las vivencias de la conciencia, de modo que, sin ser hegeliano, acierta a caracterizar la conciencia como reflexiva y, por tanto, como *autoconciencia* siempre. Al incrustar la reflexión en la conciencia establece que en el *Presente Viviente* de Husserl hay *permanencia* y *centricidad*, pero también *éxtasis* y *horizonte excéntrico*. Para él en la conciencia interna del tiempo hay siempre dos horizontes implícitos de *retención* y *protención*, de conservación y presunción, que no coinciden con los horizontes más amplios de pasado y futuro. Por eso no hay que confundir la nueva actualización representativa de algo dado en sí mismo, de modo originario, con la rememoración. Según su lectura juvenil, el *Presente Viviente* es ya una *síntesis pasiva*, un continuo pluridimensional que guarda una forma fija en el fluir; es un presente «vivo», actual, mientras que pasado y futuro son un «no-vivir»⁹.

⁸ *Ibidem*, op. cit. p. 380 Léase todo el Epígrafe XI, que articula el *Pensar y el Poetizar* como el nexo que permite “El pensar según la historia del ser (*Sein*)” pp.331 -403. Las citas literales son un mero guiño para subrayar el cambio de discurso desde *Ser y Tiempo*. La superación de la dialéctica hegeliana se ejecuta a propósito de la lógica: «¿Qué se quiere con ello, que todo sea unívoco, no contradictorio y sin círculo y de un solo acceso? ¿No es esto la incondicional parcialidad y la obstinación del irreflexivo pensar?» (p.353) El pensar, que conforma a la “lógica”, había preguntado antes, ¿no tiene que estar por encima de la lógica? Profundizando en la condena a la lógica que había incoado en *¿Qué es metafísica?* (1929) explica por qué le resbalan las acusaciones de “acientificidad”: No es lo mismo pensar que conocer: «*La diferenciación entre pensar y conocer* no es sólo más amplia (*weiter*), sino más inicial que la de filosofía y ciencias. Pues filosofía es sólo *un* tipo de pensar del ser (*Sein*); ciencias son sólo un modo de conocer el ente (praxis-técnica)» p. 379.

⁹ Para Husserl la modificación retencional no constituye *stricto sensu* la objetividad temporal *pasado*; por el contrario, la retención (intencionalidad no objetivante) conserva las proto-impresiones o contenidos hiléticos fluyentes dentro del campo de presencia (*Präsenzfeld*). De ahí que Husserl se resista a denominar “pasado” el continuo retencional, por mucho que éste se haya tornado oscuro e incluso vaciado de contenido. Corresponde al acto de rememoración aprehender los contenidos retenidos como re-presentantes de objetos o acontecimientos pasados. Por eso en los *Manuscritos de Bernau* sobre la conciencia del tiempo Husserl sugiere el término “post-presentación (*Postpräsentation*)” para describir la efectuación propia de la espontaneidad retencional: mantener en el presente viviente los contenidos retenidos, que se imbrican bajo un ritmo constante: retención de retención; retención de retención de retención, con un incremento que es mensurable desde el ahora del cual partió la modificación retencional. Por un movimiento de inversión casi hegeliano (*Umstülpung*), la protención proyectaría en el futuro esta continuidad indefinida e ininterrumpida del aglomeramiento retencional, casi como Heidegger.

Así pues, frente a las preferencias futuristas de Heidegger, el *Presente Viviente* de Husserl no es algo *en-sí*, según Urbina, por lo que no es susceptible de identificación. Pero cuando el yo se sumerge en el horizonte oscuro del pasado, pretendiendo iluminarlo, se encuentra con un *tiempo en-sí*, en el que caben distinciones, determinaciones, identificaciones. El primer tiempo en sí viene constituido por el pasado propio, ya devenido para siempre, pero que ha de ser re-memorado, iluminado, explicitado, fijado, por una «reflexión de segundo grado». Poco a poco va surgiendo el pasado «universal» como la posibilidad de explicitar por medio de actualizaciones mi pasado propio devenido, y de ordenarlo escalonadamente.

De ahí que al valorar más lo universal que lo singular y la trascendencia sobre la inmanencia, en lugar de reinterpretar materialistamente la “diferencia ontológica” entre ser y ente, alaba Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina la concepción de Husserl por tres razones. Primera porque la conciencia no es absorbida por la temporalidad, ni se agota en ella, sino que la trasciende. Segunda, porque hay una articulación de las dimensiones temporales en torno a la *actualidad de un Presente, que a su vez fluye*. Y en tercer lugar, porque, según Urbina, en el análisis husserliano de la conciencia interna del tiempo hay *una explicación de las relaciones que median entre tiempo originario y tiempo objetivo*, que permite aclarar éste último en lugar de descalificarlo como hace Heidegger.

¿Significa esta supuesta superioridad de Husserl al vincular directamente la conciencia con la temporalidad algo más que la elección por parte del joven Ricardo Sánchez de su tema de tesis sobre Husserl o una aceptación del método fenomenológico como la vía más segura para resolver las cuestiones filosóficas últimas?

Segundo flashback: encuentros materialistas y compromisos dialécticos

La segunda analepsis que voy recordar, ya no es literaria, sino vital. Durante tres fructíferos años en el *ya mencionado* Instituto Femenino de Oviedo tuve la fortuna de tener como jefe de Departamento a Ricardo Sánchez y a Carlos Iglesias como compañero de fatigas. Fruto de esa colaboración intelectual es la *Historia de la Filosofía* para COU, que publicamos en la editorial Anaya en 1978 gracias a los recuperados contactos madrileños del propio Ricardo. Nada voy a decir del significado que tuvo para nosotros. Recuerdo que el venerable inmunólogo de izquierdas, el Dr. Faustino Cordón me dijo

en uno de los Congresos que organizamos en los años 80, que había “estudiado” el libro con placer y provecho, y que los ejemplares sobrantes acabaron ilustrando a toda una generación de filósofos dominicanos, como me hizo saber el Dr. Rafael Morla en dicho país a principios del siglo XXI. Pero este segundo flashback se ubica en la época en la que Gustavo Bueno publicaba *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber, Ensayos Materialistas, etc.*, al tiempo que estaba articulando un equipo de investigación para desarrollar el proyecto de la “teoría del cierre categorial”, como tesis central de un ambicioso trabajo financiado por la Fundación March sobre la *Gnoseología de las ciencias humanas*, con el que se trataba de emular (o incluso superar) lo que Foucault y la generación estructuralista estaba haciendo en la vecina Francia. Tampoco voy a recontar aquí los beneficios que ello reportó en términos académicos a la Universidad de Oviedo que he glosado ya en otras ocasiones¹⁰.

Como quiera que la tesis doctoral de Ricardo *no figura* entre las dirigidas por Gustavo Bueno, tiende a ignorarse el impacto que las doctrinas del materialismo filosófico tuvieron sobre nuestro homenajeado. Este segundo *flashback* viene a justificar lo que he sostenido en varias ocasiones: que Ricardo Sánchez no sólo es el discípulo más antiguo que tuvo Gustavo Bueno, sino el que sigue con mayor penetración la evolución del maestro, adopta y adapta con mayor lucidez sus enseñanzas. No es sólo, como señala Silverio Sánchez Corredera, que, al tomar parte en la fundación del materialismo filosófico de Oviedo, conserva esa *impronta* en su obra, sino que el materialismo filosófico mismo ha podido desbordar el marco de su nacimiento astur gracias en parte a la labor difusora de este salmantino en Madrid. Ya sabemos que durante diez años (1965-1975) Ricardo compatibiliza su cátedra de Instituto con encargos de curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo, lo que le permite seguir puntualmente los seminarios del maestro y sus enseñanzas lógicas e históricas. Es verdad que Ricardo Sánchez no es un «repetidor», tiene un estilo propio y no necesita imitar a nadie para ejercitar el pensamiento crítico. Para Gustavo Bueno era, además de un colega amigo, un especialista en el pensamiento de Husserl e ignoro la razón de por qué no le dirigió la tesis doctoral, aunque sí aceptó prologar su publicación en Pentalfa en 1984

¹⁰ Cfer. Hidalgo Tuñón, A (2008), «Gustavo Bueno y la Universidad de Oviedo» *Eikasía. Revista de Filosofía*,: Año IV, nº 20,: 173-195.

y presidir el tribunal de oposiciones que le propuso como catedrático de Historia de la Filosofía en 1985.

En ese prólogo de 1984 dice Gustavo Bueno que cada sistema filosófico se comporta con los demás como «si fuese un animal de presa», a los que acecha y destruye porque de ellos depende su verdad. Y añade, después de ligar el sistema de Husserl a la Idea de Verdad y el de Fichte al del Yo trascendental: «Al menos esa es la impresión que podría sacarse de del estudio de la obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina que el lector tiene entre sus manos. Una obra en la que, con un estilo sorprendentemente conciso y diáfano, resultado de una tranquila decantación de materiales abundantísimos, intensamente concentrados y agudamente analizados, se nos ofrece una exposición consumada de la idea de “Verdad” en el marco del “sistema” de las Ideas husserlianas, una exposición de la Idea de Verdad en la Fenomenología de Edmundo Husserl»¹¹

¿Era testigo Bueno de la tranquila decantación de los abundantes materiales que Ricardo venía movilizandando, pero no quería comprometerse a dirigir una tesis sobre un autor tan potente que sentía como una amenaza para su propio sistema en ciernes? También Husserl entiende la filosofía como un ejercicio de la razón crítica, cuyo trascendentalismo consiste en un *interrogar regresivo* sobre la subjetividad y sus efectuaciones (*Leistungen*) en el que cobran sentido todas las formaciones conceptuales. Urbina subraya que la radicalidad de esta actitud filosófica, cuyo *protopadre* (*Erzvater*) fue Descartes, únicamente parece equiparable al «escepticismo y relativismo antiguos», por lo que no hay nada casual en la elección del término *epochê* para referirse a la duda metódica. ¿Hasta que punto esta actitud escéptica e hipercrítica era compatible con el materialismo? Según la interpretación de Ricardo Sánchez en su tesis doctoral la fenomenología es capaz de superar el materialismo y el idealismo, porque reduce ambas doctrinas a sus propios términos: «Lo que ha venido a llamarse autodidactismo de Husserl, su ahistoricismo, o incluso su falta de información y arbitrariedad, ha de interpretarse más bien como la convicción de que su filosofía es capaz de reducir a las demás, y en esta línea debe moverse también toda crítica seria de su filosofía»¹²

¹¹ G. Bueno (1984) “Prólogo” *La verdad de la Fenomenología*, en el libro de Ricardo Sánchez, *La fenomenología de la verdad: Husserl*, Pentalfa, Oviedo, p. 9.

¹² Ricardo Sánchez (1984) *La fenomenología de la verdad: Husserl*, op. cit., p. 155.

Para Gustavo Bueno, en cambio, la importancia de Husserl, al menos por lo que a su ontología se refiere, consiste en haber subrayado la autonomía del tercer reino o tercer género de materialidad en consonancia con toda la filosofía alemana (Bolzano, Dilthey, Meinong, Hartmann, etc.). De ahí que en la famosa tabla de correspondencias de *Ensayos Materialistas* aparezca alineado con Frege. Es cierto que respecto al criticismo Bueno se cura en salud desde el principio al proclamar la *solidaridad* entre conciencia filosófica, en cuanto conciencia crítica, con el materialismo, al tiempo que «niega la recíproca», pues hay un “materialismo prefilosófico, e incluso mitológico” y otro “científico”, que no son filosóficos, porque no ejercitan la «razón dialéctica como aquel proceso que, partiendo, desde luego, de categorías corpóreas arcaicas, y necesitando regresar incesantemente a ellas (porque nuestras reglas, aparatos de medida, libros, etc., siguen siendo sólidos para ser manipulables), sin embargo, pasa necesariamente por “estaciones”, puestas como reales, que no son sólidas»¹³

¿Cómo compatibiliza Ricardo Sánchez su interés por la fenomenología como una filosofía crítica con los postulados del materialismo filosófico? Si atribuyo un cierto averroísmo a la práctica filosófica en los diez años que pasa en Madrid como catedrático de Instituto (1975-1985). en los que presenta su tesis sobre la *Idea de verdad en la filosofía de Husserl* (1976) y publica con su hermano Manuel un texto para 3º de Bachillerato en 1977 en la editorial Bruño en el que aparece la primera exposición escolar de las ideas del materialismo en relación a la Lógica, la teoría de la ciencia y la epistemología bajo el título explícito de *Dialéctica, que es toda una declaración de principios*, al tiempo que recibe el encargo de la editorial Anaya para escribir un manual de *Historia de la Filosofía* para COU en 1978 con un marcado sesgo de izquierda, es porque en la época de la transición vivimos el período de mayor indefinición ideológica y de mayor libertad en todo el siglo XX. En otro lugar he citado la anécdota de que, al salir de uno de esas intensas sesiones de formulación de la teoría del cierre categorial, particularmente movida porque Bueno había salido al paso con eficacia y rotundidad a todas las objeciones que le habíamos formulado en 1973, Ricardo me comentó a la salida: «Este hombre ha encontrado un filón». Es decir, lo interesante de la original propuesta de

¹³ G. Bueno (1972), *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid, p. 29. El cuadro aparece entre las pp. 438-439 y los comentarios ss.

Gustavo Bueno a principios de los setenta eran sus posibilidades de desarrollo, la riqueza gnoseológica de la veta encontrada más que el instrumento mismo o la doctrina ontológica de base a cuyo servicio estaba.

De ahí que, cuando Ricardo Sánchez deja Asturias comienza una fase de explotación sistemática y *por cuenta propia de la mina materialista* descubierta en Asturias. Bastarán unas breves pinceladas para demostrar la libertad de investigación averroísta que practica, si bien hay que advertir sobre la dificultad intrínseca que encierran los textos de Urbina, que son tan herméticos y concisos que ni siquiera estudiándolos puedes garantizar que no se te esté escapando algún detalle.

Comenzado por la ya citada publicación *Fenomenología de la verdad: Husserl*, que es una reelaboración de su tesis, Gustavo Bueno escribe en el *Prólogo*: «Leyendo la obra de Ricardo Ortiz de Urbina pensamos que aquellos procesos que Husserl conoció como procesos de *constitución* tienen mucho que ver con los procesos que la gnoseología del cierre categorial describe como procesos de *identidad sintética*, de forma tal que podemos reinterpretar en gran medida la doctrina fenomenológica de la *constitución* en términos de la doctrina gnoseológica del cierre categorial, tanto como recíprocamente»¹⁴. Tanta afinidad reconoce Gustavo Bueno entre ambos procedimientos que acaba alabando el *rescate* que Ricardo hace de «los componentes del idealismo fenomenológico para el materialismo filosófico», lo que significa verificar la tesis de *Ensayos Materialistas* de que toda verdadera filosofía es en el fondo materialista¹⁵. Pero, aunque la única cita de Bueno en la bibliografía es su ensayo sobre la ontología, la verdadera huella del materialismo “buenista” se plasma en la propia estructura de la tesis, dividida en cuatro partes tituladas respectivamente: *La verdad lógica* (1ª parte), *la verdad precientífica* (2ª parte), *la verdad científica* (3ª parte) y *la verdad trascendental* (4ª parte), en todas las cuales usa las potentes herramientas matriciales, típicas y tópicas en la mal llamada Escuela de Oviedo. Ricardo S.O. de Urbina extrema la fidelidad literal a la hora de exponer el pensamiento de Husserl, lo que le ha valido el reconocimiento gremial de quienes han estudiado de verdad su obra, pero es justamente su exacta formación en el campo de la lógica, tanto formal como material, lo que le obliga a tomar desde la primera parte

¹⁴ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (1984) *La fenomenología de la verdad: op. cit.*, p. 11.

¹⁵ G. Bueno (1972), *Ensayos Materialistas*, Taurus, Madrid.

un claro distanciamiento crítico respecto al pensador estandarizado: «En todo caso creemos que la estructura matricial que proponemos –dice explícitamente– responde fielmente a la complejidad del planteamiento husserliano y por reducción al absurdo hará ver junto a determinados aciertos que se mantienen a lo largo del planteamiento trascendental fenomenológico, y que hacen de la fenomenología una filosofía sin la que no hay posibilidad de establecer una verdadera teoría de la ciencia, ciertos errores radicales –formalismo ontologista, idealismo– que conducirán a Husserl a soluciones aún más erróneas: irracionalismo de la *Lebenswelt*, por ejemplo»¹⁶ ¿No es ese reproche de irracionalismo el mismo que se le hace a Heidegger y al existencialismo por anclar la filosofía en el mundo de la vida? Discutir este asunto puede servirnos de hilo conductor para esta segunda análexis.

No obstante, primero debemos aquilatar con más exactitud el profundo vínculo de Urbina con el materialismo filosófico de Bueno en la tesis doctoral, que le obliga a practicar el citado averroísmo de la doble verdad. ¿Cómo ser dialéctico y fenomenólogo al mismo tiempo sin claudicar ante el hegelianismo? Como respuesta a esta lacerante cuestión interpreto yo, por ejemplo, la despiadada crítica que hace de Adorno y de su «dialéctica antilógica», cuya brillantez suple al rigor, y que le hace incurrir en «sociologismo», que no sería más que la variante colectivista del «psicologismo». La tesis adorniana de que la «cosificación de la lógica» (*Verdinglichung der Logik*) sea la «autoenajenación del pensar» (*Selbstentfremdung des Denkens*) exagera demasiado, según Urbina, la confusión de Husserl entre la lógica material y la formal, pero su rigorismo no le hace dimitir de la racionalidad, ya que la crisis de las ciencias no se resuelve disolviéndolas. Urbina arguye que el *regressus* husserliano al plano de la verdad trascendental permite mantener el programa fenomenológico sin disolverlo en el plano ético o práctico.

Ahora bien, desde la perspectiva actual de la *Estromatología* tanto para Husserl como para Heidegger la filosofía fenomenológica arranca del hombre. Husserl evita el reduccionismo naturalista mediante la intencionalidad y la *epochê*, pero, transido de la universalidad trascendental que asocia a las ciencias como forma superior de conocimiento, cifra en *la racionalidad de la humanidad como especie* el destino de la filosofía. Por

¹⁶ Urbina (1984) *op. Cit.* p. 56.

cierto, la lucha de Gustavo Bueno contra el “animalismo” o contra el “Proyecto Gran Simio”, que pretende conceder derechos “humanos” a ciertas especies, ¿no se alinea en el mismo frente “sublime” de Husserl, aunque él mismo lo niegue? Heidegger, por su parte, no sólo quiere superar el naturalismo del psicologismo, sino el propio *antropomorfismo* que dio origen e inicio a la gigantomaquia de la metafísica griega de la *Physis* y a su continuación moderna con el *cogitare* cartesiano hasta llegar al corporeísmo de Nietzsche. Con el artefacto del *Dasein* propone regresar a una situación anterior a la antropología en la que la esencia del hombre se muestra en su ex-sistencia espacio-temporal que antecede en su singularidad a las encarnaciones culturales que se van sucediendo. Contemplada la situación en términos dilemáticos, cuando Gustavo Bueno abomina de Husserl, parece estar optando por seguir la senda heideggeriana. Es cierto que el sello riojano que Gustavo Bueno imprime a su materialismo ateo se distancia de la mística solemnidad y la poética emoción con la que Heidegger aguarda la revelación del Ser en los bosques de la Selva Negra. Pero ambos critican por igual la herencia cartesiana de la conciencia y tratan de regresar dialécticamente a una situación ontológica anterior a la antropología, llámese Ser o Materia Trascendental, mientras Husserl nunca lo hace, pues mantiene abierta en todo momento la vía cartesiana. Sin embargo, mientras Gustavo Bueno se esfuerza por desligarse del gremio al que pertenece, alegando que estudió Filosofía y Letras por sus amigos, huyendo de la tradición médica familiar, Heidegger abraza la filosofía como una vocación alternativa a la teología. Ambos, no obstante remiten a Grecia como fuente profesional primigenia, pero mientras Heidegger atribuye a la sentencia de Anaximandro el primer comienzo del pensar occidental, para Gustavo Bueno que considera *mitológicas* las explicaciones del milesio, lejos de ensalzar la potencia originaria de su pensamiento, lo convierte en un simple escolástico de una escuela metafísica, que se limita a negar dialécticamente las tesis naturalistas de Tales¹⁷ ¿“Naturalistas”?

