

Fenomenología *versus* filosofía

Juan Carlos de Pedro Marinero. Universidad de Valladolid (España)

Recibido 07/01/2025

Resumen

Se examina el diálogo entre la estromatología y el materialismo filosófico, analizando los puntos de fricción y sus respectivas implicaciones gnoseológicas. Se argumenta que la confrontación entre fenomenología y filosofía puede llevar a una falsa *στάσις*, discordia y estancamiento, donde se perpetúa una lucha de posiciones sin avance real.

El texto explora cómo la *epokhê hiperbólica* puede derivar en una retirada conceptual o en un encierro metodológico. La estromatología, en contraposición a la fenomenología clásica, rebotada como *nematología*, introduce el concepto de *campo intencional*, un espacio mediador entre la trascendencia pura y el mundo natural plano, lo que permite una reconciliación entre ciencia y fenomenología sin caer en idealismos extremos ni materialismos reduccionistas.

Se estudia la noción de materialismo fenomenológico urbiniano, que intenta articular la fenomenología dentro de un marco materialista, diferenciándolo del materialismo filosófico clásico de Gustavo Bueno. Finalmente se analizan los *procesos pycnológicos* de Bueno y su relación con los «*φρένες*» como las estructuras cognitivas densas que organizan el conocimiento. Se concluye que la «filosofía fenomenológica» ofrece una alternativa donde los conocimientos intencionales impropios quedan realizados.

Palabras clave: estromatología, materialismo filosófico, *στάσις*, *epokhê* hiperbólica, K., *φρένες*.

Abstract

Phenomenology *versus* Philosophy

We examine the dialogue between stromatology and philosophical materialism, analyzing the points of friction and their respective gnoseological implications. It is argued that the confrontation between phenomenology and philosophy can lead to a false *στάσις*, discord and stagnation, where a struggle of positions is perpetuated without real progress.

The text explores how the *hyperbolic epokhê* can lead to a conceptual retreat or methodological confinement. Stromatology, in contrast to classical phenomenology, rebounded as *nematology*, introduces the concept of *intentional field*, a mediating space between pure transcendence and the flat natural world, which allows a reconciliation between science and phenomenology without falling into extreme idealisms or reductionist materialisms.

The notion of Urbinian phenomenological materialism is studied, which attempts to articulate phenomenology within a materialist framework, differentiating it from the classical philosophical materialism of Gustavo Bueno. Finally, Bueno's pycnological processes and their relationship with the «*φρένες*» as the dense cognitive structures that organize knowledge are analyzed. It is concluded that «phenomenological philosophy» offers an alternative where improper intentional knowledge is realized.

Key words: Stromatology, Philosophical Materialism, *στάσις*, *Hyperbolic epokhê*, K., *φρένες*.

Fenomenología versus filosofía

Juan Carlos de Pedro Marinero. Universidad de Valladolid (España)

Recibido 07/01/2025

§ 1. Introducción

Si contraponemos «fenomenología» y «filosofía» en un *diálogo* ficticio, mudo o no concerniente, como el que en estos últimos años se viene produciendo entre la estromatología de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina y el materialismo filosófico de Gustavo Bueno, podemos llegar a una falsa *στάσις*, posición o discordia, que lo único que pretende es el mantenimiento de una posición que solo conlleva reafirmaciones peligrosas, contradictorias, ante las cuales solo cabe la retirada, como pretendían hacer los megareos, según nos cuenta Heródoto en *Historia*, su libro IX, cuando narra un episodio de la guerra contra los persas (1989: 284-285):

Se daba la circunstancia de que, casualmente, los megareos se encontraban apostados en el punto más vulnerable de todo el frente, que era por donde con mayor saña se producían las acometidas de la caballería. Pues bien, al verse en dificultades ante los ataques de los jinetes, los megareos despacharon a los generales griegos un heraldo que, a su llegada, les dijo lo siguiente: «He aquí el comunicado de los megareos: “Aliados, nosotros solos no somos capaces de contener a la caballería persa defendiendo como defendemos la posición que ocupamos desde un principio. Lo cierto es que, pese a vernos en dificultades, hasta este momento hemos resistido tenaz y valerosamente; pero, si no enviáis de inmediato otros efectivos para que nos releven, tened presente que vamos a abandonar nuestro puesto”». Esto fue, en definitiva, lo que les notificó el heraldo.

Siguiendo ahora lo concluido por Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en el epílogo de su tercer libro de la serie «filosofía fenomenológica» (*Por amor al arte. Ensayo de una gnoseología fenomenológica*, donde desarrolla de forma efectiva el campo intencional, como una experiencia centrada), se trata de transitar por los *conocimientos intencionales impropios*¹ (2024:269), paradójicos, para activar una retroalimentación entre

¹ El concepto de *intencionalidad* no se puede entender aquí en el sentido escolástico, tal como entiende Gustavo Bueno que lo manejaba Husserl (2016: 181-185); Bueno argumenta que esa intencionalidad

fenomenología y filosofía en forma de «filosofía fenomenológica» (iniciada ya por Husserl), diagnosticando (gnoseología) sin intromisión eidética, por lo tanto sin ninguna geometría de ideas (o en todo caso habría que decir de qué tipo de geometría se habla), un movimiento denso derivado hacia su «espacio de dentro» (2024: 269-270), y un movimiento sin movimiento, puesto que se efectúa el recorrido como un todo, y cualquier posición mantenida puede conllevar peligros o contradicciones, abren espacios vulnerables o curvados, diagnóstico que tiene en Urbina una única pretensión: conciliar aquel campo estructurado.

