

# PLEROMÁTICA O LAS MAREACIONES DE ELSINOR<sup>1</sup>

Gabriel Catren

• [...] y en esa noche oscura del fosfeno ver surgir un delfín iridiscente  
un arco iris de delfines un delfinado aéreo o irisado un arqueado delfín.

Nestor Perlongher<sup>2</sup>

Un escenario suspendido (el arca fantasmaticada “*entre las constelaciones y el mar*”), una tarea insensata (“*vencer el azar*”), y una paciencia metódica (“*palabra por palabra*”) – esta escena absolutamente moderna será sumergida en una solución fenomenológica. El naufragio evocado en el *Coup des dès* mallarmeano –lejos de todo *pathos* catastrófico – denotará la inmersión de la nave en un *ensueño* atonal. Todo fenómeno – tormentas, ovnis, simetrías – se plasmará en el seno de la misma alucinancia impersonal. El *Maître*, curtiéndose y templándose en lo alto de un mástil, entonado por la mareación y vomitándose, se absolverá del letargo melancólico y lanzará los dados.

Comencemos por un hecho ineluctable: hemos atravesado una crisis memorable, fundacional: se ha atentado contra el suelo. Empezando por la puesta en órbita de la tierra y la exponenciación kantiana del lanzamiento copernicano, hemos atravesado una multiplicidad de relativizaciones y desfondamientos que siguen socavando las formas pre-modernas de construir, habitar y pensar. La relativización transcendental de la cosmovisión científica, la contingenciación darwiniana de la especie humana, la crisis del verso decimonónica (el naufragio del *mètre* o – más generalmente – de todo *signifiant maître*), la crisis de los fundamentos en matemáticas (la relativización y consiguiente multiplicación de las fundaciones axiomáticas), la crisis de la tonalidad, la *unheimlichización* del sujeto cartesiano (la destitución del *mètre* – del serse – como última instancia auto-fundante de la experiencia), la dinamización relativista del *background* espaciotemporal (con la consiguiente relativización de todo movimiento), la supuesta disolución cuántica de la (onto-)lógica clásica en una episteme contextualista, todas estas crisis pueden ser entendidas como momentos de

<sup>1</sup> Una versión reducida de este texto fué publicada en Sanctis, S. y Longo, A., (eds.), *Breaking the Spell. Contemporary Realism under Discussion*, Mimesis International, 2015, pp. 63-89. Salvo cuando se refiera a la versión en español, las traducciones de los textos citados fueron realizadas por el autor. Querría agradecer a Florencia Rodríguez Giles, Dylan Trigg y Robin Mackay por sus valiosos comentarios sobre versiones preliminares de este texto.

<sup>2</sup> Perlongher, N., *Alabanza y Exaltación del Padre Mario*, en *Chorro de las iluminaciones, Poemas completos*, La Flauta Mágica, Buenos Aires, 2002, p. 231.