¹⁷ Estas diferencias ameritan una comparación entre la visión heideggeriana de los presocráticos y la *Metafísica Presocrática* (1974) de Bueno. Respecto a su vocación filosófica así reconstruye en 2008 sus estudios de filosofía en Zaragoza: «no había distinción entre ciencias y letras. Iba a clases de medicina, de anatomía, de fisiología, de relatividad, de Darwin..., a las clases de un psiquiatra que hablaba de Freud y Adler, cosa que estaba prohibido en la facultad de filosofía, donde leíamos en serio a Husserl, Heidegger, Sartre.... Luego la situación era ideal. Yo no tenía la menor perspectiva gremial, y nunca la tuve. Jamás me he sentido catedrático de Instituto ni de universidad...» Santos Campos Leza (2008)

Este, me parece, que es el punto central de las discrepancias entre la interpretación *idealista* de Husserl y la interpretación «materialista» que hace Heidegger de la *crítica de la razón pura*, y, por ende, del criticismo filosófico. Digo «materialista» intencionalmente, pues el parte-aguas «ontológico» entre ambas actitudes arranca de la filosofía crítica de Kant, quien inventó el «idealismo trascendental» para no ser tildado de materialista ilustrado, iconoclasta y jacobino. Es cierto que Husserl parece rectificar su propensión al idealismo cuando en *Lógica formal y trascendental* o en las *Meditaciones Cartesianas* vincula la estética trascendental como ciencia de la experiencia intuitiva con un *regressus* al mundo primordial. En esa regresión a la pasividad originaria, que concibe como un hundimiento, Husserl describe al yo abandonando *su actividad* en el mundo objetivo y accediendo a un mundo originario, proteiforme y discontinuo que es la génesis del proceso mismo de fenomenalización, un hundimiento separado del régimen objetivo y ontológico del mundo, pero que nos permite un acceso a la experiencia del arte desde la *fantasía*. Dicha experiencia nos lleva a lo que se ha denominado el *régimen de la Phantasia* que necesariamente implica una *epochê* que le permite una desconexión del mundo objetivo. Como veremos en el *tercer flashback*, que Urbina ejecutará en la Universidad de Valladolid, podríamos calificar a esta *epochê* como “estética”, en la medida en que más allá del estrato gnoseológico y eidético hace resonar el estrato trascendental en la intermediación del fondo de la conciencia, donde se pone en marcha el análisis de la “estética trascendental” como territorio autónomo. Pero Husserl ni siquiera en este terreno llega a apreciar el trabajo de Kant, salvo algún guiño ocasional a la *Crítica del juicio*, y sigue subordinando el plano material de la *hylética* pura a la *noética trascendental* de la conciencia, tal como analiza certeramente Urbina en su tesis doctoral, pero, sobre todo, con meridiana claridad en su artículo «Kant y Husserl»¹⁸, en el que critica acerbamente su «privilegio del registro de la percepción», incluso después de haber superado su privilegio idealista de *eidós*. Pero no adelante-

Conversación con Gustavo Bueno, Senderuela, Logroño, p. 21.

¹⁸ Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2004), «Kant y Husserl», *El Basilisco*, nº 34, pp. 3-12. Y mi artículo polémico, Hidalgo Tuñón, A. (2008) «“Egos trascendentales” y “caballos de Troya” Primera Parte. Apunte sobre lo “trascendental” en el materialismo», *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº 20, pp. 225-239 y «“Egos trascendentales” y “caballos de Troya” Segunda Parte. Apunte sobre lo “humano” en el materialismo», *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº 21.

mos acontecimientos y atengámonos al horizonte en el que parece moverse Ricardo Sánchez antes de recalar en Valladolid y poner en marcha una nueva especialidad de Filosofía de acuerdo con las orientaciones de la LRU del 11/1983.

En efecto, en el libro de 1984, Ricardo S.O. de Urbina parece colocar la problemática filosófica en el ámbito de la *verdad precientífica*, a la que dedica 40 densas páginas, en las que también se trasluce la concepción epistemológica del materialismo filosófico como distinta de la teoría de la ciencia o gnoseología. En este trance para subrayar la originalidad del planteamiento husserliano frente a las teorías de la «adecuación o reflejo», la coherencia y la «pragmática» tropieza inevitablemente con la versión heideggeriana que arranca de mismo intento de esclarecer fenomenológicamente el conocimiento en el párrafo 39 de la *VI Investigación lógica*, titulado «Evidencia y verdad». Con la concisión y sobriedad que le caracteriza comienza Urbina resumiendo las cuatro acepciones de verdad a las que ha llegado Husserl como resultado de sus investigaciones en la sección primera sobre «las intenciones y los cumplimientos objetivantes»: «La verdad es: 1) La coincidencia o concordancia (*Überinstimmung*) entre lo intentado (*Gemeintem*) y lo dado (*Gegebenem*). 2) La adecuación entre las esencias y los actos coincidentes. 3) El objeto tal y como verdaderamente es, y 4) La justeza o rectitud de la intención que se dirige a las cosas»¹⁹. Y a continuación reproduce las conexiones que el propio Husserl establece como conclusión de sus análisis diciendo «en primer lugar las acepciones 1 y 3 están contempladas desde el punto de vista noemático, en tanto que las acepciones 2 y 4 lo están desde un punto de vista noético».

Reproduzco el texto original de Husserl que aquí se resume porque son los preliminares fenomenológicos que permiten hablar con precisión de *la verdad* y del *ser*: «Por consiguiente, – concluye Husserl – tendríamos que definir la verdad según 2) y 4)

¹⁹ Urbina (1984) *op. cit.* p 104. Obsérvese que en estos exactos resúmenes de Urbina se omiten las parsimoniosas y reiterativas precisiones que acompañan a los textos husserlianos, con la pérdida de matices que ello implica. Por ejemplo, «observamos –añade Husserl– que en la evidencia de un juicio (juicio=enunciado predicativo) *el ser en el sentido de la verdad del juicio es vivido, pero no expresado*, o sea, no coincide nunca con el ser vivido y mentado en el *es* del enunciado» *Investigaciones Lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, p. 687. Por supuesto que Urbina explica bien la evolución del pensamiento de Husserl y reproduce sus recovecos cuando le cita a propósito de la diferencia que hace explícitamente entre los actos que constituyen las significaciones y los actos que constituyen los objetos, o entre la intención de la significación y la intención de la intuición. pero lo hace siempre en relación a la propia arquitectónica de la tesis diseñada por él. La lectura en diagonal que sigo aquí, rompe esa arquitectura.

como la idea de la adecuación, o como la justeza de la posición y significación objetivantes. Y el *ser* en el sentido de la verdad debería definirse según 1) y 3) como la identidad del objeto a la vez mentado y dado en la adecuación, o (respondiendo al sentido natural de la palabra) como lo adecuadamente perceptible, en general, en referencia indeterminada a alguna intención, que debe ser hecha verdadera (cumplida adecuadamente) mediante ello»²⁰ ¿En qué consiste la originalidad del concepto husserliano de verdad según Urbina? ¿Basta entreverar los planos noético y noemático para resolver los enigmas de la adecuación o correspondencia entre la identidad del objeto mentado y/o percibido y las significaciones objetivantes? ¿No se pierden entre los pliegues de los actos subjetivos y las relaciones ideales y/o intencionales la *hylé* en la que se funda realmente? En la tesis del 84 explica Urbina que el concepto relacional de verdad resulta de la confluencia entre el *campo noético* que funde las consecuencias lógicas con el consenso social, el *campo hilético* (ontológico) y el *campo noemático* (esencial), al tiempo que reconoce que la dimensión ontológica queda «desatendida por la descalificación sistemática de lo hylético en la fenomenología».

Ahora bien, a la hora de descifrar el significado de la expresión ontológica «*veritas est id quod es*» opone Urbina la posición de Husserl a la fenomenología de Heidegger en *Vom Wesen der Wahrheit*: «Mientras Heidegger denuncia las intrusiones teológicas en la teoría de la adecuación, Husserl comienza estableciendo la adecuación entre lo noético y lo hilético, la intención y el dato, pero su peculiar concepción de la objetividad (ampliación del concepto de objeto), su concepto de intencionalidad (que desborda la esfera apofántica) y el papel clave que la idealidad lógica juega en el conocimiento, modifican el planteamiento clásico de la concordancia, correspondencia o adecuación»²¹. Las críticas al privilegio de la idealidad y al concepto de intencionalidad se parecen mucho a las que Bueno refiere por la misma época en *Ensayos Materialistas*.²²

²⁰ *Investigación VI* op cit. p. 688.

²¹ Urbina (1984), *op. cit.* P 81.

²² Bueno (1972) *Ensayos Materialistas*, *op. Cit.*: «Es irrelevante que se diga que los objetos están ahí (fenomenológicamente) como “conciencia intencional” que me pone ante el objeto o “contenido intencional” (Husserl). Lo cierto es que el objeto, *qua tale*, está ahí, y que esta objetividad se constituye de un modo tal en el que la metáfora de la proyección nada tiene que hacer» (pp. 413) Por cierto, la crítica “materialista” que aparece aquí es idéntica a la de Heidegger en *La pregunta por la cosa*.

Por supuesto que el *ex teólogo* católico denuncia las intrusiones de la teología mientras el *matemático* moravo privilegia la idealidad lógica, pero en el libro del 84 Urbina despacha demasiado sumariamente la continuidad que Landgrebe establece entre la «intuición husserliana» y la «hermenéutica heideggeriana», confrontando otra vez el «aparato científico» del maestro frente a los «resabios» del segundo, pese a que otra vez resume bien el punto central relativo al lenguaje: «Para Landgrebe la estructura clave de la intuición se desplaza a la exigencia de un examen metódico del material significativo con el que trabaja la descripción, las expresiones que proceden del lenguaje dado, puesto que el lenguaje ya supone una explicación de lo real. Esta función conservadora del lenguaje no radica primariamente en los juicios apofánticos que son depositarios conceptuales de contenidos fijos, sino en las palabras con sus asociaciones, referencias...»²³ No obstante, aprecia Urbina correctamente la aportación de Landgrebe en orden a «poner de relieve la complejidad del estrato significativo, cuyo papel de instigación en la pretensión del conocimiento y de conservación de los depósitos constituidos jugará un papel esencial en la fase última de la fenomenología: la intencionalidad horizontal y genética». ¿Por qué entonces en el libro del 84 no desarrolla Ricardo estos «estratos significativos» que ya discrimina en la obra de Husserl y espera a recibir la influencia de Richir y de la fenomenología no estándar en la década siguiente para hacerlo? ¿Es una cuestión del espíritu de los tiempos o se debe más bien a la pregnante influencia de Gustavo Bueno que le impide apreciar la independencia que la intencionalidad alcanza respecto a la eidética en alguna de las investigaciones más originales de Husserl? Planteo esta cuestión que se cierne por encima de este segundo *flashback*, porque el exhaustivo estudio que hace de Husserl en esta época muestra que Ricardo tiene en sus manos todas las cartas de la baraja fenomenológica, incluida la existencia de todos los estratos que tematizará en su *Estromatología*. Sospecho que el impacto que tuvo en él la teoría del cierre categorial con el privilegio que alcanzan las identidades sintéticas para la verdad científica le forzó a seguir a Bueno no sólo en el campo de la gnoseología, sino en su adopción de la dialéctica como método y reforzó la

²³ *Ibidem* (1984), op. cit. p. 100. El trabajo de Landgrebe que está resumiendo Urbina es «Von Unmittelbarkeit der Erfahrung», que aparece en L. Landgrebe (1963) *Der Weg der Phänomenologie*, Güttersloh.

desconfianza respecto al pensamiento de Heidegger, de cuya metafísica parecían haberse apoderado los filósofos cristianos en España mediante la engañosa identificación teológica del Ser con Dios, lo que parecía abonar los prejuicios del positivismo lógico.

Como muestra del “ambiente intelectual de la época” citaré los párrafos finales de la segunda parte de su tesis sobre la *verdad precientífica* y haré una breve observación sobre el ya citado manual para 3º de BUP que escribe Ricardo con su hermano Manuel en 1977. Ya he dicho que este libro se titula *Dialéctica*, como emblema del método que adopta, y que ello implica un claro distanciamiento de la fenomenología a la que se califica como un “nuevo positivismo” (*sic*), un método destinado a evitar “interferencias teóricas” al atenerse a *las cosas mismas*. Por otro lado, la importancia de Husserl, más allá del método que han usado con éxito tanto los existencialistas (incluido Heidegger que también quería “ir a las cosas mismas”) como los marxistas, se cifra ahora en haber investigado «la naturaleza del conocimiento y de la ciencia, buscando conciliar las operaciones subjetivas y las estructuras objetivas, la descripción realista y la proyección idealista»²⁴. Bajo el poderoso influjo de Gustavo Bueno que había encontrado el “filón” de la teoría del cierre categorial, una metodología constructivista, y por ende “dialéctica” por su capacidad para no disociar los contextos de descubrimiento de los de justificación, consiguiendo una *descripción realista* de las *proyecciones idealistas*, me parece que Ricardo resuelve sus dudas sobre Husserl, cuya teoría de la ciencia entiende ahora mejor como «un análisis trascendental de la verdad científica».

Hay más. Mientras en *Dialéctica* se nos dice que Husserl hizo de la «Fenomenología uno de los instrumentos fundamentales de la investigación filosófica contemporánea, instrumento que ha sido utilizado por pensadores de signo muy distinto», en el libro del 84 considera que es un malentendido reducir la filosofía fenomenológica a la categoría de un mero instrumento metodológico por tematizar su propio ejercicio operativo²⁵. Hay pues, un distanciamiento de la fenomenología de Husserl a lo largo

²⁴ Ricardo y Manuel Sánchez Ortiz de Urbina, *Dialéctica. Filosofía 3º de B.U.P.*, Editorial Bruño, Madrid, 1977, p. 283, recuadro con la biografía de Husserl.

²⁵ Más adelante explico la aguda distinción de Fink entre conceptos operativos y temáticos que, si se interpretan adecuadamente, permiten entender que la fenomenología es más un *ejercicio filosófico de constitución* que la representación idealista en la que el propio Husserl se encalló. Ahora bien, cuando se destaca el ejercicio sobre la representación se produce el malentendido denunciado por Urbina de que la «fenomenología es un método, que necesita de un complemento ontológico que todo crítico que

de este *segundo flaschbach*, que parece resultar de la doble mirada a que le somete al estudiar sus textos, por un lado desde la perspectiva del materialismo filosófico que desestima la validez de la fenomenología como método y la considera una filosofía idealista y, por otro, desde la mera perspectiva filológica del doctorando que conoce profundamente su objeto de estudio, cuyos dilemas comparte, y trata de salvarlos mediante la distinción entre ejercicio y representación y su reconstrucción constructivista.

De ahí que Urbina acabe interpretando la aportación de Husserl del proceso descriptivo de *constitución del mundo* sobre la base de la conciencia lógica. Es justamente desde esta versión constructivista desde la que Ricardo dibuja el campo que permite articular la realidad del mundo precientífico tal como se nos da a la experiencia y las formaciones categoriales del entendimiento que constituyen el ámbito de la verdad científica. Para poder componer las leyes categoriales de la conciencia humana con la constitución del mundo dado empíricamente, puesto que no cabe un *apriori* de la conciencia general, es preciso distinguir estratos o niveles y así explicar cómo las categorías lógicas pueden llegar a formar parte del mundo: «Si introducimos sistemáticamente la noción de campo de sustratos o contexto material, que ha de jugar un papel decisivo en el problema del conocimiento científico, podremos decir -resume Urbina- : el campo del pensar impropio o signitivo es el campo del *lenguaje* (que admite las contradicciones). El campo del pensar propio analítico es el de la *ontología general*. El campo del pensar “sintético” (en otro sentido hasta lo analítico es sintético como hemos visto) son las *ontologías regionales* y las *categorías científicas*, y el campo de lo empírico-categorial es la misma praxis de la vida, el horizonte mundano de la *Lebenswelt*, como crisol último y definitivo de la razón, que constituye precisamente según Husserl el ámbito de la fenomenología misma, la nueva “filosofía científica” »²⁶. Pero esta nueva filosofía científica no necesita «explicación» (*Erklärung*), pues le basta una «elucidación» (*Aufklärung*). De este modo el mundo no puede contradecir a las for-

se precie está dispuesto a otorgar», (1984) *La fenomenología de la verdad*, op. cit. p. 131. La puya contra Heidegger es obvia.

²⁶ Como ya dije el texto de 1984, op. cit. p. 115, que procede de la tesis doctoral, *La idea de verdad en la fenomenología de Husserl*, que Ricardo Sánchez había leído en la Universidad Complutense bajo la dirección del entonces rector Ángel González Álvarez, no se cita a Bueno, pese al uso masivo que se hace de sus ideas sobre la verdad categorial. Pero tampoco se mencionan los desarrollos de Heidegger sobre la “intuición categorial”.

mas lógicas, porque, una vez constituido, las propias formas lógicas están incrustadas o encarnadas en él. ¿No implica este descenso, *progressus* o *constitución* desde el estrato formal del lenguaje hasta la *Lebenswelt* un privilegio de la lógica apofántica? ¿Cómo responder a la objeción de Heidegger de que esta reducción implica rendirse al criterio formalista de la coherencia?

Sin embargo, en el texto *Dialéctica*, se hace una valoración de Heidegger más consonante con lo que se piensa en el gremio de él y menos dependiente del materialismo filosófico. Se dice que «superó la fenomenología de su maestro» y, además de considerarlo «máximo representante del existencialismo alemán» se le eleva al rango de «el último de los grandes filósofos de todos los tiempos que ha vuelto a plantearse los problemas eternos: qué es el ser, qué es el pensar, qué es el lenguaje». En el último recuadro de dicho texto, Urbina condensa el legado de Heidegger en estas frases: «Heidegger critica la metafísica occidental que comienza con Platón porque ha ocultado el ser y la verdad, sustituyéndolas por el ente y las ideas. El hombre debe aprender de nuevo a “pensar” como hicieron los filósofos presocráticos y como han hecho los poetas, sobre todo Hölderlin y Rilke, cuyos versos interpreta profundamente»²⁷. Pero, ¿qué piensa realmente Ricardo desde la perspectiva del materialismo racionalista que intenta preservar en todo momento? La aparente superioridad posicional de Heidegger respecto a Husserl, que en *Dialéctica* se manifiesta al figurar como último recuadro biográfico, y cuya pregunta fundamental (*¿Por qué existe algo y no más bien la nada?*) preside el planteamiento del último tema 19 sobre «el problema religioso y el sentido de la existencia», no se compadece bien con la posición subordinada y de mero contrapunto que se le asigna en su tesis doctoral, pese a compartir con Husserl el proyecto de acceder a una fundamentación trascendental de la realidad.

Compárese, no obstante, la estratificación del campo de sustratos que Urbina atribuye a Husserl, según acabamos de citar, con los estratos que Heidegger ha contribuido a divulgar como suyos. Así, por ejemplo, el modo fundamental de ser-ahí del mundo que unos y otros compartimos, que Urbina identifica con el *lenguaje*, es para

²⁷ *Dialéctica* (1977) op. cit. p. 296. El recuadro de Heidegger, además de ser la última biografía, figura en el tema 19, sobre “El problema religioso. El sentido de la existencia”, que incluye la pregunta de Heidegger: “¿Por qué existe algo y no más bien la nada?”.

Heidegger, el habla, el *lógos*, *que admite contradicciones en su seno*. El hablar, considerado en su plenitud, es un hablar con otro *sobre algo* expresándose, que no es el modo formal de hablar con el que la filosofía analítica caracteriza el lenguaje ordinario. Husserl privilegia el plano intencional, mientras para Heidegger en el hablar está en juego el *ser-en-el-mundo del hombre*. Aristóteles, que es tomado como horizonte referencial por Heidegger, era ya sabedor de esto por lo que la filosofía cobra un sesgo hermenéutico antes de proceder a distinguir el plano de la *ontología general* del plano de las *ontologías regionales*, que equivale a discriminar el plano del *Ser* del plano de los *entes*. En la manera como es ser-ahí habla en su mundo y sobre la forma de tratar con su mundo está dada juntamente una interpretación del ser-ahí acerca de sí mismo. En el hablar uno con otro, en aquello que se comenta, late en cada caso la auto-interpretación del presente, que se demora en este diálogo que se ejecuta en el horizonte mundano de la *Lebenswelt*, que tanto para Husserl como para Heidegger es *la praxis de la vida*.