Tal retroalimentación será empujada por la fuerza de una *epokhê*, (necesariamente tendrá que ser *hiperbólica*, una *hipérbasis*²), deteniendo hasta el final aquel diálogo ficticio entre la fenomenología y la filosofía clásicas. En esa *hipérbasis* el espacio queda afectado; así, el término «geometría de las ideas» es confuso, un espacio clásico; habría que puntualizar negando que la «filosofía fenomenológica» de Urbina (en realidad un *materialismo fenomenológico*), sea una geometría de las ideas, puesto que las «dimensiones» fenomenológicas de lo que podríamos llamar ya en el sistema de Urbina, la *desautomatización fenomenológica*, se despliega, eso sí, con plena conciencia de que lo «filosófico» se opone a lo «fenomenológico», que no se dedica a «mapear» ideas en una jerarquía, y que lo «fenomenológico», y aquí la paradoja temporal, empieza con la revolución husserliana; paradójico en el caso del *materialismo filosófico*

psicologista (que pretende la existencia de objetos de tal o cual tipo) no puede dar cuenta de las apercepciones porque ella actúa en un *ego orgánico* configurado institucionalmente por una sociedad, cuyos actos subjetivos de ese tipo, en la mente o el cerebro, están ya definidos; hay un problema de enlace que se produce en la *apercepción*, o percepción consciente dice, entre las excitaciones neuronales que se desencadenan (*reducción descendente* la llama) y la integración de esos millones de átomos neuronales (*reducción ascendente*) para reconstruir la apercepción; el problema es que, en la reducción ascendente efectiva, según Bueno, hemos de partir de modelos de integración facilitados por el propio objeto en la percepción consciente. Y al no haber una reducción del cerebro al ego, merece la pena considerar el *ego institucional*, según Bueno; de ahí pasará a la «ascensión» al Ego Trascendental. En Urbina la intencionalidad es un vector nivelado, orientado por el lenguaje en una *catábasis* en retroceso en el plano explicativo, sin modelo fenomenológico previo, y fijado en la lengua propiamente humana; y puede actuar también en modo *reducción fenomenológica* sin enfrentarse directamente a los objetos (2014: 102).

² En «La constitución del campo intencional y su vulnerabilidad entre abismos» Urbina puntualiza (2022: 11): «La *hypérbasis* no es un movimiento propio (a veces, científico) que se rige por un principio de economía, principio de mínima acción. Es un impulso impropio, de un solo trazo, que recorre, tras la *epokhê*, el proto-campo, de abajo hacia arriba, sin detención alguna en niveles fenomenológicos. En la *hypérbasis*, las propiedades no se conservan de modo propio. Los conocimientos propios trascienden las referencias del espacio y del tiempo. En los conocimientos impropios, el espacio-tiempo queda directamente afectado.»

que defiende Bueno, porque «lo filosófico» queda enmarcado en lo que es anterior a la revolución husserliana. La mencionada *desautomatización* es la siguiente:

1) *Oposición*. «La filosofía fenomenológica» urbiniana establece que hay tres dimensiones de la realidad: la dimensión de lo natural, la dimensión de lo intencional y la dimensión de lo eidético. En cambio, en la filosofía no fenomenológica, se habla de tres mundos (Popper), o de tres géneros de materialidad que orientan la mirada de división plana clásica, (2024a: 33, 3.1.39). Así pues, filosófico (el filosofar clásico) se opone a fenomenológico y materialismo se opone a idealismo. Distinción clave que hace Urbina.

2) *Desanclaje*. La gnoseología de Bueno se basa en la lengua. Pero la lengua, con sus tres componentes lingüísticos —sintaxis, semántica y pragmática— está situada en el nivel fenomenológico inferior, el nivel objetivo. El ser humano quedará entonces reducido a la condición de un autómatas, incapaz de dar a su lengua un sentido:

Y, sin embargo, este territorio proteico, cuya indeterminación corre pareja con la indeterminación radical del esquematismo fuera del lenguaje, es el territorio de lo específicamente humano, al que ascendemos por *epokhé*, por suspensión de la vida efectivamente vivida entre objetos y sujetos, en intersubjetividad e interobjetividad, y sin cuyo recurso el ser humano queda condenado a la condición de mero almacén o bastidor de hombre (*Gestell*), sin la seguridad siquiera que posee el animal, el cual, por no poder duplicar el sentido ni necesitar la *epokhé*, experimenta lo abierto con plenos ojos. [Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 256]

El ser humano quedará automatizado, explicado por la lengua y la lengua por el ser humano; lo que le incluye en un círculo claramente vicioso que pide su desanclaje lingüístico. Esto explicaría, años más tarde, el «particular» índice y modo de escritura de *Por amor al arte: ensayo de una gnoseología fenomenológica*.

3) *Desautomatización*. El fenómeno queda fuera de las pantallas; dice Urbina (2024b: 54):

Se trata de retroceder, sin pantallas metafísicas, al verdadero origen, al *fenómeno en cuanto fenómeno*, en el límite superior de la suspensión (*epokhê*) de lo natural- Y eso es la *phantasia*.

La dificultad está en que, si en Kant el fenómeno se forma al someter las *aisthesis* al espacio y al tiempo, en su teleología, en la «filosofía fenomenológica» el fenómeno queda sometido a un espacio y a un tiempo que se están gestando, y no lo hacen en un espacio antropológico dado en la lengua, sino en espacio esquemático todavía no intencional; con lo cual no hay un «previo», o absoluto, o finalidad, que amplifique el fenómeno sin sentido que discurre en dos caminos paralelos: la estética y la fenomenología. Será el camino de la estética el que por sí mismo amplifique nuestra experiencia, llegando a ser ya intencional, sin pantallas metafísicas.