la suspensión de una misma escena pre-moderna<sup>3</sup>. En cada caso, una supuesta última instancia – subjetiva, axiomática, etc. – sustraída a la dinámica del campo correspondiente (una tierra amóvil como condición de posibilidad de todo reposo y de todo movimiento) o bien un punto de vista o de referencia pretendidamente universal (metro patrón) son dinamizados, relativizados, descanonizados, existencializados, suspendidos entre una multiplicidad de otros fondos o puntos de vista igualmente válidos. Lejos de ser un desastre inesperado, estas suspensiones de los archi-suelos y estas relativizaciones de las archi-perspectivas son el exquisito resultado, refractado en los diversos modos de la experiencia, de la deconstrucción moderna de la orniteología, de la larga y “*terrible lucha contra ese viejo y aberrante achi-plumaje, aniquilado, afortunadamente*”<sup>4</sup>. Tal vez los dos nombres propios cuya conjunción permite declinar esta clausura moderna de la orniteología en toda su radicalidad sean (un cierto) Kant y (un cierto) Freud: mientras que el primero sostuvo que toda experiencia depende de la estructura trascendental del sujeto correspondiente, el segundo mantuvo que este último, lejos de ser una última instancia auto-fundante y hetero-legitimizante, no es *maître* – no puede serse – ni en su propia casa. Los nombres de Kant y Freud epitomizan dos *philums* que no cesaron de entrecruzarse – de cruzar sus espadas – y cuya armonización constituye el astro regulador que orientará la concepción de la filosofía como *fenoumenodelia inmanental*. Estos *philums* están asociados a una *teoría crítica de la representación*, de sus condiciones trascendentales de posibilidad y de sus posibles límites (e.g. la filosofía trascendental – kantiana, fichteana, schellingiana – propiamente dicha, la representación schopenhaueriana, lo apolíneo nietzscheano, la fenomenología trascendental husserliana, la deconstrucción, etc.) y a un *energetismo impersonal* (e.g. la *Naturphilosophie* en Schelling y Hegel, lo dionisiaco nietzscheano, la voluntad schopenhaueriana, el psicoanálisis freudiano, la ateología de Bataille, la filosofía del deseo en Deleuze y Guattari, etc.). Mientras que la teoría de la representación presupone un sujeto cognoscente como fundamento de todo acto representativo, la tradición “naturalista”

<sup>3</sup> En lo que a dicha escena respecta, remitimos al lector a la sección *The Fourfold Critical Landscape* del artículo Catren, G., “Outland Empire: Prolegomena to Speculative Absolutism” en el libro Bryant, R., Srnicek, N., y Harman, G., *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re-press, Melbourne, 2011, pp. 334-367.

<sup>4</sup> Mallarmé, S., « Carta a Henri Cazalis del 14 de mayo de 1867 » en *Correspondance complète 1862- 1871. Lettres sur la poésie 1872-1898*, ed. de B. Marchal, Paris, Gallimard, 1995, p. 342. La orniteología puede ser entendida como una doble reducción: una reducción de lo *teológico*, reducción que coloca al telos de la religión como modo del pensamiento en una trascendencia por lo alto o reducción de las mediaciones angélicas a un volar emplumado; y una reducción trascendente de lo *ornitológico*, es decir de los modos pajáricos de la experiencia. La orniteología reduce el *pleroma* a ser una instancia trascendente alcanzable por medio de un volar (clausurando de este modo la posibilidad de una religión puramente inmanente) y lo real pávico a no ser más que un surcar trascendente hacia las alturas. Brevemente, la clausura de la orniteología exige desintricar lo *angélico* (facultad de operar la mediación) de lo *pajárico* (poder de modular la levitación del estar-ahí sobre un fondo de desfondación). En lo que a la tesis según la cual un ángel absolutamente moderno no puede tener alas respecta ver la sección “Gravity’s Angel” del artículo Catren, G., “Outland Empire: Prolegomena to Speculative Absolutism” en el libro Bryant, R., Srnicek, N., y Harman, G., *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, *op.cit.*, pp. 334-367.