Dejo sin analizar, con más detalle el importante asunto del concepto heideggeriano de verdad como *aletheia*, pese a que fue decisivo para marcar distancia respecto al planteamiento de la *evidencia* de Husserl, como puede comprobarse en el curso del semestre de invierno de 1925 sobre *Lógica. La pregunta por la verdad*.²⁸ En todo caso hasta aquí queda meridianamente claro que mientras la *subjetividad trascendental* aparece en Husserl como la instancia originaria constitutiva de la realidad, para Heidegger ese papel lo desempeña la *vida fáctica* que funge también como punto de arranque a partir de la situación hermenéutica que le envuelve. En consecuencia, mientras Husserl adopta el modelo de las *Naturwissenschaften* que se articulan mediante una descripción eidética que opera con categorías, Heidegger resucita la pretensión de la vieja *Naturphilosophie* de alcanzar el plano de una *Urwissenschaft*, una ciencia de la vida fáctica originaria de la que hay que comprender su inserción y articulación prácticas con el mundo. Eso trae ya un cambio sistemático de temática, de metódica y de procedimientos. Frente al primado de la percepción externa (*Wahrnehmung*) y la problemática de la donación cosificada (*Gegebenheit*), que induce a la conciencia intencional a la actitud teórica

²⁸ Heidegger (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en *Gesamtausgabe* Vol. 21 (Lecciones de Marburgo en el invierno de 1925-26, editado por W Biemel), Vittorio Klostermann, Franckfurt, Traducción de Alberto Ciría, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004) El texto es decisivo para la famosa concepción heideggeriana de *la verdad como aletheia*.

de centrarse en el qué (*Was*) de las vivencias y a sus contenidos eidéticos en busca de una explicación (*Erklärung*) de Husserl y los neokantianos, Heidegger arranca de la pregunta por el cómo (*Wie*) en una actitud a-teorética (fenomenológica auténtica) y desde una situación vital en la que comparecen (*Begegnung*) cosas y personas cotidianas investidas ya de un significado concreto (*Bedeutung*), cuyo sentido hay que comprender (*Verstehen*) antes de enjuiciar. Lo que hace Urbina en este trance es interpretar la situación desde el materialismo filosófico analizando el par *reducción-constitución* de Husserl como un caso más de *regressus-progressus*, que en el nivel gnoseológico son correlativos, aunque no funcionen simétricamente.

Es en este punto donde me parece oportuno señalar que la pregnante influencia de Gustavo Bueno tropieza con una dificultad insuperable que explica por qué Ricardo Sánchez vuelve una y otra vez sobre los pasos y textos de Husserl, impresionado por la variedad y riqueza de sus planteamientos. Debido a que aplicando los recursos platónicos del *regressus* o la *anábasis* y el *progressus* o *katábasis* Ricardo Sánchez parece claudicar cuando acaba reconociendo que «los problemas reductivos se centran en una búsqueda de fundamentación radical (*Letztbegründung*), intentada de múltiples maneras y nunca resuelta» por un lado, mientras, por otro señala que los problemas constitutivos se pluralizan «con arreglo a los distintos modos ontológicos de darse de las cosas (*Gegebenheitswissen*), es decir, la problemática de las ontologías regionales»²⁹. Ahora bien, ni el pluralismo materialista de los tres géneros de materialidad resuelve las dudas que plantea la fenomenología sobre la *incommensurabilidad* entre las regiones ontológicas y los dominios científicos (que es la razón por la que Husserl posterga la ontología), ni las variantes del *regressus* hacia la materia ontológico general como materia trascendental agota íntegramente las virtualidades de la *epoché*, en tanto instrumento metodológico del *Regressus*.

No se trata de negar la influencia de Gustavo Bueno en la tesis doctoral, porque Ricardo Sánchez no haya aplicado directamente una plantilla con las doctrinas del materialismo crítico. Tampoco se trata de justificar la situación apelando a la irreductibilidad mutua de dos filosofías alternativas, dada la decantación de Husserl hacia el idealismo. En realidad, el materialismo filosófico que impregna la tesis se traduce en los

²⁹ Ricardo Sánchez (1984), *op. Cit.* p. 129 y ss.

efectos crítico negativos que ejerce sobre los desarrollos husserlianos, de modo que los paralelismos que el propio Bueno observa entre los procesos de constitución fenomenológica de las verdades científicas y la construcción de identidades sintéticas en la teoría del cierre categorial no son espejismos, sino fruto del trabajo fino de ajuste crítico que Urbina practica. Pero ese mismo trabajo de ajuste minucioso y fino entre ambas filosofías es el que provoca que la tesis quede sin cerrar y acabe pivotando sobre el horizonte incierto de la *Lebenswelt*, sobre cuyos goznes girará su evolución filosófica posterior.

Específicamente, su minucioso análisis de los dos volúmenes de *Erste Philosophie* permite a Urbina sistematizar los numerosos intentos reductivos mediante los que Husserl pretende alcanzar una fundamentación radical (*Letztbegründung*)³⁰ Cuatro son los intentos que recoge la tesis de Urbina, siendo el primero el *camino cartesiano* del *Cogito*, que, como se sabe, Heidegger excluyó desde bien pronto y en esta tesis se adscribe al idealismo oficial que va desde *Ideas I* a las *Meditaciones Cartesianas*. El *camino kantiano*, que es el preferido por Urbina pretende fundar una fenomenología trascendental a partir de la crítica a las ciencias positivas y a la lógica en tanto que ciencia de las ciencias, cuya envergadura gnoseológica desemboca en una lógica material y trascendental y plantea la cuestión de los dominios ontológicos, mencionada antes. Pese a esta preferencia por la gnoseología Urbina recoge, siguiendo de cerca de E. Paci, el camino de la *confrontación entre teoría y praxis* que intenta superar la cosificación y tecnificación del mundo acudiendo a la *Lebenswelt*, tal como atestiguan *Experiencia y Juicio*, así como la *Crisis*. Por último, recoge Urbina, dejando muy de lado la interpretación heideggeriana que había tomado en cuenta en su juventud, el camino de la psicología trascendental, mediante la que, peleándose simultáneamente con la versión naturalista de los psicólogos y el formalismo logicista de los neokantianos pretende desvelar ese «tercer nivel» en el que se constituye el territorio de la fenomenología propiamente dicha. Al diagnosticar el fracaso de las cuatro vías reductivas, Urbina acaba criticando la «obsesión por la fundamentación trascendental última» como la causa del fracaso que gravita sobre la dimensión constitutiva, que el materialismo puede recuperar.

³⁰ Husserl, Edmund, *Erste Philosophie* (1923/24), ed. por Rudolf Boehm, Parts I and II, *Husserliana VII y VIII* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1956 1959).

Ahora bien, calificar como *obsesión* la estrategia reductiva, no debiera eximirnos de una confrontación con la versión heideggeriana de la fenomenología, toda vez que también critica el idealismo del maestro y se ofrece como una posible alternativa “materialista”, que “invierte toda la metafísica anterior”, comenzando por el platonismo clásico. Y es que, mientras que el mecanismo de la *epochê* es para Husserl un proceso (*Vorgang*) que tiene el efecto forense de momificar, paralizar, privar de vida (*Ent-lebung*) a las vivencias de la conciencia intencional (*Intentionalität*) con el objeto de reducir las (*Reduktion*) a los elementos inmanentes psicológicamente a puras esencias observables (*Hinsich*) en la variedad de actos de conciencia (ver, recordar, imaginar, fantasear, etc.) que podemos invocar libremente para constituir una auténtica ciencia empírica, para Heidegger son las *Stimmungen* o afecciones fundamentales (como la *Angst* existencial o el $\Theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\epsilon\iota\nu$ aristotélico) los mecanismos de acceso al mundo circundante, los que nos lo hacen transparente pre-reflexivamente, de modo que debemos proceder circunspectamente con cuidado (*Sorge*) si queremos atrapar la vida misma en su comportamiento práctico (*Verhaltensweise*) por medio de la inmersión (*Hingabe*) en ella atendiendo a las repeticiones (*Wiederholung*) que nos permiten apropiarnos (*Ereignis*) la forma originaria de donación en mi yo histórico. Hay, pues, una diferencia clara entre la fenomenología hermenéutica de Heidegger, deudora de Dilthey, y la fenomenología reflexiva de Husserl, deudora más del neo-kantismo. Pero ¿Kant mismo qué dice? Una de dos, o volvemos a leer a Kant, cada cual según su leal saber y entender, o, puesto que nos hemos embarcado en perfilar las diferencias entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger, no somos nosotros quienes enjuicamos a Kant, sino los textos kantianos mismos quienes debe decidir acerca de las dos interpretaciones que ejecutan ambos fenomenólogos sobre ellos.

Si la filosofía nace del asombro, y el asombro es el *Stimmung* originario del filosofar, Kant es genial por su *asombroso* descubrimiento del carácter anticipador del percibir humano, a diferencia del percibir animal y de todas las doctrinas anteriores sobre la sensación. «El descubrimiento de Kant de las anticipaciones de lo real en la percepción es especialmente asombrosa —enfatisa Heidegger— cuando se piensa que su valoración de la física newtoniana, por una parte, y su posición fundamental asentada en el concepto de sujeto de Descartes, por otro, no eran del todo propicias para mantener una mirada libre dirigida hacia lo extraño de la anticipación hacia la receptividad de

la percepción»³¹ ¿Cómo es posible que antes de sentir «algo» sepamos de antemano de «qué» se trata? Y, sin embargo, es muy cierto que vemos un conejo cuando se mueve la yerba y oímos un “portazo” en lugar de un “ruido”, etc. Esa interpretación metafísica de la donación de la sensación es lo que supo ver Kant en el ámbito del conocimiento de los objetos físico-naturales y lo que la interpretación ontológica de Heidegger pone de manifiesto al explicar que en todas las apariciones de lo real, lo que percibimos es una magnitud intensiva, es decir, un grado: «Creemos que sentir, percibir algo es el asunto/cosa más usual y simple del mundo. (*Sache* tiene aquí un significado más abstracto que *Ding* por lo que equivale a “asunto”). Somos entidades que tienen sensaciones. ¡Ciertamente! Sin embargo, —explica Heidegger— ningún hombre ha sentido aún un “algo” y un “qué”. ¿Mediante qué órgano podría hacerlo? Un “algo” no puede verse ni oírse, no puede olerse, tampoco saborearse ni tocarse. No hay órgano alguno para el “qué” ni para el “esto” y “aquello”. El carácter *quiditativo* (*Was-Charakter*) de lo sensible se encuentra de antemano en el ámbito de lo asumible re-presentado (*vor-gestellt*) y tomado-anticipadamente. Sin realidad no puede haber algo real, sin algo real no hay algo sensible. Porque en el ámbito del asumir y del percibir no puede suponerse un precepto (*Vorgriff*) de este tipo. Kant, para dar a conocer esto extraño, da a este principio de la percepción el nombre de anticipación»³². Pues bien, la interpretación de Heidegger es materialista, porque la representación anticipadora de la realidad que *abre la mirada a la cosa* en general, al “ser” o a la realidad empírica, es la «materia trascendental» (A 143, B 182).

Pero no seguiré, de momento, discutiendo con Heidegger que se mueve en el segundo de los estratos distinguidos por Urbina, el de la ontología general, porque para resolver el dilema entre ontología especial y gnoseología que se plantea en el tercer estrato, hay que discutir con Ingarden y Fink, entre otros. Y eso lo hace magistralmente Urbina, porque al tomar como modelo los procesos de construcción (*Aufbau*) por confluencia de las identidades sintéticas, evita la idea espiritualista de “creación” (*Erzeugung*) y la *declinación idealista* de Ingarden, quien privilegia «la constitución del yo como ser absoluto, justamente lo más discutible de la fenomenología», al tiempo que

³¹ *La pregunta por la cosa*, op. cit. p. 271.

³² *Ibidem*, p. 269.

reconduce la importante distinción de Fink entre conceptos operatorios y conceptos temáticos para destacar la idea de que la fenomenología consiste en el ejercicio constituyente de la realidad misma y no una mera «comprensión del ser mundano a partir de su formación trascendental de sentido»³³. La tesis hiperrealista del materialismo filosófico de que «realidad y ciencia se constituyen simultáneamente y en este proceso se patentiza la verdad de su ser» es, por lo demás, la misma que los hermanos Ricardo y Manuel defienden en el tema 13 de *Dialéctica* sobre «Verdad y certeza». Leemos allí: «Las verdades, tanto si son verdades de hecho, como si son verdades científicas o de razón, surgen cuando al operar con los elementos de un campo determinado, tienen lugar *construcciones, ajustes, encajes* que originan *relaciones*»³⁴ Esta forma de practicar la dialéctica es la que permite a Urbina criticar a Sokolowski para quien la lógica trascendental consiste en el despliegue de la noción de *intencionalidad*. «Nos parece que Sokolowski desvirtúa el nivel propio de la fenomenología, ese “intermedio” entre sujeto y objeto, y en consecuencia su apelación a la dialéctica no pasa de ser una palabra que elude la descripción de los procesos constitutivos efectivamente dialécticos»³⁵. La pregunta en este trance es si con el agua sucia de una mala “dialéctica” no está Ricardo Sánchez tirando por la ventana el niño de la “intencionalidad”, incapaz de sobrevivir sin las muletas de la eidética.

Entre los intérpretes de Husserl, Urbina potencia a todos aquellos que abonan la versión constructivista de la verdad, pero sorteando hábilmente los paralelismos entre gnoseología y ontología mediante los que, en su opinión, se produce la contaminación idealista, en particular, la identificación de la ontología general con la *mathesis universalis* o el vínculo entre ontologías regionales y dominios científicos. Tengo para mí que estas precauciones hermenéuticas son las que le impiden prestar aquiescencia a los partidarios de tales paralelismos. La única correlación que admite es la que se da entre conciencia y ser en el plano trascendental, pero eso no implica que las tres regiones

³³ *La fenomenología de la verdad... op. Cit. (1984) Pp 130-131.*

³⁴ *Dialéctica (1977) op. Cit. p. 188.*

³⁵ La idea de que la dialéctica se produce simplemente al tomar en cuenta los dos polos de la subjetividad y la realidad, lo que se consigue mediante la intencionalidad: conciencia de algo que se verifica apodicticamente por la interacción de la realidad, es criticado sistemáticamente por Urbina en este segundo periodo, de modo un modo que se rectifica más tarde. Ver Sokolowski, R. (1964) *The formation of Husserls Concept of Constitution*, La Haya.

tradicionales (la *naturaleza material*, la *naturaleza animada* y el *mundo espiritual*) puedan entenderse como tres géneros de materialidad, sino como *tres tipos fundamentales de ciencias* (ciencias de la naturaleza matematizada, ciencias psicológicas y ciencias del espíritu). Ya en su tesis doctoral los componentes o “sustratos” ontológicos que distingue Urbina son el *sustrato hylético*, la *efectuación noética* y la *estructura noemática*. La confusión produce en la matriz cuadrada resultante porque en cada tipo de ciencia predomina uno de los componentes ontológicos: así el dominio de lo hylético predomina en las relaciones causales que descubren las ciencias naturales, mientras las efectuaciones noéticas abren la interioridad de las ciencias psicológicas y lo noemático se instala en las relaciones interpersonales que se materializan y solidifican en las ciencias del espíritu. De esta manera consigue Urbina articular la clasificación y los niveles de las ciencias por grupos, si bien quedan fuera del cuadro las ciencias formales, cuyo *apriori* formal acaba remitiendo los planteamientos de Husserl, no ya solo al campo del pensar analítico propio de la *ontología general*, sino más hondo todavía, hasta el campo del pensar impropio en el que el *lenguaje* asienta sus reales como pura significación y que es donde, según el matemático moravo, se habrían desorientado y perdido hasta ahora todos los grandes filósofos del pasado, pero también su discípulo Heidegger.

Lo que en este trance hace Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, no es regresar hasta el ámbito de la institución simbólica, como hará más tarde de la mano de Richir, sino criticar la doctrina husserliana del paralelismo entre la «orientación hacia los juicios» y la «orientación hacia los objetos». Pero, ¿cómo se constituyen o determinan los objetos a partir de la infinidad indeterminada de la naturaleza y se determinan las configuraciones categoriales de los objetos primarios? La respuesta a la que llega en este segundo *flashback* viene de la mano según me parece, de la sociología fenomenológica del conocimiento que se condensará en la fórmula famosa de la *construcción social de la realidad*. El referente de Urbina al final de su tesis doctoral es Alfred Schutz, quien remite a la unidad de la experiencia humana más allá del alma: «La unidad no es ahora el alma entendida como substancia que subyace a la diversidad de manifestaciones o perspectivas, como la cosa natural, sino el ego como unidad de manifestación, que

también puede entenderse de un modo triple: el yo humano, el yo psicológico y el yo trascendental»³⁶.

Mientras estaba en Madrid viviendo en la Ciudad de los Periodistas, como director de IES Cardenal Herrera Oria, consumando su divorcio de la madre de sus hijos, hasta lograr una cierta estabilización emocional con Montserrat Tarrés Picas, su pareja actual, Carlos Iglesias y yo nos vimos con él ocasionalmente. Nada diré de sus vivencias, que desconozco, pero oficialmente debió sufrir un auténtico calvario desde julio de 1980 en que fue admitido al concurso-oposición restringido para la provisión de la plaza de “Historia de la Filosofía” en la Universidad de Valladolid, hasta que fue nombrado catedrático el 15 octubre 1985. Por cierto, los ejercicios se celebraron en el Colegio Valdés Salas, sede provisional de Facultad de Filosofía Psicología y Ciencias de la Educación de la Universidad de Oviedo, por convocatoria expresa del Presidente, Gustavo Bueno, aquejado en aquella época por una grave pérdida de visión por cataratas, de las que pronto sería operado.

Tercer flashback: practicas escultóricas, reflexiones estéticas y fenomenología rediviva

42

Nº 100
mayo-junio
2021

«*Werk wirkt Welt*. El mundo abre por vez primera en su interior las cosas. La posibilidad y la necesidad de la obra de arte es sólo una demostración de que solo sabemos del ente cuando éste nos es dado explícitamente». Es interesante constatar que al igual que Husserl descubrió el nivel originario hacia 1904, como nos recuerdan los partidarios de la fenomenología no estandar, cuando investigó el asunto de la *intencionalidad* en la obra de arte, Heidegger descubre la dimensión originaria de la experiencia ontológica también al indagar sobre “el origen de la obra de arte”, treinta años después y que, entre nosotros ha sido Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, quien ha explorado con más asiduidad y profundidad la fenomenología del arte y de la experiencia estética, no sólo como

³⁶ *La fenomenología de la verdad* (1984), op. Cit. p. 135. La referencia a Schütz es recurrente en la parte cuarta de la tesis dedicada a la “subjetividad trascendental”, en la que la verdad se constituye intersubjetivamente en la *Lebenswelt*, pp- 159-171, incluida la crítica final que Urbina reproduce literalmente y anticipa su propia posición en el cuarto flashback: «La crítica de A. Schütz por ejemplo es correcta en este sentido. Su conclusión es: “Los resultados de nuestros análisis nos obligan a concluir que la tentativa husserliana de fundar la constitución de la intersubjetividad trascendental a partir de las operaciones de conciencia del ego trascendental no ha tenido éxito», p. 166.

filósofo, sino también como escultor. Tal suceso tuvo lugar cuando se instaló como catedrático de Filosofía en la Universidad de Valladolid y fundó allí la especialidad. Tengo la impresión de que Ricardo Sánchez alcanza su madurez y su independencia física y moral cuando puede desplegar todas sus potencialidades porque pudo sacar tiempo para dedicarse al taller de escultura que monta con serenidad y gusto en la preciosa casa que adquiere con Montserrat en una urbanización de la Sierra de Guadarrama, que convierte en su morada. Decía Anaxágoras que “el hombre piensa porque tiene manos”. Ricardo encuentra en este periodo de quince años el espacio que le permite experimentar con sus manos el oficio de artista materialista mediante sus ensayos escultóricos (no con piedras, madera o mármoles, pero sí con barro y nuevos materiales sintéticos) y la reflexión estética a la que incita en sus seminarios a numerosos alumnos y alumnas y con la dirección de proyectos doctorales. A la búsqueda de una nueva estética materialista estaba cuando tuve el honor de ser invitado como miembro del tribunal de la tesis de Ernesto Péres Benito dirigida por él y que se leyó en 1995, titulada *Aproximación al espacio formal: un ensayo de epistemología estética*. En esta época fungía ya como experto en la “estética de la recepción” gracias a relevantes publicaciones³⁷.