Con las ideas de materialismo, idealismo y fenomenológico, lo que Urina pretende, en un primer momento, con el compuesto «materialismo fenomenológico» en su *Estromatología*, es que tendríamos una especie de gran razonamiento con dos «premisas» y una «conclusión», de esta forma:

— *Materialismo* filosófico

— Idealismo *fenomenológico*

⊥ *Materialismo fenomenológico*

20

Es decir, en la primera «premisa» recogemos el materialismo, rechazando lo filosófico; en la segunda «premisa» recogemos lo fenomenológico, rechazando el idealismo. Con lo que, la «conclusión» nos da un materialismo fenomenológico.

Decir aquí «filosófico» quiere decir la filosofía anterior a Husserl, que fue quien, en sus *Investigaciones lógicas*, de 1900, descubrió lo que es la intencionalidad objetiva y, cinco años después, en 1905, descubrió lo que es el límite superior del campo intencional, la *phantasia*. Decir entonces «filosófico», quiere decir lo que no es fenomenológico, porque es anterior a la revolución husserliana.

La *Estromatología* no es deudora del materialismo filosófico ni de su tercer género de materialidad, donde no existe potencialidad de espacio ni de tiempo.

Inmovilicemos (σπάσις) pues la pericia de ambas posiciones: la de la filosofía y fenomenología clásicas.

§ 2. Primera posición

Con la primera crisis científica y filosófica a finales del siglo XIX y principios del XX, lo que Urbina llama *la catástrofe de la epistemología clásica*³, las ciencias clásicas enfrentaron el cambio profundo que abrió paso a la física cuántica y la relatividad. Estas revoluciones científicas desafiaron los fundamentos filosóficos tradicionales, como la noción de espacio y tiempo, conceptos que la ciencia de la Modernidad nos ordenaba seguir, en una realidad con cosas que parece estaban ahí puestas por los fundamentos científico-político-morales, siguiendo a Bruno Latour, sin ninguna *agency*, poder o mediación humana (Latour, 2022: 5'), y que cubrían las diversas formas de producción e imposición de ideas; de tal forma que, como dice Latour, en una especie de antropología simétrica del mundo moderno, todo lo que pertenecía, supuestamente, a la imaginación humana o creación artística, era subjetivismo para esa ontología especial impuesta por una Modernidad innegociable que no era capaz de recolectar a todos los seres reconvertidos mediante esa metafísica, o que simplemente los neutraliza. Y paradójicamente, en su escrito *Nunca fuimos modernos*, argumenta Latour que por mucho que la ciencia moderna haya establecido ese mapamundi de las cosas, nunca fuimos modernos; en primer lugar, porque se ha impuesto con la Modernidad un proceso de purificación entre: lo humano y lo no humano, y naturaleza-ciencia (matematización de la naturaleza, separación sujeto-objeto, el descripcionismo científico); y en segundo lugar, porque se están produciendo híbridos, es decir, entidades que mezclan naturaleza y cultura, como los descubrimientos científicos, los avances tecnológicos, o los fenómenos sociales que combinan elementos de ambas esferas, o que al menos siguen considerando lo humano como capacitado para dejar de ser animal instintivo. Latour enfatiza que la proliferación de estos híbridos revela que nunca hemos sido verdaderamente

³ Sánchez Ortiz de Urbina (2021: 5-21). En ciencia se conoció como *catástrofe ultravioleta*. «En la catástrofe ultravioleta, se constató la inestabilidad de la materia, si se atenían los físicos a los patrones clásicos. De la misma manera, la revolución fenomenológica sale al paso de la catástrofe de las ciencias humanas y del mundo microfísico, si se mantienen las normas clásicas. La estabilidad de los objetos y de las verdades objetivas no se extiende a la estabilidad de los “sentidos” y de las síntesis esquemáticas sin identidad. Es justamente esta estabilidad, puramente fenomenológica, la que define el horizonte de la humanidad», (*ibidem*: 11)

modernos, ya que la promesa de una separación esencialista clara entre naturaleza y cultura es insostenible (Latour, 2007: 27-28).

La epistemología clásica, basada en análisis eidéticos (esenciales), resultó insuficiente frente a las nuevas ciencias. No existe un límite entre las ciencias naturales clásicas a partir del cual se conformen las ciencias humanas. En sus *Escritos de juventud* Gustavo Bueno teorizaba implícitamente sobre esa catástrofe cuando dividía las ciencias en eidéticas y empíricas; desde la antropología simétrica de Latour un método *nematológico* formalista que reúna y trace ideas ya dadas en cualquier investigación científica, como proponía en su juventud Gustavo Bueno (2022: 355), nos sigue forzando a ser modernos; pero Bueno asegura que cualquier *método filosófico* presupone una doctrina, por ejemplo el método fenomenológico del idealismo trascendental, para el que el *conocer* se vive independientemente del *ser* por medio de la *epokhê* (εποχή), y además que todo método fundado en presupuestos «materiales» supone un conocimiento dogmático del universo que se investiga:

Pero el saber filosófico no puede en modo alguno contentarse con una semejante fundamentación de sus métodos. Él es un saber originario, es decir, incapaz de aceptar como tales los postulados especulativos, a la manera como el científico los acepta: «Como si conocieran estas cosas, las toman como fundamento, y ya no se dignan dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a los demás, como si fuesen evidentes para todo el mundo» (28). El saber filosófico reclama un método que pueda fundarse sin necesidad de estos postulados, de estas «peticiones de principios». Un método tal, es conveniente advertirlo, no queda por lo demás necesariamente recluido en los límites del pensamiento filosófico; también puede constituir un punto de vista adecuado al saber científico-positivo. [*Ib.*: 356]