procede por medio de una suerte de arqueología infra-fundamental, una arqueología que exhuma el abismo impersonal forcluido por la subjetividad constituyente e inquiera sobre los procesos “naturales” de *institución* de la misma. El proyecto de armonizar estas dos tradiciones, de dialectizar la innecesaria virulencia de su confrontación para poner de manifiesto su complementariedad circular, encuentra algunos de sus grandes ancestros en la filosofía de la identidad de Schelling, la *filosofía de la voluntad y la representación* de Schopenhauer, el proyecto de una *filosofía trágica* en Nietzsche, la *filosofía de la carne* en Merleau-Ponty y la *filosofía del proceso* en Whitehead<sup>5</sup>. Retomando nuestra línea argumental, podríamos decir que Freud clausuró la única vía de escape pre-moderna que quedaba frente a la relativización trascendental de la experiencia: la de concebir al sujeto (trascendental) mismo como un absoluto *qua* fundamento, posibilidad esta explorada por Husserl en el momento más idealista – y pre-copernicano – de su trayecto (momento que podríamos centrar en sus *Meditaciones Cartesianas*). La puesta en evidencia de una forma trascendental de *relativismo* o de *perspectivismo*, lejos de ser renormalizada por medio de la (su)posición de un punto de vista pretendidamente universal, será radicalizada a continuación mediante la hipótesis según la cual el campo experiencial es *impersonal*, en el sentido de que está siempre en exceso en relación a todo punto de vista (o sujeto) posible, tanto empírico como trascendental. Dicha hipótesis se reclama de una fidelidad para con la declinación freudiana del copernicanismo, declinación según la cual el *cogito* cartesiano no puede ser entendido como fundamento o como punto de vista privilegiado<sup>6</sup>. El sujeto de la experiencia es un sujeto localizado en el espacio-tiempo (perspectivismo empírico copernicano), localizado en el espacio de las estructuras trascendentales posibles (perspectivismo trascendental kantiano) y alienado (i.e. sustraído *ominosamente* a toda forma de auto-inmediatez hetero-fundante). De esta conjunción de Kant con Freud – relativismo y desfundación, perspectivismo y alienación – resulta un hiper-relativismo suspendido aparentemente insubsumible<sup>7</sup>. Más radicalmente aún, la relativización y el

<sup>5</sup> Esta complementariedad entre Kant y Freud no debería sorprender si tenemos en cuenta que tanto uno como el otro se reclamaban de un cierto Copernicanismo: bajo la forma de una exponenciación trascendental de la puesta en evidencia por Copérnico del perspectivismo empírico de la experiencia en Kant y bajo la forma de una extensión de la herida narcisista infligida por Copérnico en Freud.

<sup>6</sup> Por ejemplo, el reconocimiento etnográfico de la existencia de distintas culturas no es en principio incompatible con el etnocentrismo, con la tesis según la cual existe una cultura que constituye (oximonóricamente) un punto de vista (trascendental) privilegiado o universal, una cultura capaz de subsumir las limitaciones de las otras. De este modo, la existencia hipotética de un punto de vista trascendental privilegiado permitiría reducir retroactivamente el relativismo que lo constituye como punto de vista. La existencia de dicho sujeto trascendental universal refutaría la hipótesis según la cual el campo experiencial es un campo impersonal: si dicho sujeto universal existiese, entonces el campo sería idealísticamente objetivable sin resto noumenal.

<sup>7</sup> Este hiper-relativismo asumió en particular formas tales como el *multiculturalismo* (o relativismo cultural) o, más recientemente, el *multinaturalismo* (o relativismo natural). En lo que a la noción de multinaturalismo respecta ver Viveiros de Castro, E., *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, trad. por O. Bonilla, Presses Universitaires de France, Paris, 2009. En el contexto post-crítico en el que nos situamos en este texto, la existencia de múltiples *naturalezas objetivas* resulta necesariamente