Ha sido, no obstante, Luis Álvarez Falcón, quien ha subrayado como este *tercer flashback*, que voy a reconstruir a retazos, hunde sus raíces en el segundo, concretamente en un párrafo que aparece al final de su exposición de Husserl en la Historia de la Filosofía de COU, que publicamos en Anaya: «*Si nos quedamos en el plano de los hechos, la historia es una sucesión ininteligible, exterior a nosotros. Pero si efectuamos la reducción eidética, encontraremos que la historia es el movimiento de los “sentidos intencionales” que se implican y se van sedimentando. Toda formación cultural es susceptible de un análisis intencional que desvela las implicaciones escondidas y nos remite a una génesis de sentidos*»³⁸ No voy a polemizar con Luis Álvarez Falcón, quien ha estudiado mejor que nadie el giro estético que Urbina ejecuta en esta tercera analepsis, porque respecto al contenido temático,

³⁷ Sánchez Ortiz de Urbina, R. (1989) «La estética de la recepción en la teoría platónica del arte», *El Basilisco*, 2ª época, nº 1, pp. 33-40; (1990) «El lugar de la crítica del arte», *El Basilisco*, 2ª época, nº 4, pp.3-11; y, sobre todo, invitado por el mayor experto en estética de nuestro país (1996) «La recepción de la obra de arte» en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Valeriano Bozal (Coordinador), Vol. 2, pp.170-185.

³⁸ Hidalgo, Iglesias, Urbina (1978) *Historia de la filosofía*, Anaya, Madrid, op. cit. p.

incluso su tesis doctoral culmina con un epígrafe sobre la «historicidad de la verdad», en el que se hace eco de la interpretación de Derrida del Apéndice III de la *Crisis* sobre *El origen de la geometría* que explica cómo y por qué las verdades científicas se historizan sobre la base de una subjetividad temporal que incardina el mundo de la cultura tanto en la sensibilidad como en la *Lebenswelt*. La cita de Álvarez Falcón interesa porque, habiendo sido testigo presencial de los cambios respecto a la fenomenología clásica que Urbina ejecuta en los años noventa, acierta a subrayar los profundos vínculos que le siguen uniendo a su época ovetense, como lo demuestra el hecho de que su presentación como escultor tuvo lugar en la *Galería Cornión* de Gijón, convirtiéndose Carlos Iglesias en una especie de agente artístico, además de entrañable amigo, para él³⁹.

Pero una cosa es que *no haya habido una ruptura externa* con Asturias y el materialismo filosófico y otra muy diferente que no haya habido una *mutación intelectual relevante* y demostrable en este *tercer flashback*. Puede observarse con facilidad que mientras en el texto escolar de 1977, *Dialéctica*, el tratamiento que se hace de la estética y del arte es totalmente clásico, porque, aunque reconoce que «el arte busca la generalización esencial sin abandonar los fenómenos (sonoros, visuales...), ni las experiencias *subjetivas* del creador, que no son sustituibles como en la ciencia», ello es debido a que no abando-

³⁹ Correspondería a Carlos Iglesias contar con más detalle la evolución de la praxis escultórica de Ricardo, que eclosiona en su taller de Guadarrama, pues ambos se iniciaron juntos en la cerámica, como recuerda el propio Ricardo: «Recuerdo los veranos en Gijón. El piso inolvidable sobre el mar y el trozo de costa todavía virgen. La habitación de la biblioteca con el suelo lleno de papeles continuos, como un laberinto, con ristas de palabras donde estaba desguazado todo el Corominas. Y, después, en aquellos años locos, fines de los 70, principios de los 80, corríamos, al mando de Macamen, experta en cerámica, a trabajar horas y horas en un taller con el barro, y luego a la playa. Habíamos descubierto la escultura, y yo, en particular, quedé colgado de ella para siempre.» en su reseña del libro de Iglesias *El nacimiento de las ciencias filológicas*, aparecido en (2012) *Eikasía. Revista de Filosofía*, Vol VIII, núm. 44, Mayo de 2012, p. 252. La reseña da la clave de cómo al volver sobre el significado profundo de la fenomenología Urbina encuentra la explicación de su carácter revolucionario, una revolución similar a la de la física y a la del arte, que dejan de ser clásicos para generalizarse como cuánticos, y en el caso de la filosofía convirtiendo lo eidético en caso límite de los esquemático. Los vínculos de Ricardo Sánchez con Asturias, sin embargo, no se limitan al contacto profesional continuo con los colegas del materialismo filosófico (Carlos Iglesias, Santiago G. Escudero, David Alvargonzález o yo mismo), pues concierne también a sus amigos políticos, como el que mantuvo con Juan Luís Rodríguez Vigil, que fue Consejero de sanidad y luego efímero Presidente del Principado de Asturias entre 1991 y 1993, y a sus numerosas y entusiastas “enamoradas” intelectuales, entre las que me permito destacar a la catedrática de crítica literaria, la semiótica Magdalena Cueto, quien le sigue desde que fue alumna suya en el ya mencionado “Coto de Doñana” y le invitaba con frecuencia a impartir seminarios en el Departamento de Filología hispánica.

namos la imaginación para acceder a una verdad objetiva, sino que «por la fuerza de la imaginación creadora penetramos en *la verdad de las apariencias mismas*»⁴⁰, a partir de los años 90 empieza a hablar de “fantasías perceptivas” y elude identificar los fenómenos con las apariencias. Sería interesante analizar su evolución a partir de sus traducciones y escritos. Álvarez Falcón narra el cambio decisivo épicamente tal como se manifiesta a sus alumnos de Valladolid: «En su Seminario Doctoral de 1995, bajo el título *Teorías Estéticas en el Siglo XX*, además de conocer el contexto teórico de base, leímos por primera vez la exposición de 1988 que Marc Richir pronunció en el *Collège International de Philosophie*, en colaboración con el *Centre Archives Husserl* de Paris, el CNRS y l’Ecole Normale Supérieure de la Rue d’Ulm, con motivo del cincuenta aniversario de la muerte de Husserl. Su título era profundamente esclarecedor: *Synthèse passive et temporalisation/spatialisation*. El Dr. Sánchez Ortiz de Urbina, tal como siempre nos había acostumbrado, nos adelantaba las conclusiones del volumen XI de la *Husserliana*. Aunque faltaban tres años para la primera traducción al francés de los cursos del periodo de 1918 a 1926, comenzábamos, excepcionalmente en la universidad española, a indagar en aquello que el propio Richir calificaría así al final de su intervención parafraseando a Hölderlin:

«*Nous risquons de perdre le sens à l'étranger. Ce sens pour lequel, peut-être, Husserl a eu trop peur. Mais il était le premier et peut-être la terre promise lui a-t-elle paru effrayante. C'est là encore une autre histoire, que je n'évoque que pour lui rendre hommage: il a eu tout au moins la grandeur d'ouvrir la philosophie à du tout autre, même si ce fut à son corps défendant, ce qui l'a, au reste, prémuni contre la folie des grands*»⁴¹.

⁴⁰ *Dialéctica* (1977) *op. cit.* p. 56. El texto, que fue el manual de cabecera mientras desempeñé la cátedra en el IES Virgen de la Luz de Avilés no dedica ningún tema al Arte ni a la dimensión estética del hombre. Las citas proceden todas del epígrafe 7 del tema 4 de Psicología dedicado a la memoria y la imaginación. El desinterés mostrado por Ricardo en Oviedo por el arte, si exceptuamos la cerámica, era tal que cuando a principios de los 90 vino a presentar su proyecto de formular una “estética materialista”, el profesor “oficial” de la materia cogió un «berrinche monumental», que le condujo a tachar la terminación “lista”, poniendo debajo, “materia-tonta”. En *Dialéctica* Urbina se apunta a Hegel que decía que «lo bello es la *aparición* sensible de la idea» y nos previene contra la *fantasía como una degeneración* que nos hace evadirnos de la realidad y descuidar la praxis.

⁴¹ Álvarez Falcon, Luis (2010) Puede consultarse con provecho la biografía que va enriqueciendo en su Blog y en la página web: <https://elespiritudelchemin.wordpress.com/2010/12/09/>. Luis Álvarez Falcón: *Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: La exigencia de una filosofía fenomenológica I*. La cita de Marc Richir (1988) «*Synthèse passive et temporalisation/spatialisation*», en *Husserl*. Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir, Jérôme Millon, Grenoble 1989; p. 41.

Sin ser richiriano, Urbina capta inmediatamente la importancia de las síntesis pasivas como la llave que permitía a Husserl abrir esa nueva dimensión que daba acceso a la tierra prometida y entiende por qué no se atrevió a girarla. Este es el gozne sobre el que empezará a girar todo el armazón construido en torno a la idea de verdad en la fenomenología.

Y esta es la razón por la que la interpretación no estandar de la fenomenología deberá desprenderse de las piezas prescindibles. No es del caso hacer aquí un recordatorio del tortuoso y zizagueante itinerario que sigue a la búsqueda de una *estética materialista*, pero, en mi opinión, Richir le abre los ojos sobre la necesidad de una *reducción estética*, por encima y más allá de la «reducción eidética» que le anclaba a un planteamiento clásico. Tiene razón Álvarez Falcón al ligar la aceptación de esta nueva lectura de Husserl con sus investigaciones en el campo la estética, como reconoce sistemáticamente el propio Ricardo en su *Estromatología*⁴². De hecho, los «tres estudios de casos» al que dedica el capítulo 10 de este libro y que constituyen una suerte de prueba empírica o testación que avala su matriz del *materialismo fenomenológico*, aunque se sustenta también en las matemáticas con los números transfinitos y con ejemplos de la física cuántica, alcanzan su mayor despliegue con la estética y las experiencias vinculadas al arte. Después de publicar *La fenomenología de la verdad* (1984), en el que hace el titánico esfuerzo de reconstruir la *teoría de la ciencia* de Husserl en estrecho paralelismo con la *teoría del cierre categorial* de Gustavo Bueno, emprende R.S.O. Urbina ese camino por la estética y la teoría de las artes, que le conducen a proclamar en una conferencia que dio en la SAF en Oviedo en 2001, que *Las Investigaciones Lógicas* eran un libro im-

⁴² *Estromatología* (2014) *op. cit.* Nota 11. De esta dedicación asidua a la estética son buenas muestras sus clases y seminarios en la Universidad de Valladolid, como destaca Álvarez Falcón, «En 1996 y en 1999, en el marco de la célebre *Historia de las ideas estéticas* y bajo la coordinación de su colega Valeriano Bozal Fernández, tendremos la oportunidad de asistir a exposiciones de la máxima relevancia teórica: *Estética y Fenomenología*, donde, claramente, hará una *rotunda y definitiva declaración de los fundamentos históricos de las relaciones Estética-Fenomenología*, rescatando a Moritz Geiger, Oskar Becker, Roman Ingarden y Mikel Dufrenne, pero, sobre todo, indicando la relevancia de Eugen Fink y del despliegue de esa *Estética Trascendental* que Husserl avistó como *tierra prometida*, en tanto *génesis pasiva que precede a toda posible actividad del sujeto*, pero que bloqueó por su deriva hacia la presencia de los objetos que da origen a la línea continua homogénea del transcurrir del tiempo producida por la retención. Pero aún es más, en este artículo aparecerán, frescos y recién editados, por primera vez en el panorama español, los trabajos de Michel Henry, Marc Richir, Henry Maldiney y Jacques Garelli. Este acontecimiento coincidirá con los continuos viajes del Dr. Sánchez Ortiz de Urbina a París».

posible y que, no obstante, la hora de la verdad de la fenomenología había sonado⁴³. Pues bien, al repensar el funcionamiento en la estética y el arte, desde los tres ejes que distingue horizontalmente, a saber, el de la *subjetividad*, el *hylético* y el *sintético*, localiza R.S.O.Urbina una serie de hiatos que se repiten estructuralmente entre un *Estrato Superior*, al que asigna lo que los fenomenólogos consideran el *plano originario*, porque en él se originan la intencionalidad y la temporalización, un *Estrato Intermedio*, que es el lugar donde se fraguan dinámicamente las identidades y un *Estrato Inferior*, ordinario, porque es el asiento sobre el que reposan los objetos mundanos que se nos dan en la experiencia vulgar. ¿Cómo ha llegado a esta nueva sistematización?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, aunque no aclara si el Arte es una institución simbólica autónoma, en el sentido de Marc Richir, constata, en cambio, que los hiatos fenomenológicos, parten de las correlaciones entre la vertical del polo subjetivo, de “lo sentido” (operaciones del sujeto) y del polo objetivo de las síntesis, del mismo modo que la institución científica o la del lenguaje. Pero en el eje de la subjetividad el hiato se produce ya entre el nivel inferior y el medio, mientras en el eje de las síntesis el hiato se produce asimétricamente entre el nivel superior y el medio. Como quiera que el chorro material del *eje hylético* resulta imprescindible mientras en el polo subjetivo del nivel superior, no permite ninguna identificación concreta, en el polo objetivo se traduce en la experiencia estética, que viene acompañada de una cierta oscuridad, a pesar de que lo que lo produce ya se ha reconocido como una obra de arte en ese mismo objeto. Ahora bien, en el eje subjetivo quien ha visto en esa obra un mero artefacto no intencional, no podrá diferenciar entre una obra de arte y cualquier objeto, técnico o natural. Este problema y no la intención de salir al paso de la interpretación de Gustavo Bueno en el “prólogo” del libro del 84 que obliga a entender todo sujeto operatorio como Ego trascendental, como insinúa Álvarez Falcón, es lo que lleva a la exigencia de una fenomenología a-subjetiva con todo lo que ello implica, tal como veremos en el *cuarto flash-back*. Basta estudiar con atención la interpretación clásica de Husserl a la que se atiene Urbina en su tesis para darse cuenta de que respecto al Ego trascendental, Gustavo Bueno no añade nada a lo que Ricardo Sánchez demuestra, a saber: 1) que «la doctrina

⁴³ Ya analizamos *La fenomenología de la verdad: de 1984*. La conferencia sobre las *Investigaciones Lógicas* que dio en la SAF con motivo del centenario de la obra está publicada en el *Boletín* de la SAF, n.º 2.

del ego trascendental desplaza el problema de la verdad de la dimensión objetiva a la dimensión constitutiva o productiva, y la decisión de proceder con absoluto desinterés abre la esfera práctica al interés moral» y 2) que «en el plano de la fenomenología trascendental la objetividad de las verdades tiene como correlato un ego trascendental que es necesariamente una intersubjetividad trascendental»⁴⁴.

Así pues, antes de proceder a formular el materialismo fenomenológico como una suerte de ampliación conjunta de la fenomenología y el materialismo filosófico, procede Ricardo Sánchez a desbordar los marcos de su reflexión anterior. Al respecto, el camino literario de esta tercera analepsis comienza, a mi parecer, con su artículo de 1989 sobre la teoría platónica del arte desde su nueva perspectiva de la estética de la recepción, en la que compara las potencialidades de la fenomenología con las de la hermenéutica y la teoría de la comunicación para dar cuenta de la naturaleza del arte. Junto a esta primera aportación a la segunda época de *El Basilisco* aparece al año siguiente su reflexión sobre “El lugar de la crítica del arte”, que corre pareja a una abundante cascada de traducciones pertinentes que funcionan como peldaños para alcanzar una nueva perspectiva. La traducción de la *Terminología Filosófica* de Adorno para Taurus le permite, por ejemplo, dejar de ver a Benjamin y Adorno como meros sociólogos, apreciando el fondo filosófico de sus experiencias estéticas por lo que respecta a la oscilación entre “artefacto” y “obra”. Desde que en 1989 traduce para la editorial Visor la importante compilación de Rainer Warning sobre la *Estética de la recepción*⁴⁵, en la que se recogen trabajos de Ingarden, Gadamer y, sobre todo, de Hans Robert Jauss, cuya obra *Las transformaciones de lo moderno* aparece casi cinco años después, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina parece haberse convertido en un profesional de la traducción de obras de arte y estética para dicha editorial, en la que también aparecen el ensayo de Peter Bürger, *Crítica de la estética idealista*, y el célebre trabajo de Christoph Menke, *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*⁴⁶.

⁴⁴ Las citas proceden de *La fenomenología de la verdad* (1984), op.cit. pp. 163 y 165 respectivamente. En ningún momento de la tesis se pone en duda la necesidad del ego trascendental en la fenomenología de Husserl, aunque se niega su carácter absoluto y se subraya su carácter comunitario evitando el solipsismo.

⁴⁵ Warning, R. *Estética de la recepción*, Visor, Madrid 1989.

⁴⁶ Jauss, H. R. (1995) *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, traducción de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Visor, Madrid; Bürger, P. (1983) *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; (*Crítica de la estética idealista*, trad. Ricardo

Desde las coordenadas que proporciona la erudición así adquirida puede interpretarse mucho mejor la carta que Husserl envía en 1907 al poeta Hofmannsthal, que dice: «La intuición de una obra de arte puramente estética se ejecuta en estricta puesta entre paréntesis de cualquier actitud existencial del intelecto y de cualquier actitud del sentimiento y de la voluntad que como tal presuponga una actitud existencial. O mejor: la obra de arte nos traslada (a la vez que nos obliga) al estado de la intuición puramente estética que excluye a aquélla actitud»⁴⁷. Husserl parece estar refiriéndose a la intuición que acompaña a la experiencia estética en el polo objetivo, que deja a un lado, por tanto, toda actitud existencial en el polo subjetivo. Muchos intérpretes se apresuran a anticipar la presencia de la *epochê* por la analogía que Husserl intenta establecer entre la *intuición estética* y el *trabajo fenomenológico*, pero eso implica identificar demasiado Ciencia y Arte, un asunto que Urbina abordará con extraordinaria penetración en 1999⁴⁸. Una cosa es que el manejo operacional de los números transfinitos en Matemáticas, por ejemplo, pueda compararse con las fantasías perceptivas que concurren cuando vemos a Ricardo III en el escenario, en lugar del actor que lo representa, y otra muy distinta trasponer mecánicamente ambas situaciones, ignorando las mediaciones materialistas de la *hylé*. Que Husserl no quiere estrechar tanto la analogía se ve en las matizaciones que introduce en el resto de la carta acerca de las diferencias entre el método fenomenológico de índole epistemológica y el mirar estético: «El mirar fenomenológico es asociado de cerca al mirar estético en el arte ‘puro’; sólo que, claro está, no es un mirar para gozar estéticamente, sino ante todo para indagar con vistas a conocer»⁴⁹. ¡Qué bien le habría venido a Husserl manejar la distinción escolástica entre

Sánchez, Visor, Madrid 1996); y Menke, Ch. (1997) *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, Trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Visor, Madrid.

⁴⁷ Edmund Husserl, “Carta de Husserl a Hofmannsthal”, en: Moreno Márquez, César, *Fenomenología y filosofía existencial*. Vol. I: Enclaves fundamentales, Madrid: Síntesis, 2000, p. 62.

⁴⁸ En el marco del I Congreso Internacional de Ciencia y Sociedad, comenzará su exposición sobre «Ciencia y Arte», (Cfer. R«Ciencia y Arte», en *Racionalidad científica y racionalidad humana: tendiendo puentes entre ciencia y sociedad*. Margarita Vega, A.Marcos Oteruelo y Carlos E. Maldonado, (Coord.) pp. 181-202) con las palabras de Dirac a propósito de la función de onda de un corpúsculo en un campo, establecida por Schrödinger: «Es más importante que una ecuación tenga belleza que pretender, a la fuerza, que coincida con la experiencia». Las claves del discurso quedarán definidas desde un principio. Su brillante exposición dejará abierta la dialéctica entre una fenomenología material y un materialismo fenomenológico.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 64.

finis operis y *finis operantis*! En cualquier caso, ¿es equivalente la «intuición estética», con todos sus aditamentos *hyléticos*, pero también artísticos, y la «intuición categorial», cuyo peso *lógico* parece más determinante? Y otra vez el recurso a los problemas acerca del oxímoron «intuición categorial» nos obliga seguir comparando a Husserl con su discípulo a propósito de las oscilaciones fenomenológicas entre los artefactos y las obras de arte.