Llegados a ese término Bueno se decanta por el método formalista intencional, en sentido husserliano, con contenidos intencionales (*ib.*: 357), la materia (prima aristotélica, podríamos añadir) percibida intelectualmente, energía intelectual, y su propia sustancia noética concreta (aquello representado, el espacio saturado de sustancias esperando a ser pensadas, podríamos decir también), la forma (aristotélica, añadimos). Los contenidos materiales están vistos desde el punto de vista noemático con identidad objetiva; o sea, la filosofía es un saber originario porque sus contenidos son objetivos y ya dados, al estilo del esencialismo clásico, y la fundamentación noética es posterior; la paradoja aquí reside en que, volviendo sobre sus pasos (*epokhê*) la filosofía debe regresar a sus contenidos intencionales, ahora casi en el sentido

urbiniano, *cuasiepokhê*, porque hay cierto instinto cerebral (acaso frenético [«φρένες»]) podríamos decir, el entendimiento se piensa a sí mismo, como en Descartes, o el logos habla de sí mismo, es un logos propio, como daba a entender Aristóteles en *Política* (1253a10-12) que merece ser considerado como ciencia e inteligencia al mismo tiempo:

La única manera de liberarnos de toda petición de principio especulativa es atenernos a una consideración sumamente adaptada al aspecto noético de la energía intelectual [...] un conocimiento «instintivo» de su propio obrar que le ilumina los caminos que debe seguir en todo tipo de pensamiento, incluso cuando piensa especulativamente sobre sí mismo. Es en este saber práctico, que por naturaleza es independiente de cualquier teoría especulativa, donde sin duda podremos fundar un método absolutamente general del pensamiento científico. Nada es preciso decir acerca de los orígenes psicológicos de este saber práctico ni de sus relaciones con los saberes especulativos. Basta constatar su existencia en el estado actual de nuestra evolución cerebral. [Bueno, 2022: 358]

Volveremos sobre esa «energía intelectual» que, en realidad habilita su método *nematológico constructivista*, a pesar de todas contradicciones con las que se va a encontrar su axioma práctico. Bueno matiza y se separa de la escolástica y de ese cartesianismo por ser meras especulaciones, y se decanta por un *saber pragmático dirigido hacia el ejercicio*, actividad viviente, con un axioma práctico fundamental (*ib.*: 360-378) que, resumiendo, sería que, la evidencia constructivista depende de una energía (constructiva) del pensamiento consciente; no hay identidad operativa entre la actividad manual y la intelectual; hay evidencia práctica y economía intelectual internas, reconoce Bueno, un deseo de dirigir la actividad de esa forma, una auténtica *fenomenalidad*⁴ del pensamiento consciente que se observa cuidadosamente a sí mismo

⁴ *Fenomenalidad* que se ajusta a lo entendido por Marc Richir, por ejemplo, en (1992: 14): « Nuestra tesis es que nunca entenderemos nada de la fenomenología a menos que entendamos que lo que caracteriza a la fenomenalidad del fenómeno es la dimensión completa de incertidumbre y no donación en la que existe: a este respecto, debemos distinguir estrictamente entre el fenomenal fenomenológico y lo manifiesto fenomenista (realista) o idealista. Finalmente, Husserl nos dice en estos dos apéndices que la dimensión fenomenológica es más como un horizonte, o como una grieta entre la no-donación y la donación, bastante difícil de analizar en sí misma, al tiempo que constituye propiamente su motor, ya que es su instancia crítica. La indeterminidad del fenómeno (vivencias) hace imposible articular conceptos lógicos de golpe, o determinarse parcialmente a sí mismos (lo que conduce a la idea de que el análisis en sí mismo posee una indefinida determinabilidad), y al aislar o separar este o aquel concepto lógico, por su plasticidad o maleabilidad, permite articularlos al menos parcialmente, cortocircuitando el orden sistemático, una articulación que tiene efectos positivos y negativos sobre la articulación de la propia lógica, que inspira la “imagen” del método “zigzag” —que, debemos añadir,

de acuerdo eso sí, a unas «leyes biológicas» que virtualmente provienen de unas *emanaciones internas* inconmensurables, no constructivistas que emergen y generan multitud de secuencias intelectuales (cursos de determinaciones inexpresables en el método constructivista) no reducibles al esquema de la construcción y que:

[...] en la medida en que el entendimiento sea susceptible de un método impuesto por sí mismo, entonces se autoaparece en términos del esquema constructivista. [*Ib.*: 366]

De todas esas posibilidades de pensamiento solo podrán ser seleccionadas algunas, las que cada vez sean *compatibles* con el grupo de principios sobre el que se mueva, en una aparente operación de reducción lógica esencialista de reunir y separar posibilidades, alejamiento-acercamiento, a lo que llama *operación* en sentido moderno (*ib.*: 371). Para Bueno el pensamiento se piensa a intervalos, en trechos o tiradas *ilícitas* en el paradójico juego dialéctico-nematológico (que acepta contradicciones) diríamos, puesto que no se puede extender ese procedimiento calculatorio que propone Bueno a la totalidad de las *ideas primitivas*, como él mismo dice, más allá de supuestos especulativos. Con ello, según Bueno, la fenomenología de Husserl, meramente descriptiva, imparcial, queda quebrantada. El conocer científico es *constructivo*, *explicativo* y *a priori*. Pero Bueno levanta acta de la *catástrofe de la epistemología clásica* (analítica, dialéctica y operacionalista) y sigue fundando el precio a pagar por el conocer científico (*actividad psicológica*) en supuestas leyes biológicas *relativas* que gobiernan la actividad psicológica del sujeto (científico o filósofo) pensante individual. El resultado filosófico del conocimiento será objetivo como mero constructo nítido, para Bueno, gracias a una claridad de las ideas tejidas por un método *nematológico* que *purifica* (de psicologismos, en la actividad viviente de la evolución cerebral había dicho) y que actúa de *mediador* ideal, por razones prácticas kantianas; parece que sin ese método no hay *habitabilidad*, precisamente porque aunque no se ejerza sobre los límites de pensar, admite una *economía intelectual interna* que no está en la cosa concreta