desfondamiento de toda racionalidad – la dependencia de toda razón en relación con un aparato trascendental de racionalización y el colapso del principio de razón *qua* principio del fundamento – parecen indicar que todo *orden* – mismo si fuese un hipotético orden noumenal intrínseco a lo “real”, es decir independiente de los procesos de racionalización efectuados por la constitución trascendental de la experiencia – es en última instancia (necesariamente) contingente<sup>8</sup>. De este modo, y adoptando un estilo neo-Karamazoviano podríamos decir que si la tierra matrona fué puesta en órbita y el metro patrón fué relativizado entonces necesariamente todo – toda cultura, toda naturaleza, todo *logos* – puede ser el caso. Asaltados los cielos y suspendida la tierra nada parece poder *fixar* el mal infinito del azar, absolver la experiencia del relativismo trascendental, detener la caída desencadenada por la archi-desfondación y superar la falta de una orientación trascendente para el pensamiento y la existencia. De este modo, la crisis fundacional podría conducir de los padres a lo peor, de la archi-tierra amóvil y el archi-metro patrón a la contingencia irrestricta de todo orden y al hiper-relativismo insubsumible de toda experiencia posible. Ahora bien, la supuesta implicación que de la clausura moderna de la orniteología deduce la consagración del azar y la insuperabilidad del relativismo trascendental es un *non sequitur*: el principio de razón no es necesariamente un principio del fundamento (*ein Satz von Grund*), ni el relativismo trascendental es necesariamente incompatible con un absolutismo especulativo, es decir post-crítico y post-fundacional. Si se rechaza la supuesta evidencia de la inferencia que va de la clausura de la orniteología a la insuperabilidad del hiper-relativismo resultante, entonces el lanzamiento de la madre y el barramiento del padre plantean un dilema de matices elsinorianos, dilema que amenaza con constituirnos en “*almas latentes que no pueden devenir*” – en sujetos trascendentales, diremos más adelante, que no pueden *trans-vari*ar – si no se colapsa la vacilación por medio de una resolución subjetiva sin garantías: o bien se acepta (o incluso se hipostasía) la soberanía del azar y la multiplicidad indialectizable de los puntos de vista y de los órdenes contingentes, o bien se entiende la crisis fundacional como una negación determinada inductora de modos post-críticos y post-fundacionales de la experiencia, de la razón y de la existencia<sup>9</sup>. A continuación se explorará la segunda vía, la que intenta mantenerse fiel a la prescripción transmitida por los espectros de los ancestros alquiméricos del *Maître* mallarméano<sup>10</sup>, de

de la multiplicidad de estructuras trascendentales posibles.

<sup>8</sup> La tesis según la cual todo orden posible es necesariamente contingente fue virtuosamente explorada por Meillassoux, Q., en *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, trad. por M. Martínez, Caja Negra Editora, Buenos Aires, 2015.

<sup>9</sup> Un virtuoso desarrollo de la primera opción en el paisaje conceptual desplegado por el *Coup de dès* mallarméano puede encontrarse en Meillassoux, Q., *Le Nombre et la Sirène. Un déchiffrement du Coup de dès de Mallarmé*, Fayard, Paris, 2011.

<sup>10</sup> En el marco del texto mallarméano, los ancestros cuya Gran Obra es necesario proseguir son identificados a los alquimistas (ver Mallarmé, S., Carta a Henri Cazalis del 14 de mayo de 1867 en *Correspondance complète 1862- 1871. Lettres sur la poésie 1872-1898, op.cit.*, p. 345). En lo que a la comprensión de la Gran Obra como *pedra filosofal* respecta, es decir a la comprensión del *telos* del trabajo alquimérico como concrescencia propiamente filosófica – como coalescencia de las modalidades abstractas

aquellos que decidieron – sobre fondo de ausencia de todo decreto o garantía trascendente, es decir en el pasaje abierto por el naufragio de todo *signifiant-maître* – superar el letargo y llevar a cabo actos eidéticos, actos orientados, en medio mismo del desmadre apátrida, por ideas regulativas proyectadas por la razón humana. Lejos de sancionar la debacle irreversible de la razón moderna, el Maître infiere de “*esta conflagración a sus pies*” – de la transmutación de la archi-tierra amóvil en un arca naufragando el descenso en el Maels-tröm – el advenimiento del “*único Número que no puede ser otro*”<sup>11</sup>. Con el objeto de evitar todo posible malentendido en lo que al tipo de postura subjetiva sintonizada con este absoluto post-fundacional respecta, el *Maître* nos legó, negro sobre blanco, una máxima carente de toda ambigüedad: hay que intentar *vencer el azar palabra por palabra*<sup>12</sup>, fijar el mal infinito de la contingencia y de la relatividad por medio de un trabajo paciente desarrollado en el elemento mismo infiltrado y minado por dicha contingencia, es decir – en el campo de operaciones del *Maître* mallarméano – el lenguaje. La infinita turbulencia desencadenada por el desfondamiento moderno de la existencia y del pensamiento, la puesta en órbita copernicana de los archi-fondos, la relativización de las “*imágenes del mundo*” (o, más correctamente, de las imágenes múndicas de lo inmundo), lejos de ser obstrucciones irrevocables a la legitimidad de los proyectos infinitos de la razón, pueden ser entendidas como operaciones tendientes a abrir un sitio suspendido en el cual poder elevar estos proyectos a nuevas modalidades post-fundacionales. El desfondamiento de la razón y la puesta en evidencia críticamente reflexiva de nuevas formas de perspectivismo, lejos de conducir necesariamente a un hiper-relativismo insuperable, pueden ser entendidas como operaciones conducentes a modos *especulativos* de la razón y de la existencia. Parfraseando a Deleuze y Guattari, podríamos decir que la *relativización perspectivista de lo verdadero* debería poder ser subsumida – gracias al paciente trabajo de las distintas modalidades del pensamiento – en formas de la experiencia capaces de dar cuenta de la verdad de lo relativo<sup>13</sup>. La reflexión crítica sobre el perspectivismo transcendental de (la etapa pre-crítica de) la ciencia moderna – así como la consiguiente relativización de la