Recordemos el planteamiento de Heidegger, quien pregunta: ¿Qué es lo que añade la obra de arte a su inevitable característica de ser una cosa? Para poder decidir si es verdad que la obra de arte añade al “ser cosa” eso que en griego se llama *συμβολειν*, y se traduce como alegoría o símbolo, es preciso saber previamente qué es la cosa, que le sirve de fundamento y sobre el que se asienta y erige lo artístico. Distingue Heidegger escolásticamente en ese texto coetáneo al de *La pregunta por la cosa* tres acepciones de cosa, que se unifican bajo la caracterización de «materia conformada» que se aplica tanto a las *cosas de la naturaleza* (un bloque de granito), como a los *utensilios* (unas botas o un martillo) y a las *obras* (un poema, una catedral, una sinfonía o el cuadro de Van Gogh que analiza a continuación). Heidegger *denuncia* el atropello que el *esquema hilemórfico* ha ejecutado no sólo sobre el arte, sino sobre el propio concepto de ente al imponerse como esquema interpretativo dominante a lo largo de la historia desde Grecia hasta Kant, con el sesgo bíblico introducido por el cristianismo en la Edad Media, que identifica las “cosas” como “entes creados”. La confusión es total, al hablar de creación artística y el círculo hilemórfico insalvable: «Forma/contenido son conceptos comodín bajo los que se puede acoger prácticamente cualquier cosa. Si además se adscribe la forma a lo racional, la materia a lo ir-racional, si se toma lo racional como lo lógico, lo irracional como carente de lógica y se vincula la pareja de conceptos forma-materia con la relación sujeto-objeto, el pensar representativo dispondrá de una mecánica conceptual a la que nada podrá resistirse»⁵⁰.

Ahora bien, esa irresistible mecánica al aplicarse a las interpretaciones habituales sobre el origen y la esencia de la obra de arte, ha obligado a pensar que la propia distinción de materia y forma surge en ese ámbito y que a partir de ella se ha extendido

⁵⁰ Heidegger (1935/36) «El origen de la obra de arte» en *Caminos del Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, p.18.

a la comprensión anticipada de todo ente. Para sortear semejante atropello, es preciso «traer a la vista y a la palabra el carácter de cosa de la cosa, el carácter de utensilio del utensilio, y el carácter de obra de la obra», advirtiendo una inequívoca señal, a saber, que, «al ser el utensilio el ente más próximo al modo humano de representar, por ser nuestra propia creación», «ocupa al mismo tiempo una posición intermedia entre la cosa y la obra»⁵¹. Es decir, Heidegger parece haberse percatado de la existencia de estratos fenomenológicos y del cruce de trasposiciones verticales que se dan entre ellos. No necesito reproducir aquí el celeberrimo pasaje en que Heidegger elucida el significado fenomenológico de las botas de la campesina del cuadro de Van Gogh, donde más allá de la utilidad se revela la *verdad* de la cosa como desocultamiento (*aletheia*): «A través de este utensilio pasa todo el callado *temor* por tener seguro el pan, toda la silenciosa *alegría* de haber vuelto a vencer la miseria, toda la *angustia* ante el nacimiento y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la *tierra* y su refugio es el *mundo* de la labradora. El utensilio puede llegar a reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio»⁵² Subrayo por mi cuenta los términos “temor”, “alegría”, “angustia” para que no se nos olvide que toda la interpretación supone ya la doctrina de los templos anímicos, las *Stimmungen*. Véase, además, cómo enhebra Heidegger la dialéctica entre *tierra* y *mundo* para afianzar su tesis ontológica acerca de la verdad como «*aletheia*», ligando la esencia del arte *no* con la belleza, sino con «un ponerse manos a la obra la verdad de lo ente».

En oposición a la tradición cartesiana de la evidencia, que es la de Husserl, pero también a la tradición escolástica y aristotélica, niega Heidegger que la verdad sea *correspondencia*, *certeza* o *corrección*. Al manifestarse en la obra de arte se nos revela la dialéctica entre el desocultamiento y lo claro, de modo que se justifica por qué a través de la obra de arte, y no directamente, podemos aclarar la *coseidad* de la cosa: «Para determinar la coseidad de la cosa no basta tener en cuenta el soporte de las propiedades ni la multiplicidad de los datos sensibles en su unidad, así como tampoco el entramado materia-forma que se representa para sí y se deriva del carácter de utensilio. Esa mirada que puede darle peso y medida a la interpretación del carácter de cosa de las

⁵¹ *Ibidem*, pp. 22-3.

⁵² *Ibidem*, p. 24.

cosas/sirve/para adentrarse en la pertenencia de las cosas a la tierra. Pero la esencia de la tierra, como aquella que no está obligada a nada, que es el soporte de todo y se cierra a sí misma, sólo se desvela cuando se alza en un mundo dentro de la posición recíproca de ambos. Este combate queda fijado en la *figura de la obra* y se manifiesta gracias a ella. Lo que es válido para el utensilio —que sólo comprendemos propiamente el carácter de utensilio a través de la obra—, también vale para el carácter de cosa de la cosa. Que no tengamos un saber inmediato del carácter de cosa, o al menos sólo uno muy impreciso, motivo por el que precisamos de la obra, es algo que nos demuestra que en el *ser-obra* de la obra está en obra el *acontecimiento* de la verdad, la *apertura de lo ente*»⁵³. En términos estromatológicos lo que está haciendo Heidegger es someter la cosa al chorro de luz incandescente que baja por la vertical hylética, destruyendo su estructura hilemórfica y asignando la operatoriedad o la capacidad de obrar al *Dasein*, convertido ahora en *dator formarum* para lograr entender cómo la obra de arte objetiva y sintética ha logrado esa luminosidad desde la que irradia el propio significado de las cosas. En eso consistiría la genialidad del “artista” y la recuperación “materialista” del concepto mismo de creación sin necesidad de recurrir al misticismo judeo-cristiano de Filón de Alejandría.

52

Nº 100
mayo-junio
2021

Este encuadre ontológico de la obra de arte se ejecuta ya en el marco de la fenomenología hermenéutica que desarrolla *Ser y tiempo* hacia direcciones impensadas, pero que profundizan en las diferencias estratégicas que Heidegger está dibujando respecto a Kant y a Hegel. Así se abona la *continuidad* entre la perspectiva ontológica-fundamental de la analítica del *Dasein* (Heidegger I) y la perspectiva del *Ereignis* o acontecimiento de la historia del ser (Heidegger II). Heidegger niega en efecto que la esencia de la obra de arte en occidente tenga que ver con la belleza (sea esta lo que fuere objetivamente), con la vivencia o con la estética del receptor, pues su valor metafísico se inscribe en el problema no resuelto de intentar por un lado una “fijación de la verdad”, que la inmoviliza en un figura determinada, y, por otro, un “dejar acontecer la llegada de la verdad” que renuncia a cerrar las puertas al Ser es decir, entre la perspectiva del ente y la del Ser. Como el propio Heidegger aclara en el *Apéndice* de este artículo hay una perfecta continuidad entre *Ser y tiempo* y el replanteamiento ontológico

⁵³ *Ibidem*, pp. 50-1.

de *Caminos del Bosque* frente al subjetivismo de la modernidad: «El alzarse de la estatua (es decir, la presencia del resplandor que nos contempla) es diferente del alzarse de eso que se alza enfrente al modo de objeto. “Erigirse, establecerse” es la constancia del resplandecer. Por el contrario, en el contexto de la dialéctica de Kant y del Idealismo alemán, tesis, antítesis y síntesis significan una manera de situar dentro de la esfera de la subjetividad de la conciencia. En consecuencia, Hegel interpretó la $\Theta\epsilon\iota\varsigma$ griega —desde su punto de vista con toda razón— en el sentido de un poner inmediato del objeto. Si, para él, este poner sigue siendo no verdadero, es porque no está mediado todavía por la antítesis y la síntesis»⁵⁴ ¿Qué camino sigue Ricardo Sánchez cuando supera la estética de la recepción? ¿Qué le descubre Marc Richir para convencerle de que se aparte del camino heideggeriano como él había hecho al objeto de superar los planteamientos simbólicos de la antropología?

Estoy de acuerdo con Álvarez Falcón cuando afirma que el giro fundamental se produce a principios del siglo XXI y que en ello la influencia de Richir resultó definitiva. En la conferencia que pronunció en Oviedo en el seno de la SAF con motivo del centenario de las *Logische Untersuchungen* de Husserl, resume Álvarez Falcón, «advertiremos una denuncia expresa. La recepción de la fenomenología en los últimos cien años se ha llevado a cabo a partir de los textos programáticos (el polo intencional), una segunda recepción de Husserl está descubriendo la ignorancia de un desnivel fundamental: lo intencional y lo efectivo. La gran novedad de la fenomenología ha sido re-actualizar con su pareja conceptual *reducción-constitución* lo que siempre ha hecho la filosofía con su dialéctica *regressus-progressus*. Será la primera vez que nuestro pensador exponga sistemáticamente las consideraciones fenomenológicas de Marc Richir, que ya comienzan a alcanzar un peso teórico considerable en el panorama europeo». Se trata de superar los enfoques simbolistas y metafísicos apropiándose de las instituciones simbólicas en su totalidad, pero en la conferencia citada se hace una presentación de la nueva fenomenología no estandar, en la que la lectura de Richir quedaba privilegiada con respecto a las de Sartre o Merleau-Ponty, así como a las de Marion y

⁵⁴ *Ibidem*, p. 59.

Derrida, sin advertirnos sobre todas las implicaciones implícitas, que debieron alertar al propio Gustavo Bueno, cuya reacción no se hizo esperar⁵⁵.

¿Qué fue lo que alertó a Gustavo Bueno más allá y por debajo de su desabrida negación de la existencia del «cuerpo interno» que hará más tarde? ¿Acaso la nueva fenomenología no intentaba superar el anclaje idealista de la ortodoxia husserliana y recuperaba la dialéctica materialista tematizada por él mismo como *regressus/progressus*? ¿Qué resulta tan sospechoso en la nueva terminología arquitectónica que sustituye las nociones clásicas y extensivas de “campo” o “ámbito” por las de “registros” y “estratos”? Para concluir este *tercer flashback*, citaré al propio Richir que termina su exposición dedicada a propugnar una nueva antropología fenomenológica desde sus conceptos «Epojé fenomenológica hiperbólica y reducción arquitectónica» como paso previo al tránsito «de las metafísicas fenomenológicas a la antropología fenomenológica». No niega Richir el carácter operatorio de los sujetos que siempre están implicados en todos los procesos sean afectivos, intencionales o intelectuales: «Persiste pues, al fin y al cabo, el enigma de la singularidad del “sujeto”. Enigma que comunica con el de la singularidad de las culturas, lo cual nos conduce a hablar de *institución simbólica* tanto en el primero como en el segundo de los casos. Diremos, antes de explorar con detalle este punto que lo que, cada vez, configura dicha singularidad es la *Stiftung* de la humanidad (del sujeto, de la cultura) como *Stiftung* de las *configuraciones* (más o menos) *sistemáticas de la facticidad humana* y, a partir de ahí, *la elaboración simbólica de dichas configuraciones* en los propios términos ofrecidos por la *Stiftung* así sea en el campo de la filosofía, de los mitos, de la mitología, de las religiones monoteístas, de la psicología, etc. Todo esto parecería inabordable en términos de fenomenología, de no haberse dado, en filosofía, algunas elaboraciones simbólicas a cargo de Heidegger o de Levinas, pero también, en cierto sentido, a cargo de Merleau-Ponty o, hasta cierto

⁵⁵ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (2003) «Conferencia sobre Husserl: En el centenario de las Investigaciones Lógicas de Husserl», *Boletín n.º 2 de la Sociedad Asturiana de Filosofía*, Oviedo, pp. 10-17. La conferencia está firmada en Guadarrama a Junio de 2001. En la coda responde Ricardo a la objeción sobre la televisión como artefacto tecnológico que Husserl no pudo conocer. La objeción era puramente retórica, pero a mi me obligó a desviar toda la atención en el Congreso de Murcia de 2003.

punto, de Husserl. Elaboraciones simbólicas de estas configuraciones sistemáticas de la facticidad humana en los términos instituidos por la filosofía»⁵⁶.

¿No deberíamos considerar las configuraciones filosóficas del materialismo de Gustavo Bueno como paso previo al materialismo fenomenológico formulado por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, del mismo modo que Richir reconoce en las configuraciones sistemáticas de la *facticidad* humana de Heidegger, Levinas o Merleau Ponty ladrillos previos para su arquitectónica? ¿Acaso entonces las nuevas lecturas de Husserl no cumplen la misma función? En la conferencia de 2001 en Oviedo, Urbina parece estar anticipándose a esta interpretación cuando se despacha contra el aprovechamiento *oportunista* de los franceses (Sartre, Merleau-Ponty y Derrida) de la fenomenología. Imputa lo mismo a Heidegger, pero con él no tiene más remedio que realizar un ajuste de cuentas más fino a propósito, sobre todo, de la *intuición categorial*: «Heidegger retoma el análisis husserliano clásico. Yo veo este tintero. Pero lo que efectivamente está en mi conciencia son los datos hiléticos que responden a las perspectivas cambiantes. Pero el *ajuste* que significa la visión del objeto (los perfiles hiléticos no se ven) implica un *exceso* de la intención sobre lo intuido. Este exceso significa que hay una intuición de lo que no es sensible sino *categorial*. Heidegger *cree* que esa intuición categorial es un *análogo* de la intuición sensible y que tal analogía hace abordable lo categorial (el es) por vía directa y no como en Kant por deducción a partir de la tabla de juicios. Y confiesa paladinamente: Esa fue la aportación decisiva de Husserl y para mi un estímulo esencial. Según esta interpretación sesgada, el *tour de force* de Husserl consistió en que el ser, lo *inaparente*, aparezca dado en la categoría. Pero Husserl, cree él, no siguió ese camino. Quedó preso en la *objetividad* como modo metafísico de *ser presente a la conciencia, etc, etc,.. Y en lugar de conciencia hay Dasein*»⁵⁷. Puesto que la herencia de Heidegger contamina los desarrollos de la fenomenología no estandar, ¿no afectará también a la arquitectónica de Richir?

⁵⁶ Marc Richir (2017), «Metafísica y fenomenología. Prolegómenos a una antropología fenomenológica», Prólogo de *Antropología filosófica y filosofía social*, compilación de Verónica Medina Rendón, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, A.C. Universidad autónoma de México, p. 22.

⁵⁷ Urbina (2003) Conferencia sobre Husserl, *op. Cit.* p- 14. Cita el Seminario de Zähringen (1973) en la versión francesa de 1976.

Cuarto flashback: cuerpo interno, Ego trascendental y cierre filosófico

Tras su jubilación en su condición de catedrático emérito de la Universidad de Valladolid, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ha seguido cultivando sus aficiones filosóficas con gran energía logrando ese resultado espléndido que se llama “materialismo fenomenológico” y cuya primera expresión sistemática nos lo ha ofrecido en la ya citada *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* de 2014.

Como quiera que a la Sociedad Asturiana de Filosofía le cabe el honor de haber podido potenciar y recoger los frutos de ese esfuerzo intelectual, mi *cuarta analepsis* se refiere a las experiencias compartidas en este contexto, que arrancan en mi opinión del Congreso celebrado en Murcia en 2003 sobre *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al Pensamiento de Gustavo Bueno*. En otros escritos me he referido a la escisión que produjeron esos debates y a la evolución del pensamiento del propio Gustavo Bueno, interpretando su último giro como “el epiciclo del ego trascendental”⁵⁸. Pues bien, la conferencia inaugural de ese Congreso fue encomendada significativamente a Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, lo que implicaba lógicamente que para un observador externo todavía nuestro homenajeadado era visto como un “primado” del materialismo filosófico en la máxima cercanía al maestro Gustavo Bueno. En mi opinión este es el segundo episodio relevante que merece destacar en este *cuarto flashback*, que fue para mí una auténtica *Verwindung*. Si el primer episodio de esta cuarta analepsis (y en esto coincido con la apreciación de Álvarez Falcón) fue su recuperación de un Husserl no estandarizado en la citada conferencia ovetense de 2001, el paso del segundo episodio consistió en darle la vuelta al análisis de 1984 en el que aplicaba la teoría del cierre categorial a la constitución de la verdad científica según Husserl. En Murcia, por el contrario, R.S.O.Urbina ensaya aplicar *por primera vez* su teoría de los niveles estromatológicos al autor del materialismo filosófico para intentar sacar a flote o “desencadenar” al filósofo de las polémicas “naturalistas” (mundanas y barriobajeras) en las que estaba enredado polémicamente, sobre la izquierda, la eutanasia o la televisión...: «No es que Bueno

56

Nº 100
mayo-junio
2021

⁵⁸ A. Hidalgo (2017), «Epiciclos y excéntricas en la trayectoria filosófica de Gustavo Bueno», en *Abaco. Revista de cultura y ciencias sociales*, 2ª época, Vol 93, pp. 36-52 :Monográfico sobre *El materialismo filosófico*, que se abre con una iluminadora intervención de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, titulada «El cierre del materialismo filosófico» pp. 24-33.

pretenda implacablemente *reducir* al adversario a los términos de un sistema de ideas cerrado y muy potente. Es que generalmente, los análisis se mueven en diferente *nivel*. Unos son radicalmente filosóficos, mientras que otros suelen partir de presupuestos más bien científicos, articulados en lo que en fenomenología se conoce como “instalación natural” ... Bueno escandaliza, no por su vehemencia sino por su “incorrección”. Se necesitaría el *tiempo* pausado de los *ágonas* griegos para, en el mejor de los casos, reducir el *desnivel*»⁵⁹ No es sólo que ahora la confrontación dialéctica no se explica por las pretensiones de triturar y “reducir” al rival, sino por los *desniveles fenomenológicos* entre los estratos. Por ese desnivel su explica que lo que dicen Pitita Ridruejo, algunos políticos y profesionales que lo descalifican parece producirse en “otro mundo”.

Hay más. Al explicar la tesis de que “la racionalidad se da a la escala humana”, Urbina acude a la distinción del “otro” Husserl, es decir el *no* programático o estandar, (el que “ejercita” la fenomenología, pero no la representa), entre «*Innenleib, Aussenleib*, cuerpo interno, cuerpo externo» y no al simple *Körperleib*, como hasta entonces pensábamos muchos *seducidos* por el paralelismo psicofísico. La prueba de que esta sutil interpretación de identificar el *Innenleib* con la *subjetividad originaria*, que implica la *Estromatología*, pasó desapercibida, la prueba digo, es que los debates del congreso de Murcia se centraron en si la nueva distinción introducida para colocar en el *cuerpo interno* el nexo esencial con la *materia* era o no equivalente a la clásica distinción entre alma y cuerpo. Entrar en ese debate implicaba no haber entendido la tercera innovación que Urbina había introducido al resucitar el viejo término castellano de «*aparencia*» como sinónimo del fenómeno, es decir, de lo que se muestra en el plano fenoménico, y como distinto de las *apariencias* y de lo *apareciente* como reflejo engañoso de alguna esencia oculta o *hypokeímenon*: «La “*aparencia*” no es contenido sensible, ni es subjetiva, ni absoluta, pero es la *única posibilidad* que tenemos de inscribirnos en el mundo. Y no se ofrece a una conciencia descarnada, sino a un operador incorporado. La plenitud del conocer conduce al ser, la originariedad del aparecer remite a la *materia*»⁶⁰. Es decir, que el enigma de la singularidad del sujeto humano, del que habla-

⁵⁹ Ricardo S.O.de Urbina (2005) «Cuerpo y materia», en Patricio Peñalver, Francisco Giménes, Enrique Ujaldón(editores), *Filosofía y cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertaria/ Prodhufi S.A., Madrid, p.21 y ss.

⁶⁰ *Ibidem*. p. 24 «La materia, en tanto que mundo, aparece y, como tal, hace referencia a un polo subjetivo,

ba Richir, se resuelve fenomenológicamente ya no acudiendo al “programático” ego trascendental, sino a la distinción de *esos dos niveles de encarnación* que se produce en cada uno de nosotros, en cada *Dasein* (diría yo maliciosamente), entre un *cuerpo interno* (*Innenleib*, “yo puedo”, pasividad, pluralidad) que nos conecta cinestésicamente con la materia absolutamente inabarcable que, sin embargo, se “pliega” para hacer hueco a este cuerpo sensible, y un *cuerpo externo* (*Aussenleib*, “yo hago”, actividad, exceso, unidad operatoria racional) que nos permite operar en el mundo tanto técnica como moralmente. Se trata de una problemática abierta, en la que se inscribe -reconoce Urbina- «toda la especulación heideggeriana tardía en torno a la *Ereignis* versus la *Enteignis*», reconocimiento que solo se produce después de haber denunciado la trampa que Husserl se hace a sí mismo, al haber privilegiado el *cuerpo interno*, identificándolo con las propias *aparencias*, en tanto que *Abschattungen* o esquicios, que interpreta como “intenciones de sentido” originados hyléticamente por los propios objetos. La situación se entiende mejor gracias a la interpretación “docetista” de la fenomenología material o carnal de Michel Henry: «Dicho en resumen: la riqueza fenoménica del cuerpo interno, su ebullición reflexionante, quedaría en precario, hasta hacerla indistinguible de los propios fenómenos (posición de M. Henry) sin las efectivas operaciones del cuerpo externo, el mismo *apareciente* en las propias operaciones, pero capaz de consolidar por institucionalización los resultados conseguidos»⁶¹.