hace tan ingrato y tan difícil leer a Husserl». Las traducciones del francés, salvo que se indique lo contrario, son del propio autor.

Como veremos, eso que Richir argumenta aquí como *fenómeno de la vivencia lógica* no es otra cosa que la *fenomenalidad* que proponemos de la actividad *nematológica* de Gustavo Bueno, que años después soluciona con un nexo funcional definido de forma negativa: la idea lógico-material del «Ego trascendental».

en que se piensa o incluso más aún, en el pensamiento concreto, que no haría más que neutralizar posibilidades subjetivas. Esto es bien parecido a la comparación régimen intencional-régimen originario que explica Urbina respecto a la obra de arte lograda:

En tal caso, lo que en régimen intencional pasa por ser el emblema de la claridad y distinción, la universalidad eidética compatible intersubjetivamente por individuos, en el régimen originario, lo oscuro (pero también distinto) es la extraña universalidad no eidética como resultado de una experiencia que deja de ser tal por disolución del ego en la comunidad de singulares.

El paralelismo entre la reducción fenomenológica y la reducción eidética de que hablamos sí se rompería en un punto: la reducción estética es más bien ciega, no puede dar cuenta de sí misma, mientras que la reducción fenomenológica es capaz de analizar el proceso de la reducción estética. En compensación, la reducción estética desborda el círculo de los fenomenólogos y puede aprenderse. [Sánchez Ortiz de Urbina, 2013: 27]

El régimen filosófico originario (reducción estética) de Bueno es el conocimiento instintivo (común) que guía a oscuras («leyes biológicas»), los caminos del pensamiento gracias a la claridad de las ideas tejidas intersubjetivamente por la fenomenología intencional husserliana (reducción fenomenológica husserliana, intencionalidad eidética generalizada). Podríamos interpretar que, en Bueno, aquí, la «comunidad de singulares» urbiniana estaría confundida con la intersubjetividad (práctica) en régimen intencional, y así, no extensible a aquellas emanaciones internas. De todas formas, la subjetividad en sus *Escritos de juventud* no está definida, pero es tomada como una instancia que construye *nematológicamente*, y cualquier experiencia se aprehendería eidéticamente, quedándose siempre con el «objeto» de ciencia, como dice a propósito de una recensión bibliográfica sobre: S. I. Dockx, *Vers une synthèse moderne du savoir. Actualités scientifiques et industrielles*, n.º 1109. Paris, 1950:

Lo que los antiguos decían del conocimiento por conceptos, deberemos decir nosotros del conocimiento por ecuaciones matemáticas. Electrón, Protón, Mesón, etcétera, no son sujetos reales, son objetos de la ciencia. Al decir objetos excluimos la subjetividad en el sentido ordinario de la palabra, pero también decimos que no son más que objetos. La subjetividad en microfísica posee un sentido, en efecto, enteramente distinto del habitual. Si aceptamos una proposición aproximada sobre la posición de las partículas, la aproximación de las proposiciones sobre el quantum de movimiento de ellas es diferente; aquella aproximación es hasta cierto punto arbitraria, subjetiva y dará lugar a diferentes conclusiones. Pero estas —aun simultaneadas en la memoria— no pueden

yuxtaponerse para complementarse, como se complementan las diversas perspectivas de una catedral. No podemos suponer que el mundo sensible descompuesto por el análisis matemático nos lleve a un mundo de «cosas» semejante, aunque en pequeño, a las cosas sensibles. La noción del mundo exterior, concebido según nuestros sentidos, debe ser revisada por lo que se refiere a su aplicabilidad al mundo de la microfísica. [Bueno, 2022: 54-55]

Bueno termina el axioma de *la evidencia práctica constructivista* con una frase escolástica y catastrófica, y que supone el reverso o el revés del idealismo fenomenológico clásico:

Solamente aceptando los supuestos podríamos acaso liberarnos de ellos, porque siempre es un supuesto el postulado de la posibilidad de pensar sin supuestos, mientras que para el postulado de necesidad de pensar con supuestos no es un reproche sino una confirmación el que el propio postulado sea un supuesto. [Ib.: 369]

Pero todo ello está contrapuesto, por inconciliable, a la actividad poética que adolece de demasiada *plasticidad* sin correlaciones definidas:

El poeta se reserva el derecho de trastornar los encajes establecidos entre las ideas: llama «azul» a Dios o bien llama «divino» a un color hermoso. Precisamente la eterna tragedia de la Filosofía es operar con ideas que, por su sutilidad, parecen poéticas, excesivamente flexibles y metafóricas (por ejemplo, la idea de Bondad), incompetentes para establecer relaciones definidas.