---

del pensamiento tales como el arte o la ciencia en una concreción sinestésica –, ver Catren, G., “On Philosophical Alchemy, or Why All Chimeric Compositions are Philosophical Stones”, Collapse. Philosophical Research and Development, Vol. VII, Urbanomic, Falmouth, 2011, pp. 511-517.

<sup>11</sup> Mallarmé, S., *Un coup de Dés jamais n'abolira le Hasard*, en Mallarmé, S., *Igitur; Divagations, un coup de dés*, ed. de B. Marchal, Éditions Gallimard, Paris, 2003, pp. 417-441.

<sup>12</sup> Mallarmé, S., *Le Mystère dans les lettres*, en S. Mallarmé, *Igitur; Divagations, un coup de dés*, op.cit., p. 288.

<sup>13</sup> Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, trad. por T. Kauf, Editorial Anagrama, S.A., Barcelona, 1994, p. 130. Vale la pena destacar que Deleuze y Guattari oponen la *verdad de lo relativo a la relatividad de lo verdadero* en el marco de una crítica a las interpretaciones *subjetivistas* de la termodinámica, de la relatividad y de la física cuántica. Más allá de la seducción retórica de la inversión (de la *relatividad de lo verdadero a la verdad de lo relativo*), la tesis (altamente no-trivial) según la cual estas teorías formalizan distintas formas de la *verdad de lo relativo* sugiere que esta expresión, lejos de ser inmediatamente una solución al problema de superar la relatividad de lo verdadero, debe más bien entenderse como una problematización reguladora, como una orientación en el pensamiento. Tal vez hagan falta en efecto toda la sutileza conceptual y la sofisticación formal de la física-matemática para que algún día entendamos el significado preciso de la expresión “*la verdad de lo relativo*”.

cosmovisión científica resultante – no serían más que una negación abstracta improductiva si no posibilitasen una superación post-crítica del perspectivismo transcendental expuesto por Kant, si no permitiesen elevar el concepto mismo de científicidad a una potencia post-crítica, potencia en la que debería tornarse posible reflexionar sobre las condiciones trascendentales de la(s) naturaleza(s) objetiva(s), efectuar trans-variaciones especulativas de dichas condiciones y – consiguientemente – pensar y experimentar la naturaleza absoluta que envuelve toda naturaleza objetiva(da) posible.