Merece la pena que nos detengamos en una exégesis minuciosa de esta página 31 del artículo «cuerpo y materia» porque ahí está la clave de por qué se confunde el

que no es ninguna interioridad independiente sino que forma parte del complejo fenoménico, que... no es subjetivo, dando lugar a una paradoja insoportable que solo podrá plantearse en el terreno del cuerpo interno y sus síntesis pasivas» p. 25.

⁶¹ *Ibidem*, p. 31. Las alusiones a Heidegger que habían desaparecido prácticamente, mientras R.S.O de Urbina se atiene a la interpretación programática de Husserl, reaparecen con fuerza en sus escritos debido, sobre todo, a la importancia que tiene para los autores de la fenomenología no estandar, más allá de la influencia sobre Sartre y Merleau-Ponty. Critica, sobre todo, su pretensión de hacer de la fenomenología una ontología a partir del desajuste de la percepción: «El prejuicio que falsea la postura de Husserl se ha convertido además en un lugar común de la fenomenología: que los fenómenos están dados. Es uno de esos tópicos que blindan las doctrinas para hacerlas fácilmente transmisibles. Falso. Los fenómenos pueden estar dados. Está dado lo que *aparece* y se consolida institucionalmente. Pero en el plano de las *aparencias* no hay nada dado. De ahí su reserva de crítica radical... En el límite, en quinesias del cuerpo interno, no hay ni siquiera sedimentación de sentido: *habitus*. Es el estrato de unas operaciones primigenias que Husserl estudió tardíamente y reconoció como *síntesis pasivas*».

«cuerpo interno» con el «alma» y el «cuerpo externo» con el cuerpo, en tanto, que carne o conglomerado físico de huesos, órganos, tendones y músculos. Presos como estamos del hilemorfismo aristotélico, que Heidegger ha criticado como vimos, en la formación filosófica tradicional de la que es muy difícil prescindir en ambientes católicos, el «alma espiritual» no se ve tanto como una «forma» o estado del cuerpo o «principio de vida en aquel ser en el que está», cuanto como una «forma separada» y, por tanto, «inmortal». Hace falta, no sólo regresar al «organicismo aristotélico» antes de su contaminación por el espiritualismo cristiano, sino más atrás aún, hasta la idea misma del βίος en griego. Sin embargo, R.S.O. de Urbina, en lugar de acudir al βίος, que remite etimológicamente a la capacidad operatoria institucionalizada que atribuye al «cuerpo externo» en la medida en que su acepción primera y principal alude a los “medios económicos de vida” y biológicamente a la pertenencia a una clase, familia, ciudad, etc. acude al termino griego *Sarka*, que significa carne (pulpa) y usan San Juan y San Pablo en conexión con el verbo γίγνομαι (καὶ ἐγένετο λόγος) y que Merleau-Ponty resucitó para traducir el *Leib* de Husserl. ¿Por qué acudir a esta etimología? Creo que la sagacidad de Urbina consiste en vincular su tesis desde el principio al propio materialismo filosófico. ¿Acaso no ha defendido el propio Gustavo Bueno paladinamente que el dogma de la encarnación es la mejor demostración del carácter “materialista” del cristianismo? Se entiende así perfectamente que para explicar la idea de «cuerpo interno» Urbina tenga que resucitar las discusiones teológicas en torno a la encarnación, en particular, la oposición entre “nestorianismo” y “docetismo”: «Si solo se encarna la persona humana –dice al principio de la página– y no hay *Theotókos*, el Logos no se incorpora y no hay cuerpo interno». Con su estilo telegráfico Urbina nos está diciendo que, como en el caso de la «encarnación de Dios», no hay solo el nacimiento biológico de una persona humana (Jesús de Nazareth) que lo convierte en un ser vivo, perteneciente a una familia y ejerce la carpintería, sino también y simultáneamente «incorporación del Logos», es decir, que el «Logos se hizo carne». Es cierto que ya Heráclito daba el nombre de vida a lo que se opone a la muerte en tanto que conjunto de experiencias interiores, que marcan el período de una biografía: «τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος» (frag. 66), que libremente traducido significa que el arco es vida mientras está en tensión, pero su obra es la muerte. Pues bien, lo que dice Urbina en esta densa página es que «la raíz de la circularidad no taulológica, ni siquiera sólo lógica (formal-

mente lógica)» se encuentra en esta vinculación íntima entre el «cuerpo interno», que nos vincula a la carne del mundo (Merleau-Ponty), o a MT (Materia ontológico general de infinita riqueza según Bueno), y el «cuerpo externo», que permite a cada cual operar técnicamente en el mundo. Urbina lo ve tan claro que escribe la siguiente frase aludiendo al problema del Arte: «Transponiendo la clave, podríamos decir que, sin técnica no hay intérprete, aunque sólo con técnica no hay arte. Es puro sentido común».

Todavía en esta página hay un guiño más al materialismo filosófico cuando R.S.O de Urbina señala que la «conexión» entre estos *dos niveles de encarnación (sic)* entre «cuerpo interno» y «cuerpo externo» se atiene al esquema de los «conceptos conjugados». Propone Urbina en efecto coordinar este par de conceptos conjugados con «el par kantiano reflexionante-determinante», por un lado, y con la descripción de Mar Richir, quien adjudica «al registro externo las funciones de apercepción perceptiva, conciencia de imagen y formaciones eidéticas, y al registro interno las de fantasía, “reminiscencia”, *Sinnbildung* del lenguaje, y apercepción del otro como *Null-punkt*, como otro aquí absoluto»⁶². Dada la alusión anterior a la dialéctica heideggeriana entre la *Ereignis*, que suele traducirse como «acontecimiento apropiante» para indicar la centralidad de lo que se encarna como propio *hacia dentro* y la *Enteignis*, que alude al proceso contrario *hacia afuera*, de «expropiación», quizá resulte interesante (prescindiendo naturalmente de las perspectivas que distorsionan la discusión) tratar de entender la propuesta gnoseológica de Urbina sobre el trasfondo de las diferencias entre la reducción fenomenológica de Husserl y fenomenología hermenéutica de Heidegger, que se funda más en los estados de ánimo (*Stimmungen*) y en las disposiciones afectivas (*Befindlichkeit*) que en las estructuras eidéticas, usando para ello como técnica arbitral sus respectivas visiones sobre la filosofía trascendental de Kant. Me anima a hacerlo así el hecho de saber que en el proceso de formulación de su propia arquitectónica, el pensamiento de Richir, además de sufrir las influencias de Fichte, Kant y el idealismo alemán, antes de apreciar en toda su profundidad la importancia de las *síntesis pasivas* de Husserl para el análisis de la *phantasia*, la temporalidad y la afectividad, tuvo que distanciarse de los análisis heideggerianos sobre estos mismos fenómenos arrancando

⁶² *Ibidem*, p. 32.

de la influencia que sobre su antropología ejercía *Ser y Tiempo*. Así lo leemos en Pablo Posada Varela y en Sacha Carlson⁶³.

En particular, Sacha Carlson explica que Richir utiliza el término *Faktizität* en un sentido cuasi-heideggeriano y analiza la sutileza del vínculo entre ambos del siguiente modo: «Me permito recordar que si Richir rechaza la interpretación clásica, pero reductora, de Descartes por Heidegger (y en menor medida, por Husserl) no duda en interpretar a Descartes a partir de Heidegger: así apoyándose en el texto de Descartes, lo que se insinúa a sobrehaz del *cogito*, lejos de ser concebido como la apercepción cierta del contenido de mis pensamientos, procede más bien de la certeza *del hecho de que existo ego sum, ego existo*, escribe Descartes-, Richir asimila de antemano el *cogito* cartesiano a la facticidad del *Dasein* en Heidegger: en ambos casos, lo apercebido es cada vez un *hecho (factum) que, sin reducirse a un hecho empírico bruto, hace, con todo, sentido*»⁶⁴. No se trata sólo de la *Faktizität*. La dependencia crítica de *Ser y Tiempo* se produce, sobre todo, porque la propia arquitectónica de Richir depende críticamente de los análisis heideggerianos en tres puntos básicos: la lengua, el análisis de la *Stimmung* y el nexa que establece entre afecto, su noción original de la temporalización/espacialización y el lenguaje en tanto remite a los fenómenos que se producen “fuera del lenguaje”⁶⁵. Ahora bien, en la arquitectónica de Richir se mezclan las dimensiones ontológicas y gnoseológicas, fingiendo una neutralidad descriptiva, mientras la distinción de Urbina entre *cuerpo interno (Innenleib)* y *cuerpo externo (Aussenleib)* pretende mantenerse en un plano estrictamente gnoseológico todavía. Desde una perspectiva gnoseológica, sin embargo, la propuesta descriptiva de Richir sigue apareciéndose a

⁶³ Pablo Posada Varela (2016) «Fenómeno, *Phantasia*, Afectividad. La refundición en la fenomenología en Marc Richir», *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, Año 1, núm.1, pp. 91-114.

⁶⁴ Carlson, Sacha (2012), «Reducción fenomenológica y “reducción espinosista”. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry», *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº 47, noviembre de 20º2, p. 93 y ss. (Traducción de Pablo Posada).

⁶⁵ Carlson, Sacha (2016) «Fenómeno, Lenguaje y Afectividad (Richir, Heidegger)», *Revista de pensamiento político*, nº 7, Julio pp. 185-217, donde leemos: «La afección en su pasividad misma, y que se sostiene desde su temporalización por el pasado, *paraliza* pues la temporalización en lenguaje. O dicho de otro modo más preciso, la afección es lo que *retiene* la elaboración del sentido. Se trata, efectivamente, de un primer índice para sentar la hipótesis de Richir según la cual, la afectividad sería el rastro, en el lenguaje, y por ende en una conciencia, de una dimensión fuera de lenguaje e inconsciente, y a la cual el lenguaje ya siempre está irremediamente “enganchado”», p. 202.

Ricardo S.O. de Urbina como un conjunto *no unificado* de registros arquitectónicos, de *Stiftungen*, enlazadas múltiplemente por relaciones *de fundación*, cuyas *trasposiciones* no encajan todavía, mientras el sujeto gnoseológico, a su vez, aparece fracturado en dos cuerpos (interno y externo), pero entrelazados engañosamente en *symploké*, que aparece como un mero «horizonte fenoménico de regresión». Hay que volver a Husserl y seguir picando piedra: «La frontera fenoménica divide como una cortadura lo dado y lo no dado. Lo dado es lo organizado por la técnica y el lenguaje, sedimentado y habitualizado para la deriva ideológica. Resta lo que hay, pero que no está dado, y como tal, se resiste a ser articulado eidéticamente, a no ser en la forma merleau-pontyana de unas *Wesen*, puramente verbales, no sustantivas, calificadas poéticamente de salvajes. La eidética no tiene ningún privilegio que la haga derivar del ser. Es un registro más de estructura transversal... Las dimensiones activa y pasiva, codeterminación y pluralidad en terminología de Bueno, determinabilidad y cuantitabilidad en la de Richir parecen extrapolaciones desde la actividad técnica. La materia: simplemente una inmensa pulsación, contracción-exoansión. Tal vez ni eso pudiera decirse. Pero esa materia trascendental sí tiene una inmensa función crítica que nosotros acogemos en nuestra regresión a los fenómenos. Crítica del monismo, crítica del formalismo y crítica de analogismo de los privilegios. Lo marca la *epokhé* en el límite de lo dado, como garantía de que las operaciones del sujeto incorporado sean verdaderamente originarias y se atengan a las realidades concretas frente a la contaminación ideológica»⁶⁶. Este esfuerzo por conectar el materialismo fenomenológico con el materialismo filosófico a través de estos tres puentes, que en 2003 se estaba abriendo camino, fracasó estrepitosamente en una serie de engañosas *symplokesthai* afectivas, que subrepticamente venían a darle la razón a Heidegger. ¡A seguir picando piedra! Porque si la eidética es un registro más, ¿qué pasa con la estética? ¿Hay que abandonar definitivamente la propuesta de la «intuición categorial»? ¿Cómo recuperar *lo hylético* no desde la mera recepción pasiva de datos sensibles, sino «en el sentido de lo que es sentido, “*gefühl*”, en la “sensibilidad”, y de acuerdo con una modalidad que no procede ni del *Zuhandensein*, ni del *Vorhandensein*?»⁶⁷, es decir, ni de los utensilios técnicamente al uso, ni tampoco desde la

62

Nº 100
mayo-junio
2021

⁶⁶ «Cuerpo y materia», art. cit. pp. 33-4.

⁶⁷ Marc Richir (1992), «Phénoménologie et psychiatrie: d'une division interne à la Stimmung», *Études*

indiferencia respecto a su uso. O dicho en términos de Sacha Carlson: «¿Cómo puede el *Dasein* salir del “macizo del pasado (trascendental)”, con vistas a la temporalización por y del instante que hace o forma sentido y forja historia?»⁶⁸

Respecto a la «intuición categorial» recordemos las afinidades que guarda en Heidegger con la comprensión ante-predicativa de lo pre-teórico de Lask, con la *haecceitas* de Escoto y la *simplex apprehensio* escolástica. Sobre ese trasfondo se levantan las referencias a la *Sexta investigación* de Husserl que se discuten en las lecciones de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*.⁶⁹ Distingue Husserl en la *Sexta Investigación* dos tipos de objetos los reales (perceptivos) y los ideales (categoriales). La cuestión es saber qué clase experiencia puede aducirse para justificar la validez y la existencia de las formas categoriales si no hay ningún correlato evidente que lo satisfaga. Husserl aduce que la fenomenología amplía el estrecho concepto de experiencia que manejan los empiristas, porque es capaz de clarificar la evidencia que soportan no sólo los elementos sincategoremáticos que articulan los juicios verdaderos (por ejemplo, en la proposición «el libro que está encima de la mesa es verde», las palabras «el», «que», «está», «encima»,... además de «si.. entonces», «porque», etc), sino también la que acompaña a los objetos abstractos y universales como «verdad», «número π », «raíz cuadrada», o « $2+2=4$ »). Para Husserl los actos en que se nos transmiten verdades matemáticas gozan de la misma «evidencia» (en tanto que cumplimiento o plenificación (*Erfüllung*) del acto intencional) que los que nos proporcionan los actos sensoriales que nos dan percepciones en las que los objetos se nos dan «de cuerpo presente» (*leifhaftig*), por más que la «verdad intuitiva» de los últimos (*Anschauungswahrheit*) sea más originaria y fundante que la «verdad proposicional» (*Satzwahrheit*) de los primeros. Heidegger suscribe esta nueva forma husserliana de ampliar la intuición de las categorías. Y así podemos leer en las citadas lecciones: « “Ser”, “y”, “es”, “esto”,

phénoménologiques, nº 15, p. 97. También para Richir el cuerpo está encarnado, pero ¿cómo no va a ser operatorio?

⁶⁸ Carlson (2016) *arti cit.* p. 202.

⁶⁹ Heidegger, M. (1925) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (lecciones de Marburgo del verano de 1925) en *Gesamtausgabe Vol 20* (editado por P. Jaeger) Vittorio Klostermann, Franckfort de Meno, 1988 (Traducción de Jaime de Aspinza, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006).

“uno”, “entonces” no están formados a la medida de la conciencia, sino que son correlatos de determinados actos (...) Por el camino de la comprensión de aquello que está presente en la intuición categorial puede aprenderse a ver que la objetividad de un ente no se agota en lo que se determina como realidad (entendida aquí en el sentido estricto como el objeto de una percepción sensible); también se aprende a ver que, en sentido amplio, la objetividad u objetualidad es mucho más rica que la realidad de un cosa, más aún que la realidad de una cosa en su estructura solo se comprende desde la plena objetividad del ente simplemente percibido (...) Los actos categoriales constituyen una nueva objetividad. “Construir” no significa producir (...) sino dejar ver el ente en su objetividad»⁷⁰.

Es decir, tomándole por la palabra, Heidegger se esfuerza por demostrar cómo la ampliación de carácter de objeto a los actos que constituyen la intuición categorial, desbordan toda subjetividad, de modo que nos reconducen a una *esfera originaria de sentido* que no depende ya del esquema sujeto/objeto, sino de la propia presentación del ser como fenómeno. En términos estromatológicos Heidegger apunta a la presencia del *eje hylético* intermediario que escinde, por un lado, las operaciones del sujeto (el eje subjetivo) de los contenidos objetuales (el eje sintético), mientras, por otro, se presenta caleidoscópicamente como fenómeno. ¿Qué *oculta* esa centralidad del fenómeno, sino el ser que trasparece en todo ente? Lo que seduce a Heidegger de la “intuición categorial” es su dimensión ontológica, la posibilidad de concebir el “ser” como un fenómeno de la experiencia vivida, y no tanto su valor epistemológico en tanto que mera ampliación de lo dado empíricamente ateniéndose a los estrictos cánones lógicos de la metodología científica que producen síntesis eidéticas, como pretende Husserl.

Como resume certeramente Adrián Escudero, desde su perspectiva evolucionista: «En definitiva, nos hallamos ante un pensar desde Husserl contra Husserl en nombre de un inicio radical y de un retorno a las cosas mismas. Aplicar radicalmente el lema husserliano exige una crítica interna de la fenomenología de la *conciencia pura* para salvaguardar la prioridad del ser. La emergente ontología de la vida fáctica perfora las estructuras lógicas de la fenomenología a la par que la autodonación del ser acaba imponiéndose sobre la productividad reflexiva de la conciencia. Con ello pasa de la ló-

⁷⁰ *Ibidem*, op. cit. pp. 79-89-97.

gica husserliana de la subjetividad trascendental a la ontología fundamental de “estar-en-el-mundo” del *Dasein*»⁷¹ La interpretación heideggeriana de la intuición categorial, así pues, como momento constitutivo de la aprehensión del ente en sí mismo como fenómeno pone al descubierto la filiación diltheyana de su orientación filosófica apenas disimulada por su crítica a la filosofía de las cosmovisiones. Entre Husserl y Dilthey, la dialéctica de la negación conjunta que muchas veces practica (y que yo mismo he aceptado en mi crítica desde el materialismo filosófico sobre la base del curso introductorio de 1929), se rinde ahora claramente a la esfera práctica del mundo histórico y cultural, en el que se hunde el teoreticismo abstracto del *ego trascendental* de Husserl sin remedio como *Ser y tiempo* descubre, al mostrar el carácter abierto (*Erschlossenheit*) del *Dasein*. Pero ¿abierto a qué? ¿Sólo al Ser, a la historicidad, o, más bien a la temporalidad? ¿Cómo se vincula el tiempo con la intuición categorial?

Volvamos un poco atrás para abrir pista hacia ese territorio de la temporalidad en la que Husserl y Heidegger vuelven a ser protagonistas de una extraña historia simbiótica. Y es que también Husserl en su confrontación con Kant, pretende haber tenido acceso al estrato originario del «mundo primordial», como los denomina en las *Meditaciones cartesianas*⁷². No voy a repetir aquí lo que digo en mis artículos polémicos sobre el *Ego trascendental* en 2008, en los que analizo el importante artículo de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina sobre «Kant y Husserl»⁷³, pero si voy a recitar la crítica que le hace Husserl a Kant en los *Análisis de las síntesis pasivas*: «En la medida en la que Kant no estaba en situación de reconocer la esencia de la producción pasiva como constitución intencional y no podía todavía (*noch nicht*) percibir la tarea específica consistente en hacer comprensible, de manera sistemática,—dice Husserl— las necesidades de

⁷¹ Jesús Adrian Escudero (2010) *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Edición digital, Trivillus) pp.1403.

⁷² Husserl, Edmund (2005) *Meditaciones cartesianas*, (traducción de José Gaos y revisión de Miguel García-Baró), FCE, México:, p. 198.

⁷³ Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2004), «Kant y Husserl», *El Basilisco*, nº 34, pp. 3-12. Y mi artículo polémico, Hidalgo Tuñón, A. (2008) «“Egos trascendentales” y “caballos de Troya” Primera Parte. Apunte sobre lo “trascendental” en el materialismo», *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº 20, pp. 225-239 y «“Egos trascendentales” y “caballos de Troya” Segunda Parte. Apunte sobre lo “humano” en el materialismo», *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº 21, pp.

esencia de la constitución de todas las objetividades y el curso de su elaboración por niveles, le falla también el problema de la evidencia».