Bueno plantea que el *pathos constructivo* del conocimiento no se detiene ante las metáforas poéticas, como la metafísica especulativa hegeliana:

Si la actitud nematológica se definió como «indeterminada», es decir, deseosa de reunir (en el sentido amplio) unos contenidos con otros en cuanto tales (y no en cuanto determinados contenidos) la incompatibilidad de algunos no será por sí misma razón suficiente para detener el *pathos* constructivo, es decir, por encima de cualquier incompatibilidad «material». La aceptación nematológica de las contradicciones no se funda en modo alguno en tesis metafísicas especulativas de parecido orden a las que inspiran el método dialéctico de Hegel. [Ib.: 378]

Se cierra así el «espacio de dentro» patético en los dos movimientos de la *tragedia nematológica*: de la búsqueda, *elaboración*, de nuevos conceptos que resuelvan

contradicciones inesperadas y alivien al propio entendimiento en el segundo movimiento de *asimilación*:

El sistema científico es una construcción espiritual, es no solamente un diálogo del entendimiento con los objetos, sino también un diálogo del entendimiento consigo mismo [...] Filosofía y ciencias particulares son formas de conducta espiritual muy distinta, pero coinciden en su actitud científica, en el sentido general del adjetivo, que acaso sea precisamente el proceder nematológico. [Ib.: 384]

§ 3. Segunda posición

Como vemos, la epistemología clásica, basada en análisis eidéticos (esencialistas), resulta y resultó insuficiente frente a las nuevas ciencias. Además, las ciencias humanas, estructuradas en el campo intencional, se diferencian radicalmente de las ciencias naturales clásicas. La epistemología fenomenológica de Urbina se propone como un modelo reconciliador entre ciencia y «filosofía fenomenológica»:

Tenemos, pues, dos procesos revolucionarios: una física cuántica que se impone, englobándola, a la física clásica; y una filosofía fenomenología, que se impone, también implicándola, a una filosofía clásica. [Sánchez Ortiz de Urbina, 2021: 6]

Esa imposición viene dada por el *nuevo campo intencional* que va a promover una nueva relación entre ciencia y filosofía que, a su vez replanteará los estratos clásicos de la realidad. Pero antes debemos inmovilizar a una *fenomenología eidética* husserliana, su *idealismo*.

La crítica de Urbina a Husserl tiene dos flancos: la *intencionalidad* y la *epokhê*. La intencionalidad husserliana, por más que aspire a una descripción pura de los fenómenos, no puede deshacerse del marco restrictivo de la subjetividad trascendental, un punto que limita su capacidad integradora; no logra escapar completamente de los presupuestos del dualismo cartesiano, a pesar de su intención de superar esta herencia filosófica.:

En la fenomenología de Husserl, con su pretensión de configurarse como una ciencia eidética, el ego fenomenologizante sería un *ego trascendental*, en el nivel originario de la actitud trascendental. [Ib.: 310]

Y:

Esto es lo que encuentra Husserl. La *intencionalidad* le permite articular el signo verbal (unidad de significante y significado) con el objeto, el cual, así constituido operatoriamente, pierde su carácter natural de algo que se presenta intempestivamente en sí. Pero el prejuicio eidetizante, por el que Husserl acompaña la reducción fenomenológica con la reducción eidética, si bien bloquea el psicologismo (la explicación naturalista), enmascara, con una «vestimenta» analítica, lógico-formal, lo que no son sino estructuras previas no eidéticas, puramente fenomenológicas. [Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 412]

En cuanto a la *epokhê*, que debe abrir el *campo intencional*, hay que decir que hay dos formas de practicarla; primero debemos asumir lo que Urbina llama «cambio de mito» en su *Estromatología: teoría de los niveles fenomenológicos* (2014: 39-58). Cambio de mito, desde el idealismo platónico hasta la «filosofía fenomenológica», que se enfoca en lo concreto, oscuro y originario en lugar de un absoluto claro y distinto. Platón describe el viaje desde la oscuridad de las sombras hacia la luz de las Ideas. Este recorrido simboliza la transición de lo ilusorio a lo verdadero a través de un modelo eidético y claro. Es el relato de una anábasis (ascensión) hacia un absoluto luminoso y homogéneo, seguido de una catábasis (descenso) que permite comunicar ese conocimiento.

En Kafka, en lugar de avanzar hacia la claridad, el agrimensor K. se mueve desde la luz cotidiana de la aldea hacia la oscuridad compleja y heterogénea del Castillo. La meta no es un absoluto claro, sino un nivel originario oscuro pero concreto, donde se genera el sentido, expone Urbina; los recorridos son zigzagueantes, con múltiples incursiones y regresos, marcados por la indeterminación y la fragmentación de los niveles fenomenológicos, que no son niveles de realidad clásica, sino de experiencia que no depende de un estrato metafísico absoluto. La aldea sería el nivel de la vida cotidiana, regido por una estructura temporal y espacial convencional; es esta la que pone entre paréntesis la *epokhê* husserliana; la aparente evidencia de las cosas, pero ensombrecida e irrealizada, aunque parta de la luz. La *epokhê* así practicada, con una significatividad luminosa, no le lleva a K. a ningún sitio sino a la ilusión de pensar que pueda avanzar, la *anábasis luminosa*, pero agotadora y abstracta, con detenciones constantes en *conciencia trascendental subjetiva en simulacro*. Al llegar y ver el Castillo se desilusiona, la construcción es mediocre y decepcionante, ampliada por la barrera

emocional impuesta por los habitantes de la aldea; ahora es ya la *hipérbole kinestésica*, no husserliana, de persistir en su papel de agrimensor, y su comunicación con el mensajero, la que paradójicamente le permite avanzar; finalmente su actitud desafiante y el simbolismo del Castillo como meta ciega reafirman su persistencia infructuosa que le salva de la permanente *ilusión del pensar trascendental* cartesiano, y le lleva hacia algo mucho más concreto y humilde, pero que acaba fomentando una *Gestell* simbólica; el mito pide una re-elaboración simbólica; K. encuentra un «trabajo» y formalmente es aceptado en el sistema, pero significa un desprecio y es más bien una forma de mantenerlo atrapado e inoperativo en un sistema que no responde a sus expectativas ni a sus necesidades, de tal forma que, si al principio afronta la *hipérbole* de la *epokhê*, al final del relato se produce un abandono surrealista; primero:

K. sabía que no le habían amenazado con una obligación real, no la temía y aquí menos, pero sí que temía la violencia del ambiente desalentador, la habituación a las decepciones, la violencia de las influencias imperceptibles que se producirían a cada momento, pero tenía que atreverse a enfrentarse con ese peligro. [Kafka, s. f.: 32]

Y segundo, en el encuentro final entre K., la posadera y Gerstäcker en la casa de Gerstäcker, que ocurre justo antes de que se interrumpa el relato, está buscando un lugar donde quedarse, descansar y, posiblemente, encontrar alguna claridad en su situación:

—Sé por qué me quieres llevar contigo—dijo finalmente K. A Gerstäcker le era indiferente lo que K supiera.

—Porque crees que puedo conseguir algo para ti con Erlanger.

—Cierto—dijo Gerstäcker—. ¿Qué otra cosa podía querer yo de ti?

K se rio, se colgó del brazo de Gerstäcker y se dejó guiar a través de la noche.

La sala en la casa de Gerstäcker estaba apenas iluminada por el fuego de la chimenea y por una vela, a cuya luz leía alguien acurrucado en un rincón bajo las torcidas y salientes vigas de cubierta. Era la madre de Gerstäcker. Ofreció a K una mano temblorosa y le indicó que se sentara junto a ella; hablaba con esfuerzo, apenas se la podía entender, pero lo que decía... [Ib.: 373]

La impertinente posadera que acababa de recibir a K. aspira a algo más que no quería reconocer, y K. descubre la *ficción*, pero ni a ella ni al carretero Gerstäcker les importa la *ficción* ni lo que K. pueda saber; en los personajes se dan continuas barreras

de comunicación debido a la prohibición de la *metábasis*, pues las reglas y los niveles son los que son. Intentar forzar estas transposiciones produce confusión y malentendidos. La *hipérbole* se detiene, su movimiento solo lleva a misterios, ni siquiera enigmas, y se acepta la metafísica delirante que ancla al agrimensor que no mide (no se sabe si hay una necesidad de un agrimensor, una pura ironía), en un intento de arraigo definitivo en el nivel cotidiano vacío. Pero eso no forma parte más que de la incompletitud fenomenológica del proceso, reflejo de las dificultades inherentes a la exploración fenomenológica.

En el fondo K. se estanca en una posición indefendible de *exceso hiperbólico* sin nexos de vuelta al campo intencional; queda atrapado como los megareos de Heródoto, sin posibilidad de acceso, en un proceso de mediación, presa de la reducción filosófico-fenomenológica, griega-persa; no puede llegar a la trascendencia pura ni tampoco integrar el espacio ordinario, ni aun replanteándose la posición; la respuesta crítica a ese estancamiento por parte del *materialismo filosófico* sería que, en vez de plantearse una retirada a la *fenomenología radicalizada* retroceda a un *realismo materialista*, tomista, liberadora, reubicando la estructura operatoria de la conciencia, regresión no obstante forzosa. K. acepta que su búsqueda de sentido en un sistema hermético es un laberinto sin salida, pero la causa es su comprensión de la estructura mediadora; y ante el riesgo de una indefinida suspensión hiperbólica, abandona la *epokhê*. El *campo intencional* que intermedia entre los griegos y los persas corre peligro: si se retiran los megareos, el frente se rompe, el campo colapsa, queda invadido de trascendencias e inhumanos. Y si se atrincheran sin apoyo pueden quedar aniquilados; el punto de la *epokhê hiperbólica*, prolongado, se vuelve una forma de encierro intelectual, y dejaría de ser lo que se pretendía: una *phrónesis*, un simple ajuste de estrategia.

§ 4. La energía intelectual

Esa *phrónesis* es indudable que requiere alimento y energía; los procesos *psicológicos* de Bueno han mostrado cómo la actividad cognitiva organiza y redefine estructuras materiales (unidad entre lo material y lo conceptual). Al principio del capítulo «Los procesos psicológicos I y II» (2022: 317), Gustavo Bueno habla, en la nota a pie de página, de los «φρένες» y se interpreta como la manifestación operativa de estas

capacidades organizadoras que son los *procesos psicológicos*. Desde esa perspectiva los niveles fenomenológicos de Urbina no son más que una propuesta gnoseológica y ontológica integrada: los niveles no son independientes, sino interdependientes a través de las relaciones psicológicas de los procesos densos que ocurren en los «*φρένες*». Aunque el enfoque constructivista-dialéctico de Bueno es esencialista respecto al fenomenológico de Urbina, ambos analizan la transición entre niveles de organización y el papel de la actividad (cognitiva o intencional) como emergente de procesos materiales. El punto de vista biológico, según Bueno, ayuda a comprender esos procesos.