Avancemos más lentamente y recomencemos por el dato fenomenológico primordial: la experiencia humana está ya desde siempre “trascendida” en un *campo impersonal de experiencia* en el seno del cual las distintas modalidades *abstractas* de la misma (afectiva, perceptiva, conceptual, etc.) coalescen *concretamente*<sup>14</sup>. Estas múltiples formas de estar ya desde siempre inmerso en un campo experiencial están necesariamente predeterminadas por la *estructura trascendental* del sujeto de la experiencia. En la jerga kantiana, la estructura genérica del objeto en general = X de la experiencia humana depende de un *framing* (o *valvuleo*) transcendental, lo cual significa que el aparato transcendental que define las condiciones subjetivas de posibilidad de toda experiencia transcendente determina al mismo tiempo la estructura genérica de los objetos intencionales de dicha experiencia. Dado un fenómeno P, un sujeto instanciante de una estructura trascendental Z (un sujeto de *tipo trascendental* Z) solo tiene acceso a lo que denominaremos la *Z-objetivación* – o la *Z-feno(u)menalización* – de P (que denotaremos  $P_Z$ ), es decir al Z-objeto  $P_Z$ . En otros términos, diremos que el objeto  $P_Z$  es *constituido* por medio del *framing* del fenómeno P definido por la estructura trascendental Z. Distinguiremos por lo tanto el fenómeno P *en tanto que tal* de los distintos feno(u)menos objetivos inducidos por los posibles *framings* trascendentales de P. Podríamos decir que la *trascendencia Z-trascendental* – i.e. el mundo Z-objetivo resultante del *framing* del campo experiencial definido por la estructura trascendental Z – no es suficientemente transcendente, ya que solo permite acceder a los Z-objetos o, más globalmente, a la naturaleza Z-objetiva(da). De este modo, Kant mostró que el *relativismo* (o *perspectivismo*) *empírico* de la experiencia, el hecho de que la experiencia subjetiva de un objeto sea siempre la experiencia de un cierto aspecto – *adumbraciones* o *perfilaciones* (*Abschattungen*) dirá Husserl – del objeto, no es más que el *grado cero* del carácter esencialmente hiper-perspectivista de la experiencia. Mismo si pudiésemos superar dicho relativismo empírico (extrayendo los *invariantes objetivos* que no dependen del

---

<sup>14</sup>En lo que a la noción de un *campo experiencial anónimo o impersonal* respecta (noción esta que jugará un rol central en lo que sigue) remitimos el lector a los textos siguientes: Sartre, J.-P., *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2003; James, W., *Essays in Radical Empiricism*, Dover Publications, Inc., Mineola, New York, 2003; Deleuze, G., « L'immanence: une vie... », en Deleuze, G., *Deux Régimes de Fous. Textes et Entretiens 1975-1995*, Les Editions de Minuit, Paris, 2003; Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Ejemplo III, pp. 48-52; Goddard, J.-C., 1804-1805. *La désobjectivation du transcendantal*, Archives de Philosophie 2009/3, Tome 72, pp. 423-441; y Barbaras, R., *Dynamique de la manifestation*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2013, Capítulo IV.

punto de vista empírico de observación), el Z-objeto  $P_Z$  resultante – lejos de coincidir con el fenómeno P correspondiente – depende del punto de vista trascendental Z. Subjetividades no-humanas (i.e. sujetos cuya experiencia está posibilitada y limitada por estructuras trascendentales distintas de la humana) constituirán, a partir del mismo fenómeno P, otros objetos.