Contra esta crítica, Ricardo Sánchez arguye que Husserl se queda corto en una doble dirección, en la gnoseológica de la estructura de las ciencias, pero también en la dirección fenomenológica de las experiencias originarias, que es lo que aquí me interesa: «Roto el privilegio del *eidos*, debería haber accedido fácilmente a la estructuración del *logos material* y a la índole estructural, no eidética, de los mecanismos de cierre como registros no eidéticos. Y no lo hizo. Seguramente por el privilegio que otorgó a la percepción y por la persistencia de su *concepción del tiempo heredada de Kant*. Desde el privilegio del objeto perceptivo y del mundo de la vida, los cierres científicos aparecen descalificados como idealizaciones. Pero se confunde por el injustificado privilegio otorgado, también esta vez, a uno sólo de los registros, el de la percepción. Con lo que no dio con un principio claramente materialista: la imposibilidad de totalizar registros inconmensurables, pese a haber denunciado la totalización ilegítima del *eidos*. Pero si hay privilegio, hay totalización»⁷⁴. El asunto importa, porque el concepto de tiempo que toma de la “estética trascendental” de Kant es la vía de acceso a la intuición estética que el mundo del arte parecía proporcionarle hacia lo que llama el *mundo primordial*. Ahora bien, si es verdad que en la experiencia estética suspendemos el ser del mundo, y, por ello mismo, la intuición categorial, ¿qué estatuto cabe otorgar al tiempo, si tampoco es una *forma a priori* de la sensibilidad interna? ¿Queda suspendido también el *tiempo objetivo*?

Dicho en *román paladino*, si la obra de arte rompe la continuidad del tiempo objetivo, aunque sólo sea de manera momentánea o pasajera, ¿qué entidad cabe conceder al tiempo inmanente? ¿Acaso los calificativos de “momentáneo” o “pasajero” no presuponen la temporalidad medible que se dice suspendida? La cerrada defensa del Husserl no estandarizado y no idealista que proponen Marc Richir y Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, ¿no tropiezan con los callejones sin salida con que la propia fenomenología se encontró en su tratamiento del tiempo? En la experiencia estética ¿no nos encontramos también con algo parecido a la negación de la irreversibilidad del tiempo, que tan bizarra nos parece en Heidegger? ¿Logra Husserl salvar los muebles limitándose a distinguir el *tiempo objetivo* del *tiempo inmanente* adscrito a la conciencia por vía agus-

⁷⁴ Ricardo Sánchez (2004), *art. cit.* p. 10.

tiniana? ¿Es el tiempo una *distensio animi*, obtenida por una mera modificación atencional de la conciencia, pues ahora lo atendido en la mirada estética es el obrar mismo de la obra y el mundo objetivo co-atendido pasivamente en el horizonte intencional?

Pero la aprehensión estética de una obra se ejerce en continuidad con los movimientos del cuerpo y la constitución del espacio percibido, de modo que el tiempo objetivo que sacamos por la puerta vuelve a colársenos por la ventana de las sensaciones kinestésicas. Si la aprehensión de obras de arte se nos da a nivel corpóreo ¿cómo se produce el rompimiento con la cotidianidad del mundo dado en actitud natural? ¿Logra Husserl fundar una nueva concepción del tiempo a través de la exploración de las protecciones y retenciones que analiza fenomenológicamente? ¿O acaso la textura del tiempo es ontológica, por más que sus manifestaciones sean ópticas, como sugiere Heidegger? ¿Y si la encarnación requiriese como “condición” la *historicidad* de todo tiempo?

Creo que para completar esta *cuarta analepsis* necesito analizar todavía otros tres momentos que suceden al Congreso de Murcia, que voy a mencionar telegráficamente. Está en primer lugar el evento de la publicación en *Eikasía* del resonante artículo «¿Para qué el Ego Trascendental?»⁷⁵, en 2008, en el que R.S.O. de Urbina a sus 78 años, al someter las problemáticas de la realidad, la temporalidad y la subjetividad al escrutinio que la construcción de su matriz fenomenológica hace posible, no le queda otro remedio que denunciar las trampas filosóficas que subyacen al simulacro ontológico del *Ego Trascendental*. El cuarto momento de esta *cuarta analepsis* es más difuso, pues cubre todas las visitas “fenomenológicas”, en las que Urbina viene a Oviedo invitado por la SAF y la Universidad a exponer periódicamente sus avances, proceso que hallan su punto culminante en el *Curso de Extensión universitaria* que tuve el honor de organizar sobre «La fenomenología arquitectónica de Marc Richir», que se celebró entre el 5 y el 15 de octubre de 2010, y en el que Ricardo expuso los lineamientos fundamentales de su *Estromatología* e hizo la presentación de una conferencia pública sobre «La contingencia del déspota» del propio Richir⁷⁶. Finalmente, el quinto y último episodio de

⁷⁵ R.S.O.de Urbina (2008) «¿Para qué el Ego trascendental?» *Eikasía. Revista de Filosofía*, año III, núm 18 (mayo) pp. 1-17. <http://www.revistadefilosofia.com>

⁷⁶ La conferencia resumida fue traducida por Silverio Sánchez Corredera para *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº 40, 2011, en el que aparecieron muchas de las contribuciones al curso. Más tarde aparecerá el libro Marc Richir (2013) *La Contingencia del Déspota*, publicado por la editorial Brumaria, Madrid, traducido

este *cuarto flashback* es ni más ni menos que la publicación en Brumaria/Eikasía de esa obra fundamental, que hemos utilizado con frecuencia en páginas anteriores, a saber, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*⁷⁷.

El Congreso de Murcia no resolvió las dudas planteadas por Urbina sobre las relaciones entre cuerpo y materia. Bajo la inteligente y conciliadora dirección del derridiano Patricio Peñalver que lo había diseñado, la cuestión del sujeto español como distinto del sujeto cartesiano, tal como lo planteó “retadoramente” Fernando Pérez Herranz en su ponencia sobre «el sujeto diamérico: tentación epicúrea y afirmación estoica»⁷⁸ cobró un protagonismo inusitado. La tesis de Pérez-Herranz de que «el decreto de expulsión de los judíos» implica un sometimiento a la Europa individualista señoreada por el *cogito* cartesiano y una renuncia a seguir desarrollando el *ius communicationis* del P. Vitoria e impide entender el complejo significado del Barroco español, dejaba más preguntas en el aire, que también quedaron sin resolver: «¿por qué una filosofía que ha reivindicado la tradición hispana del “cuerpo”, de la “racionalidad corpórea”, del sujeto gnoseológico recortado a escala “quirúrgica” de las operaciones de “unir” y “separar”,

por Pablo Posada Varela, autor de una extensa presentación de la fenomenología arquitectónica de Richir *ad hoc*. El libro fue presentado en Madrid por el propio Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. El texto de la presentación está publicado en *Eikasía. Revista de Filosofía*, núm. 55, Marzo de 2014, pp 9-22.

⁷⁷ La anterior presentación sirvió también como anuncio de R.S.O de Urbina (2014) *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Brumaria, Eikasía, Madrid, 472 pp. Al aplicar su propia matriz fenomenológica a las teorías políticas de Richir nos revela Urbina su interesante ubicación política de la comunidad de singulares que constituyen el nivel originario. «Antes de seguir con una caracterización más detallada de estas cuatro figuras del poder, conviene observar que, en un análisis político llevado a cabo dentro de una filosofía tradicional o eidética, difícilmente se dará la situación *del poder suspendido* propia de la comunidad estrictamente humana, una *comunidad de singulares en interfacticidad*, descubierta por Husserl al término de su reducción fenomenológica en su combate contra el naturalismo. Es una situación de poder en un nivel difícilmente analizable porque no tiene contextura eidética, no hay en él síntesis de identidad. Pero, sin él, no habrá vínculo humano, humanidad, sentido humano, sino sólo una sociedad de animales perfeccionados, con toda seguridad, psicóticos.» *Eikasía*, nº 55, p. 14.

⁷⁸ F. M. Pérez Herranz (2005), «El sujeto diamérico: tentación epicúrea y afirmación estoica» en Patricio Peñalver, Francisco Giménez, Enrique Ujaldón (editores), *Filosofía y cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*, Ediciones Libertaria/Prodhufi S.A., Madrid, pp. 67-89 El final retador todavía se conserva en la última redacción el párrafo final: «yo no puedo estar de acuerdo con el materialismo histórico de Bueno porque no puedo continuar los *progressus*, que me exigen los *regressus* previos de su propio planteamiento» (p. 87) Y es muy cierto que Bueno abandona el sujeto diamérico que atribuye a los Comuneros de Castilla cuando abraza la causa del Imperio. En su trabajo posterior sobre *Lindos y Tornadizos*, Pérez-Herranz continuará este *regressus* hasta Alfonso X y recuperar el sujeto solidario español que acoge a las tres religiones bajo el mismo paraguas.

ha de ser disuelta en la tradición político-moral de los conjuntos estatales?... ¿O acaso no ha sido una constante en la filosofía de Bueno el intento de conjugar lo ético-corpóreo con lo moral-histórico, lo epicúreo y lo estoico?... ¿Por qué Bueno se aleja de esa conjugación ético-moral, a favor de lo político-moral?»⁷⁹. Pero la tarea de R.S.O. de Urbina todavía se complicó más, pues durante las comidas tuvo que atender a un aguerrido Agustín Serrano de Haro, que hizo «una cierta defensa de la monadología frente a Bueno», breve pero sagaz, en nombre, no de Leibniz, sino del Husserl, no ya de las *Meditaciones Cartesianas*, traducidas por García-Baró, que podría justificar su reducción al segundo género de materialidad, sino al nuevo Husserl que interpreta la propuesta de la monadología trascendental como una «mereología» (por utilizar la terminología de Pablo Posada Varela en línea con Richir) y cuya tesis es que «la universalidad de la monadología fenomenológica reposa sobre la primacía exclusiva de la idea de fenómeno», lo que en términos buenistas significa «que la universalidad del fenómeno pertenece a la dimensión de la ontología general y no a la de la especial. En la tensión original que la reducción fenomenológica permite captar, el fenómeno no es, en efecto, una realidad psíquica, “segundogenérica”, pues de su *concreción* (o *concretud*, como dice Pablo Posada) participa inexcusablemente el término mismo que viene a aparecer, el correlato noemático y no sólo la vivencia noética»⁸⁰. Me parece que más que un reto para Bueno y su materialismo filosófico, la monadología trascendental, sin nómeno, pero fenomenológica, se dibuja como un reto para el futuro materialismo fenomenológico de Urbina.

¿Cómo salir de este atolladero? ¿Es incompatible la fenomenología y el materialismo? ¿Está condenada la fenomenología a ser idealista o espiritualista? Yo sostengo que para despejar el territorio del materialismo fenomenológico, que necesita mantener el desnivel entre los distintos estratos gnoseológicos y al mismo tiempo garanti-

⁷⁹ *Ibidem* p. 84 «Las juras eran tan fuertes», que el *viejo león* prefirió retirarse, encomendando su defensa a los *jóvenes turcos*, ansiosos de gloria, que creyeron zanjar la polémica con los consabidos anatemas de “idealismo”, “espiritualismo”, etc. lo que provocó una escisión generacional. Yo mismo acompañé a mi amigo Fernando tras la sesión de su conferencia y recuerdo que también lo hizo Ricardo, Pelayo, Mariano y otros muchos, que empezaron a sentir “cinestésicamente” cuerpo interno, no alma.

⁸⁰ Agustín Serrano de Haro (2005) «Una cierta defensa de la monadología frente a Bueno» en Patricio Peñalver y otros, *Filosofía y cuerpo. op. cit.* p. 95. El texto apunta a una discontinuidad o hiato entre el plano de las identidades y aquel en el que se generan.

zar las operaciones, pero separando la *eidética*, que obliga a mantener las identidades sintéticas, de la *intencionalidad*, que sólo requiere “esquematismos”, R.S.O. de Urbina estaba obligado a proceder a la voladura del ego trascendental como un *simulacro ontológico* que estorbaba, no sólo para acceder a los fenómenos *qua fenómenos* como quieren Husserl, Richir y Sánchez de Haro, sino, más allá, para entender cómo conocemos, i.e., las capacidades operatorias del sujeto escindido en “cuerpo interno” y “cuerpo externo”. Claro que para ello es preciso primero definir claramente *qué es y qué no es* una filosofía materialista. Un observador sereno, que asistió al Congreso de Murcia y había realizado intervenciones mediadoras en él, Silverio Sánchez Corredera hace esta interpretación: «La fenomenología materialista de Urbina asume que el edificio conceptual del materialismo filosófico de Bueno es válido, pero sus investigaciones le llevan a ampliar la densidad de la materia aquí considerada. Se distancia también de Deleuze, sin dejar de ser muy deleuziano, y reordena las aportaciones de Husserl y de Merleau-Ponty, advirtiendo algunos callejones sin salida. Va codo con codo con Richir, pero éste sin la influencia de Bueno»⁸¹. Cómo el artículo periodístico trata de divulgar en qué consiste la polémica del Ego trascendental a la altura del siglo XXI, recurro a esta primera simplificación antes de citar al propio Urbina: «Frente a Deleuze, cuyo concepto de subjetividad se defiende como puro «simulacro de ser» sólo salvado por la donación de sentido que pueda llegar a promover, Sánchez Ortiz de Urbina mantiene al sujeto operatorio integrado en una subjetividad arquitectónica que no se disuelve en los simulacros pero que tampoco viene a coincidir con la postura de Bueno. Urbina afirma que hay una densidad mayor de la materia, por explorar (el objeto de la fenomenología), que él llama «cuerpo interno», que no se reduce 1) a las cosas dadas que aparecen (materia física), ni 2) a la actividad de los sujetos (materia psíquica) ni 3) a las identidades sintéticas de las ciencias o de sus correlatos filosóficos (materia eidética), planos en los que operaría Bueno, sino que ha de extenderse correlativamente: a 1U) la «aparencia» de lo no dado (la «aparencia» es el modo de aparición inconsciente en el cuerpo interno), a 2U) las *síntesis pasivas* (más acá del cuerpo operatorio directamente activo) y 3U) la esquemática (que amplía la eidética) en la que la subjetividad y la

⁸¹ Silverio Sánchez C (2009) «Ortiz de Urbina: Vida y obra: El problema del “ego trascendental”»; *La Nueva España*, Suplemento de Cultura, de 3 de mayo de 2009.

materia se anudan». Valga la simplificación y las reservas sobre la necesidad de atestaciones futuras, pero ¿justifica esta ampliación la eliminación del Ego trascendental?

Según Silverio Sánchez habría tres enfoques fuertes de entender el *Ego Trascendental* desde una filosofía materialista: (1) el de Bueno para quien «el Ego trascendental se presenta bajo dos caras. Una es la de constituyente. “El ego trascendental...es la misma práctica o ejercicio... en la cual el Mundo se constituye como objeto”. La otra cara es la de la *epojé*, la crítica, la trituración. “...un Ego (E) definido precisamente como el proceso o ejercicio mismo de la regresión (ejercicio que comporta la práctica social misma de la abstracción de las “cosas del mundo...”) “». (2) el enfoque del anti-platónico Deleuze, para quien «no hay Ego, ni trascendentalidad, sino puro plano de inmanencia con pluralidades que difieren, y a la vez se repiten, entre sí y respecto de sí mismas. El sujeto concreto, siempre un precipitado plural y dinámico, puede moverse en la *producción* de algún sentido en aquel intersticio donde la apropiación sistemática del sentido por el Poder no haya llegado»⁸². Hace bien Silverio Sánchez Corredera en introducir a Deleuze en la polémica, porque quien no haya leído con atención *Diferencia y Repetición* y *Lógica del sentido*, no podrá percatarse de que el materialismo fenomenológico de Urbina puede desalojar las perspectivas metafísica y positivista gracias a que toda filosofía materialista supone un “*descentramiento*” de la realidad, de modo que a partir del mundo adspectable, no llegamos a un *más allá nouménico*, sino a la materia en tanto que

⁸² Recito este resumen periodístico de la posición de Deleuze a partir del *art.cit.* (2009) de Silverio Sánchez, porque se hace después de los intensos debates que tuvieron lugar en Gijón, del 6 al 8 de diciembre con motivo del Congreso de la SAF, titulado: «¿Es la realidad virtual real?», cuyas Actas están recogidas en *Eikasía. Revista de Filosofía*, año IV, núm 24 extr (abril 2009). <http://www.revistadefilosofia.org>, incluida la ponencia de Urbina, titulada «La “realidad” de la realidad virtual: el pliegue», en el que se analiza e interpreta a Deleuze del siguiente modo: «Pensar será para Deleuze remontarse desde el plano de lo actual y posible al plano virtual. Pero si, en cambio, A representa la materialidad absolutamente descentrada e indeterminada, no hay tal pliegue del Ser, sino diversos pliegues encadenados con su lado real y su lado virtual. En primer lugar, desde luego, el gran pliegue BCDE/A, que llamaré de tercer orden, que articula la realidad como materia determinada, de lo absolutamente indeterminado y “fuera de lenguaje”. En segundo lugar, un pliegue de segundo orden, DE/BC, cuyo lado real viene dado por la realidad objetiva del “mundo vivido” y su lado virtual lo constituye lo que Husserl denominó *Sachlichkeit* (el lugar de las *Sachen* mismas por él buscadas). Este pliegue articula claramente la realidad objetiva con la virtualidad del sentido. O, si se quiere, con otra terminología, cuerpo externo con cuerpo interno. (Hay que advertir que cuerpo interno no significa interioridad de una conciencia. No hay aquí nada parecido a una autopercepción)», pp. 6-1,2. Léase, pues, con atención esta ponencia después de haber leído naturalmente a Gilles Deleuze (1968) *Diferencia y repetición*, (traducción de Alberto Cardín) Júcar Universidad, Gijón, 1988.

pluralidad radical. Ahí apunta la negación del noúmeno que hacía Serrano de Haro y el “descentramiento” es la aportación inestimable de Deleuze al debate. (3) Pero Urbina en su densísimo artículo da un pasito más, ahora desde el propio materialismo filosófico de Bueno que gracias a ese “descentramiento” había logrado la inversión del monismo del Ser por el pluralismo de la Materia. Y es que, denuncia él, «se manifiesta entonces una *connivencia* entre el *centramiento monista* y un *centramiento “espiritualista”* que reduciría el ego trascendental (E) (el ejercicio mismo del análisis regresivo) a una subjetividad mundana, una subjetividad “encerrada” (E2). El materialismo supone, pues, un descentramiento doble: del Ser y del Sujeto». Dicho en plata, el *centramiento* del materialismo en el Ego trascendental (E) implica su identificación con E2, es decir, con el «cuerpo externo» o *Leibkörper*. Y es justamente esa centralidad del *Ego trascendental* como límite entre la Materia trascendental u ontológico general de Bueno y la reducción del mundo a tres géneros de materialidad la que conspira contra una arquitectónica de los niveles gnoseológicos que deben leerse horizontalmente. Y de ahí la resistencia de Serrano de Haro a la reducción segundogenérica del sujeto fenomenológico que accede a la pluralidad de los fenómenos. «De donde resulta –concluye Urbina–: A) la ociosidad de nada que pudiera funcionar como una ontología general. B) la ampliación de lo real por un plano (*Sachlichkeit*) en el que se dan verdaderas síntesis que, aunque pasivas y sin identidad, permiten, como pedía Gödel, verdadero conocimiento. C) la articulación de tal “realidad” por el sistema ampliado de los tres géneros de materialidad, en transposibilidad». Según Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina el materialismo fenomenológico ordena los niveles estratificados del conocimiento para librarse simultáneamente de la metafísica y del idealismo. De ahí que, en su apretado, pero certero análisis, Silverio Sánchez pueda concluir diciendo: «Sí tendría cierto sentido hablar de «Ego trascendental» limitado al «cuerpo externo», pero ahora sólo ya referido a la intersubjetividad. En la óptica del «cuerpo externo» parece coincidir con Bueno, pero en la óptica del «cuerpo interno» se reconstruye una función trascendental (no un ego), que ha de ordenarse en una nueva arquitectura fenomenológica, distante de Deleuze y, al parecer, también de Bueno».