Hacemos ahora la siguiente correspondencia: los *conocimientos intencionales impropios*, como un movimiento denso derivado hacia su «espacio de dentro», ocurren en los «*φρένες*»; aquí estaría el asiento verdadero de la energía intelectual *desautomatizadora*. Sin embargo Bueno rechaza el que esa «energía» pueda estar en el *campo intencional humano*, y además no solo eso, sino que cualquier energía del pensar no le pertenece ni al cuerpo ni a otro tipo de alimento del que se pueda apropiar; concluye que el entendimiento es la potencia receptiva inmaterial donde se unifica todo de forma objetiva, en *universo intencional no humano*; se deriva hacia fuera desde ese espacio de dentro humano, denso y programado en nuestra psicología (el estado actual de nuestra evolución cerebral, había dicho Bueno) para aprehender el vestigio de lo espiritual que hay en la materia; en el asiento de nuestra inteligencia no puede haber conocimientos para él, a pesar de ser un saber originario, porque deben ser contruidos, propiamente, *nematológicamente*, en un «Espíritu» de Tomás de Aquino, donde hemos quedado liberados de nuestro ego de forma trascendental, quedando en modo permanente de «recibimiento» del sagrado espacio de fuera (2022: 266-268):

Tomás de Aquino es el primero [...] que predicó de un modo terminante y severo la necesidad de abrirse al exterior, enseñando, cinco siglos antes de Locke, que la experiencia sensible es la única fuente de los conocimientos naturales y que el Espíritu [...] se deje penetrar por los estímulos del mundo exterior en actitud reverente y puramente especulativa [...] un entendimiento puramente receptivo de los seres objetivos a los cuales reúne en su universo intencional [...] cuando falta el soplo espiritual se destruye también nuestro organismo; y por el contrario, cuando está presente, una energía superior anima a nuestro cuerpo, y le hace capaz de constituirse en el dueño de la tierra [...]. Lo que es puramente corporal deberá, no espiritualizarse, pero sí inmaterializarse; y lo que es espiritual deberá también hacerse homogéneo con la naturaleza humana en la aprehensión analógica

[...]. Si Tomás enseñó de nuevo, y definitivamente, a los cultivadores de la ciencia, el modo de disponernos para este recibimiento, liberando al Espíritu de sí mismo mediante la reverente contemplación de las cosas que fueron creadas, deberemos, hoy más que nunca, frente al subjetivismo y existencialismo de protestante abolengo que padecemos, levantar como bandera la enseñanza de Santo Tomás, el libertador. [Bueno, 2022: 266-268]

No cabe mayor catástrofe. Hay una poderosa energía espiritual que hace posible establecer la correspondencia picnológica (*ib.*: 487).

Encontramos pues los fundamentos de la *epistemología picnológica* en la idea de estructura de capas densas de conocimiento, donde los conceptos fundamentales se construyen a partir de relaciones compactas y acumulativas. Explora la integración de datos en sistemas altamente estructurados para generar significados compactos y profundos. La trascendencia no es un salto místico, sino una resolución densa y ajustada de contradicciones entre niveles fenomenológicos (aunque no hable de tales). Lo trascendente emerge como un límite conceptual construido dialécticamente. Y los de la *epistemología fenomenológica* se sustentan en una revisión crítica de la epistemología clásica, *picnológica*, emergiendo de la crisis de la ciencia clásica y de la revolución cuántica; propone una intrincación entre ciencia y filosofía, donde la fenomenología no solo interpreta, sino que construye nuevos marcos de sentido e introduce conceptos como el «campo intencional» y el «campo eidético» para explicar la «organización» del conocimiento en relación con la experiencia de los «*φρένες*» que, actúan como «núcleo». La *thymología* de Urbina (2014: 427) se centra en la fuerza afectiva (*thymós*) como impulsora de los vectores intencionales, siendo esencial para la construcción de sentido. *Thymós* no es más que una forma de resolver los «*φρένες*».

En Urbina sí es posible pues, unos *conocimientos intencionales impropios* en un marco epistemológico *deautomatizado*: $F \propto 1/Ph$, donde si crece el énfasis en la filosofía crítica y gnoseológica, la «filosofía fenomenológica» pierde peso; y si es la experiencia del sentido, la «filosofía fenomenológica» la que crece, la filosofía gnoseológica clásica queda asumida y relegada.

Bibliografía

Aristóteles (2017), *Política*. Madrid, Alianza.

- Bueno, Gustavo (2022), *Escritos de juventud*. Oviedo, Pentalfa. Obras Completas de Gustavo Bueno, 6.
- Bueno, Gustavo (2016), *El Ego Trascendental*. Oviedo, Pentalfa.
- Heródoto (1989), *Historia, libro IX, Calíope*. Madrid, Gredos. Colección Biblioteca Clásica.
- Kafka, Franz (s. f.), *El castillo* [1926]. *Liternauta*, <<https://liternauta.es/wp-content/uploads/2013/07/Kafka-Franz-Castillo-El.pdf>>, [20/12/2024].
- Latour, Bruno (2022), *Changement du monde : entretien avec Bruno Latour* (Nicolas Truong, dir.), en YouTube, <<https://www.youtube.com/watch?v=fj8hQ7oeKK8>>, [01/12/2024].
- Latour, Bruno (2007), *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI Argentina [1991].
- Richir, Marc (1992), *Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2024a), *Tractatus logico-phenomenologicus*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2024b), *Por amor al arte: ensayo de una gnoseología fenomenológica*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2022), «La constitución del campo intencional y su vulnerabilidad entre abismos», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 105, marzo-abril, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.105.162>>, [03/12/2024].
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2021), *Orden oculto: ensayo de una epistemología fenomenológica*. Oviedo, Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2014), *Estromatología, teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2013), «La oscuridad de la experiencia estética», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 47, enero-febrero, <<https://old.revistadefilosofia.org/47-02.pdf>>, [01/11/2024].