Paradójicamente, la tesis crítica según la cual la experiencia humana está enmarcada *a priori* por una estructura trascendental indujo una contra-revolución pre-modernizante que sigue obstaculizando el despliegue de un escenario (trascendentalmente) copernicano<sup>15</sup>. Esta reacción está basada en la falacia según la cual la reflexión kantiana – es decir la puesta en evidencia crítica de la relatividad trascendental de la experiencia humana – lejos de posibilitar una superación post-crítica de los límites concomitantes, implica una limitación jurídica de dicha experiencia. Según esta interpretación claustrofóbica del motivo crítico, la estructura trascendental humana determina de una vez y para siempre los límites últimos e infranqueables de la experiencia humana. En particular, la declinación teórica de esta tesis afirma que el alcance de la racionalidad científica está limitado *de jure* al *Umwelt* (mundo circundante) feno(u)menal determinado por la misma estructura trascendental que posibilita el trascender propio de la ciencia objetiva, es decir el trascender intencional del sujeto de la ciencia hacia la *naturaleza objetiva* constituida por el tipo trascendental de dicho sujeto. Para superar esta limitación, el sujeto de la ciencia debería ser capaz de saltar por sobre su propia sombra, de tener experiencias no sobre-determinadas por las condiciones trascendentales mismas que posibilitan que tenga una experiencia, de tener una experiencia sin pagar el precio de tener una experiencia. Según la interpretación claustrofóbica del motivo crítico, este saltar-por-sobre-su-propia-sombra está jurídicamente prohibido: todo pensamiento humano solo puede emitir una tirada de dados, efectuar experiencias pre-determinadas – e ineluctablemente limitadas – por la estructura genérica fija (psicológica, fisiológica, lingüística, cultural, etc.) de su soporte subjetivo. Y por supuesto una tirada de dados – i.e. un pensamiento humano sobredeterminado por la estructura contingente de sus condiciones trascendentales de posibilidad – nunca abolirá el azar, nunca será capaz de activar modos fenomenodélicos de la experiencia capaces de superar el perspectivismo trascendental y su consecuente contingencia. De este modo, la pretensión misma de efectuar actos tendientes a abolir “*el azar infinito de las conjunciones*” podría parecer – en el marco definido por la superación epocal de la orniteología – una pura y simple locura. El *Maître*, como todo buen post-kantiano, sabe que todo acto realizado en el marco de un modo humano del pensamiento, toda palabra emitida por una boca humana, solo es una “*tirada de dados*”, un acto sobre-determinado por la estructura trascendental contingente que posibilita y limita el pensamiento y la existencia humanos. De este modo, se

---

<sup>15</sup> Ver Meillassoux, Q., *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, op.cit., capítulo V “La revancha de Ptolomeo.”

traza una línea de demarcación intraspasable entre una trascendencia objetivo-mundana y una hiper-trascendencia inaccesible, cielo noumenal o “*Gran Afuera*” (Meillasoux). Este auto-encierro crítico tiene como contrapartida positiva – a pesar de sus efectos retardantes en lo que a la instauración de una escena propiamente moderna respecta – la activación de la voluntad de forzar una salida *por medios violentos*, de una transgresión inmediata o no trascendental – no mediada por un sistema orgánico de facultades detentadas por un sujeto – de la interdicción crítica. El auto-encierro crítico posibilitó en efecto el despliegue del abanico contemporáneo de los *pensamientos del “afuera”* y de los *protocolos “místicos” de transgresión*: la intuición intelectual de lo en-sí (como por ejemplo la intuición bergsoniana de la *durée* no objetivada-espacializada), la mostración “mística” de lo indecible, la comunión silenciosa con lo inefable, la (no-)experiencia anegoica o “*experiencia interior*”, las (no-)experiencias soberanas – risibles, litúrgicas, eróticas – de lo imposible. Según la descripción hegeliana de este absoluto inmediatamente ultrajado a punta de pistola: « *Se pretende que lo absoluto sea, no concebido, sino sentido e intuido, que no sea su concepto, sino su sentimiento y su intuición, los que dirijan el debate y sean enunciados. [...] el progresivo despliegue de la riqueza de la sustancia no deben buscarse en el concepto, sino en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo.*”<sup>16</sup> La limitación crítica de la experiencia y la activación de protocolos “místicos” de transgresión – de comunión (pretendidamente) inmediata o directa con el afuera – son dos caras del mismo tálero. Como sostiene claramente Wittgenstein, “*el sentimiento del mundo*”, es decir del campo experiencial accesible a un sujeto de un tipo trascendental dado, “*como un todo limitado es lo místico*”<sup>17</sup> Y por supuesto los límites de dicho mundo dependen (en particular) del filtrado, de la resolución, de la dosificación y del granulado definidos por la *válvula* (A. Huxley) lingüístico-trascendental: lo “místico” – aunque “mostrable” – es lo inexpresable, lo sustraído a lo lingüísticamente articulable<sup>18</sup>. Siguiendo a Wittgenstein, denominaremos místico al personaje conceptual que, hipostasiando la línea de demarcación trazada por el trabajo crítico, intenta activar modos de comunión *inmediata* o *directa* (i.e. sustraída a las mediaciones lingüísticas, artísticas, científicas; al trabajo paciente del concepto, del percepto y del afecto) con el “*Gran Afuera*” mostrado por la demarcación crítica de su auto-encierro<sup>19</sup>.