Si las cosas hubieran concluido ahí, tendríamos dos materialismos, uno filosófico y otro fenomenológico. El propio Gustavo Bueno parece dispuesto a firmar ese armisticio cuando en el Capítulo I sobre “cuestiones preliminares” de su *ingente* respuesta

al *breve* artículo de R.S.O. de Urbina, concede: «Concluimos: E podrá ser superfluo y ocioso en un sistema de materialismo fenomenológico, pero no lo es, como veremos, en el sistema del materialismo filosófico en tanto *se edifica* sobre la idea límite de Materia ontológico general M»⁸³. Pero, entonces, ¿por qué escribió un tratado tan ambicioso sobre el Ego trascendental que pasa revista y reordena todas sus contribuciones filosóficas anteriores *ad maiorem gloriam* de una Idea tan “sospechosa” de idealismo como el Ego trascendental? ¿Realmente puede decirse que «la idea de Materia ontológico general (M) sólo puede dibujarse desde la idea de un Ego trascendental que “envuelva” al Universo (M₁)»? ¿No implica ello caer definitivamente en la “tentación hegeliana” de identificar la propia trayectoria vital con la culminación del Espíritu Absoluto y el fin mismo de la historia, que el materialismo siempre ha criticado?

Una de las cualidades humanas e intelectuales de R.S.O. de Urbina es la ecuanimidad con que suele escuchar las críticas y los distintos análisis que se han hecho de sus planteamientos fenomenológicos. Si a eso añadimos el cariño, el respeto y la admiración que siempre mantuvo con su maestro Gustavo Bueno no me cabe duda de la atención con que leyó y estudió esta última “producción”. Para completar este *cuarto flashback* quiero recordar que a lo largo de estos casi veinte años desde su jubilación en las numerosas encuentros formales e informales que mantuvimos con varios miembros de la SAF (Pelayo Pérez, Román García, Luis Genicio, Marcos García-Rovés, Silverio Sánchez, etc., etc.) en los que se comentaban distintos episodios, decisiones y actuaciones de Gustavo Bueno, no siempre edificantes (a veces esperpénticas o “valle-inclanéscas”), aparte de la inquisitiva curiosidad por las circunstancias que mostraba, jamás le oímos a Ricardo una crítica personal o una descalificación, al margen de las valoraciones y diagnósticos profesionales que ha publicado. A ellos me remito ahora para entender la interpretación que hizo de este texto con el que se despidió públicamente el maestro. En el artículo titulado «El cierre del materialismo filosófico»,

⁸³ G.Bueno (2009) «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, núm 40, cuyas 104 páginas están ocupadas por este sólo artículo, siendo la portada una imagen de Zeus sentado en su trono gigante, a cuyos pies se arrastran los “diminutos” humanos, y representando la contraportada al mismísimo y barbado Dios Padre, espada en mano, abriéndose paso con rayos de luz entre las tormentosas nubes que se ciernen sobre un proceloso océano en cuyas aguas se revuelve un horrendo dragón serpentiforme. p. 8. La contraportada se convierte en portada del libro de 330 páginas que se publica en Pentalfa Ediciones en 2016 con el título escueto de *El Ego trascendental*.

entiende R.S.O. de Urbina que el libro es su «testamento filosófico» porque en él da cuenta del arco de su pensamiento a lo largo de cincuenta años: «En este testamento *Ego trascendental*, acaba de ajustarse la triada de los géneros de materialidad sobre el fondo de la materia-ontológico general y la triada de las figuras gnoseológicas sobre el fondo organizador del lenguaje... Triada sobre triada, trinidad sobre trinidad, se cierra el orden clásico del materialismo filosófico en un *eidetismo* que confirma la tesis básica subyacente de la verdad como síntesis de identidad, relegando el *fenómeno* a la condición de antesala que se anula con la presencia del *eidos* definitivo»⁸⁴. Con la misma concisión y exactitud responde a la mala interpretación que el maestro hace de su crítica al *Ego trascendental*: «El *Ego trascendental* no sería sino “el sumatorio de egos individuales”; los egos individuales no serían sino “los egos *diminutos*, ocupados de modo narcisista, en sus intereses vegetativos, en sus negocios, sentimientos, éxitos o fracasos, más *prosaicos*”. El *Ego trascendental* sería, según esta interpretación, el compendio de los *egos psicológicos*. Ahora bien, esto es desconocer totalmente los efectos de la suspensión del naturalismo (psicologista, sociologista...) que se ha producido con la *epokhé*, abriendo paso al campo intencional, desde el nivel de las correlaciones subjetivas hasta el nivel donde las síntesis lo son sin identidad. *Las subjetividades del campo intencional no son subjetividades psicológicas*»⁸⁵.

Ni que decir tiene que el Husserl al que se refiere Gustavo Bueno como autoridad siempre es el clásico de la ortodoxia pragmática y la fenomenología que toma como referencia es, a lo sumo, la de Sartre y/o Merleau-Ponty, de modo que lo que dice parece estar pensado sobre el horizonte de la propia obra de R.S.O. de Urbina de 1984, tal como la recordamos aquí en el segundo *flashback*. Incluso la crítica que le hizo Serrano de Haro en el congreso de Murcia de 2004 se mueve en ese horizonte, con lo que no hay nada extraño en el hecho de que las referencias que se hacen a los *volúmenes XI y XXIII de la Huserliana* y a las obras de Marc Richir, en particular, su *Phénoménologie en esquisses*, le suenen al maestro jubilado a chino. Tampoco parece que en la obra publicada por Bueno en 2016 haya tomado en consideración la *Estromatología* de 2014, en

⁸⁴ R.S.O. de Urbina (2017), «El cierre del materialismo filosófico», art. cit. de *Ábaco. Revista de cultura y ciencias sociales*, 93, p. 24.

⁸⁵ *Ibidem*. P. 28.

cuya segunda parte se habla de la *doble sképsis*, fenomenológica y cuántica, y en la que, además de una «Ego-logía», una «Crono-logía», una «Topo-logía» y una «Logo-logía», se desarrolla una «Thymo-logía», en la que tras discutir con Heidegger a propósito de Arquíloco, se rinde pleitesía al planteamiento de Richir: «En un importante artículo sobre *Las raíces arcaicas de la afectividad*, escribe Marc Richir: *la afectividad originaria aparece, de hecho, como movimiento o aspiración a colmar el desajuste interno y originario del esquematismo, y esta aspiración sólo puede ser infinita, puesto que ese desajuste es imposible de reabsorber, es irreductible*». Y es que la nueva fenomenología no sólo disocia eidética de intencionalidad, lo que sería fácilmente asimilable desde el materialismo filosófico, sino que advierte el origen distinto que tienen intencionalidad y afectividad: «la intencionalidad aparece cuando el impacto vertical de las impresiones sensibles es absorbido horizontalmente en la reesquemmatización en lenguaje, en la correlación distribuida entre los polos subjetivo y sintético. La afectividad se desvela como la fuerza del propio esquematismo, según queda indicado, de manera que el esquematismo inicia la columna sintética, y su fuer correspondiente inicia la columna de la subjetividad como condensado afectivo en sus diferentes niveles»⁸⁶. Lejos de cualquier psicologismo o espiritualismo subjetivista, los afectos y sentimientos en la nueva fenomenología se explican en estrecha analogía con la mecánica cuántica...

Pero vayamos concluyendo, porque por mucho cariño y afecto que le haya vinculado originariamente al materialismo filosófico, y por mucho que le reconozca a Gustavo Bueno su carácter férreamente sistemático y el poder de sus recias estructuras cerradas, al final Urbina tiene que acabar diagnosticando su carácter «clásico», por no haber sido capaz de asimilar «las dos *revoluciones simultáneas y hermanadas* del siglo XX: la revolución de la filosofía fenomenológica y la revolución de la física cuántica, que han puesto fin a la dominación clásica y han roto el principio de continuidad»⁸⁷. De ese anclaje en lo *clásico* proceden tres cuestiones problemáticas: «1ª) la reducción del

⁸⁶ Urbina (2014) *Estromatología*, op. Cit. pág. 436.

⁸⁷ R.S.O.de Urbina (2016) «El marco teórico de una epistemología fenomenológica», *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº 68, febrero. Para una primera aproximación de la distinción entre lo clásico y lo moderno. Los textos que se reproducen proceden sin embargo, de una trabajo todavía inédito, creo, pero fechado en Guadarrama en octubre de 2016 y titulado: «Del materialismo filosófico al materialismo fenomenológico» en el que sugiere que el propio Bueno interrumpió la redacción de su teoría del cierre categorial cuando se percató del carácter intencional de lo “categorial”.

fenómeno a la esencia, rebajando la idea de fenómeno a la *apariencia* necesaria, según el modo de proceder de los científicos (impugnación de la fenomenología); 2ª) la dualidad conjugada de la pareja *ontológico/gnoseológico*, que en la fenomenología (filosofía no clásica) es insostenible; y 3ª) la idea de verdad como identidad sintética, siendo así, por ejemplo que en la física cuántica, hay verdades que son puramente esquemáticas».

Al margen de esas fracturas sistemáticas, el materialismo filosófico en muchos momentos críticos ha ejercitado la fenomenología, problematizando la idea de fenómeno, recusando un paralelismo estricto entre ontología y gnoseología o explorando territorios intersticiales entre las franjas de verdad, en las que se condensan las identidades sintéticas.

Final: cuatro rasgos distintivos del talante filosófico de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina

Esforzado corredor de fondo, R.S.O. de Urbina ha recorrido los *caminos* de la filosofía a lo largo de setenta años sin dar muestras de fatiga ¿De dónde le viene esa energía que parece inagotable? En la polémica sobre el “cuerpo interno” la nuda presencia de su atenta y penetrante mirada es la mejor atestación de que su *cuerpo externo* no estaba cincelado por ningún Ego trascendental, sino por la energía incandescente de su *pasión* filosófica. Si “pensar”, como explica en su «Ego-logía», no es enfrentarse con alguien (según la dialéctica del “camorrista”), sino «dirigirse a síntesis no restringidas por la exigencia de la categorización que define la objetividad, sino a síntesis más laxas con la única exigencia de la identificación», como ocurre en el caso de la experiencia estética, y si el modelo a seguir no es abrazar un sólo vector, una flecha que asuma una dirección única, monoteísta, sino *una pluralidad paralela de esbozos o caminos de sentido* (como las integrales de camino de Feynmann), entonces podemos entender cómo Urbina ha logrado, a partir de múltiples experiencias, una “significatividad plural” y así elaborar ese primoroso hojaldre de caminos paralelos de sentido, que es su *Estromatología*. Eso no significa abandonarse a una mística quietud. En el fragor de la batalla es donde se decide el sentido, en la algarabía originaria de las trayectorias cruzadas se diluye la individualidad egoica y se anula automáticamente las trayectorias convergentes. Pero el sentido que accede a la laguna de la intermediación sólo se puede reconocer como

tal, si lo que llega a ese punto está todavía vivo y animado y no es ya mero material de desecho. No es menos cierto, sin embargo, que el material desechado no es por ello eliminado: sirve de abono y combustible para alimentar las ínfulas del efímero y evanescente mundo de la vida.

Ese primer rasgo distintivo del pensar de R.S.O. de Urbina no podría haber fraguado sin la *precisión conceptual aquilatada milimétricamente* que ha logrado como *forma de expresión* característica, conseguida tras años de disciplinado entrenamiento. En ocasiones le he oído lamentarse de la sequedad retórica que nimba sus escritos. Para mí no es un defecto, sino la perfección del *artista* que ha logrado un “estilo propio”. Frente a la efusiva verborrea preambular con que el maestro Gustavo Bueno logra atraer la atención sobre la importancia de sus tesis, Ricardo Sánchez O. de Urbina comienza siempre sus intervenciones enunciando incisivamente su argumentación y suele ajustarse a los tiempos programados. Todos sus trabajos se ciñen a la temática anunciada y, como si de un cuadro de Zurbarán se tratase, desarrolla su argumentación dibujando los contornos de las figuras conceptuales con extraordinaria nitidez. Kant decía que el filósofo de la razón pura, de la razón práctica y de la crítica del juicio era el artista de la razón. Pero si la filosofía es un saber de segundo grado, me parece que Urbina ha logrado esa perfección filosófica porque, además de las experiencias humanas de la vida, ha estado siempre atento al arte como actividad para intentar comprender las experiencias estéticas. Esa fuente de experiencias está a la base de su estilo personal: *exacto, intenso y bello*. De ahí que, a diferencia de Bueno, pero también de Heidegger, su «*Thymo-logía*» bebe en una fuente de inspiración diferente de los pensadores presocráticos: la poesía lírica arcaica, en la que se aúnan el pensar y el sentir indisolublemente: «No Heráclito, sino Arquíloco». Creo que él mismo nos lo explica con meridiana claridad: «Arquíloco es el pensador del *thymós*, de la afectividad en su nivel de afección. No en vano es el fundador de la poesía lírica. Conocedor de los lenguajes homérico y hesiódico, se desmarca de su retórica, y se atiene radicalmente a la experiencia del día. Tal vez fuera su condición marginal de hijo de jonio noble y esclava tracia, nacido en la isla de Paros y ganándose la vida como guerrero libre o mercenario entre Tasos y Tracia, lo que hizo que su lenguaje se ajustase a la expresión pura del *Thymos* cuando

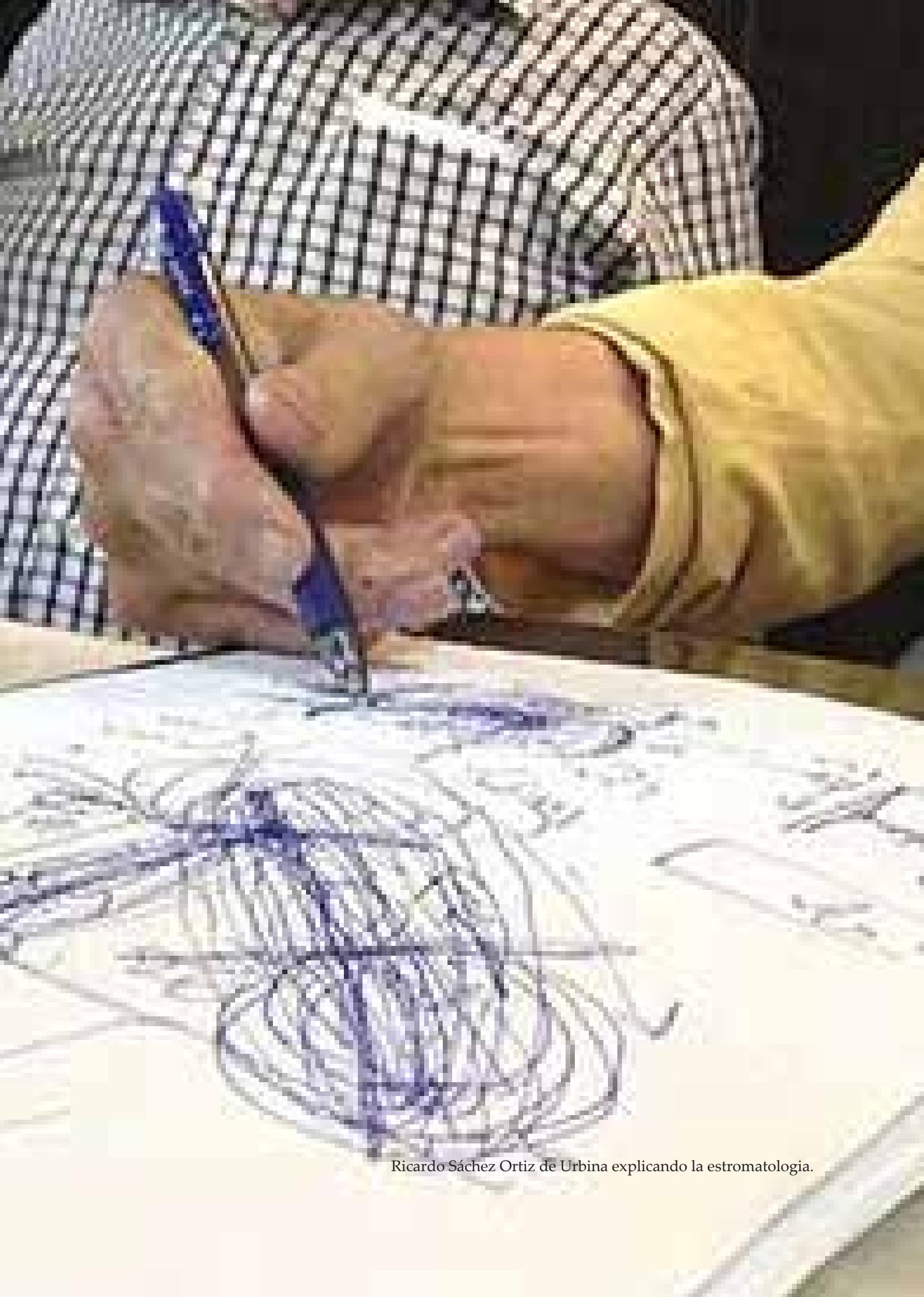
se confunde con el *nóos*»⁸⁸ Me parece, así pues, que la precisión, exactitud, concisión y rigor de la forma de expresión de Urbina no son tanto rasgos de su indudable capacidad como matemático, sino manifestación de su vena artística, como escultor y lírico.

Pero, en tercer lugar, el pensamiento de R.S.O. de Urbina es también «sistemático». En eso sigue a Bueno, pero también a Ortega y Gasset. En este punto es preciso advertir que «pensar sistemáticamente» no implica tener un «sistema propio». Lejos de ser una “trivialidad” o una “incongruencia”, la paradoja del pensamiento sistemático de Urbina revela que al pensar sistemáticamente rompe internamente el sistema del materialismo filosófico dentro de cuyo marco sistemático “piensa” ¿Qué significa esta «paradoja»? ¿Es generalizable? ¿Hay una suerte de teorema de Gödel o de «incompletud generalizada» que afecta a todo sistema? Urbina sugiere que el propio Gustavo Bueno tuvo conciencia de esta situación paradójica en distintos momentos de su rica trayectoria intelectual, cuando empezó a intuir que «lo categorial es una noción intencional y no eidética» y, por eso, interrumpió la exposición efectiva de su teoría del cierre categorial en el volumen VI, pero también en su mereología, que remite a una confluencia de los contenidos hyléticos y las síntesis objetivo-categoriales, en su profunda discusión sobre los aspectos «autoformantes y heteroformantes» de las operaciones y en su original concepción del concepto mismo de anamorfosis, etc. etc. Pero como el Dios de Einstein, «ludópata arrepentido» que deja de jugar a los dados, al final de su trayectoria ha caído en la tentación de cerrar sistemáticamente su sistema filosófico cerrando la comunicación entre la Materia y las materialidades con la clave de bóveda del Ego trascendental. Dado que la solución que propone Urbina es ampliar la cobertura del materialismo para incluir las dos revoluciones (la cuántica y la fenomenológica) que permanecen como «hechos inamovibles», mi pregunta es si la ampliación de la epistemología fenomenológica que propone, al implicar «una organización funcional sistemática del campo intencional», no corre el peligro de forjar un nuevo sistema.

Por todo ello me gustaría concluir este homenaje con motivo de su nonagésimo aniversario de vida, que está a punto de superar, destacando un cuarto rasgo de su

⁸⁸ (2014) *Estromatología... op. Cit.* p. 429, Obsérvese la cita que que hace de la discusión sobre el thymós de Snell, las fuentes del pensamiento europeo, cuya traducción (Razón y fe, Madrid) apareció en 1965. “Cuando el espíritu se extravía” aconseja Arquíloco “conoce cual es el rismós que tiene a los hombres” y la crítica que se hace a Heidgger por la traducción de “ritmo”.

pensamiento, que es más bien, un rasgo vital que le ha permitido empatizar con los más diversos talentos filosóficos y atreverse a plantear retos del mayor calado cultural: *su desafiante crítica iconoclasta a todos los ídolos*. Mi más rendida admiración para quien se ha atrevido a plantear una alternativa al mito fundacional de la filosofía, a saber, el mito de la caverna de Platón, no de manera ingenua y frívola, sino tras reconocer sus antecedentes arcaicos en la lírica griega y diagnosticar su origen en el mito de Hades. Recuerdo un alto en el camino en el que zanjó mis reservas eidéticas contra el colesterol, pidiendo al camarero materialistamente una chuleta de cerdo. La subida del prisionero platónico hacia la luz, se cambia por los intentos fallidos del agrimensor de Kafka hacia la oscuridad rigurosa del Castillo, que resulta analizable pese a su extraño funcionamiento cuántico.



Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina explicando la estromatología.