Ahora bien, la interpretación claustrofóbica del motivo trascendental kantiano depende de una *esencialización* de la estructura trascendental o genérica del ser humano, esencialización que sustrae el sujeto trascendental a toda forma de devenir, tanto en lo relativo a la

<sup>16</sup> Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, trad. por W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1998, p. 10.

<sup>17</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ediciones Altaya, S.A., 1994, proposición § 6.45, p.180.

<sup>18</sup> *Ibid.*, proposición § 6.522, p.182.

<sup>19</sup> Como señala Gramsci, la desconfianza de la Iglesia Católica en relación al misticismo resulta del desprecio por parte de los místicos de la mediación eclesiástica en lo que a la comunión con lo divino respecta (ver Gramsci, A., *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 3, trad. por A.M. Palos, Ediciones Era, México, 1984, p.197).



genealogía que *instituye* dicha estructura trascendental como a las posibles trans-variaciones (espontáneas o piloteadas) por venir. Esta esencialización es simplemente pre-moderna – i.e. pre-copernicana, pre-darwiniana, pre-freudiana – en el sentido de que forcluye a) la emergencia contingente de la vida sobre un planeta en caída libre en lo sin-fondo espacio-temporal, b) la contingencia del proceso evolutivo del cual emergió el tipo trascendental humano como una singularidad subjetiva entre otras y 3) el desfondamiento interno del *cogito* descorchado por Freud: el estar alienado del ser humano aún en su fuero íntimo. El porvenir absolutamente moderno de la posición kantiana está de este modo supeditado a su *existencialización*, a la aceptación de la evidencia propiamente moderna según la cual la estructura del *tipo trascendental humano*, lejos de estar caracterizada por una necesidad pre-fenomenal *a priori*, emerge de un proceso local y contingente de subjetivación efectuado dentro de – y por – el campo impersonal mismo. Se asumirá entonces que la estructura *trascendental a priori* de la experiencia humana es un producto *a posteriori* de la dinámica *inmanental* del campo *impersonal*: todo sujeto local es un pliegue inmanente del campo, una invaginación, una increcencia (receptiva, vibrante y expresiva) del continuo fenomenodélico<sup>20</sup>. La tesis realista según la cual el campo experiencial es *impersonal* – en el sentido de que está siempre en exceso en relación a toda constitución o *framing* trascendental de la experiencia – es de este modo enriquecida por medio de la tesis que afirma la *pre-individualidad* del campo experiencial. En otros términos, se asumirá que la noción de experiencia subsiste aún en la ausencia de sujetos locales: todo sujeto local focaliza, monadifica, perspectiviza y enmarca un campo de experiencia (física, química, orgánica) que lo precede. La excitación o plegamiento de modos subjetivos locales en el seno del campo experiencial induce *fenomenalizaciones subjetivas* del mismo (revelaciones del campo *para* un sujeto local), las cuales pueden ser entendidas como *framings* trascendentales particulares de la *auto-fenomenalización impersonal* del campo mismo. El tipo trascendental humano solo define un modo particular – entre otros tipos no-humanos (e.g. minerales, vegetales, animales, cibernéticos, extraterrestres) – por medio del cual el campo de experiencia impersonal *umweltifica* localmente su auto-experiencia narcisista. El hecho de que las esferas *umwélticas* – o monadológicas – eclosionen en el seno de un mismo campo experiencial explica su *armonía inter-umwéltica preestablecida*, las sintonías finas entre las especies, el mosaico de acordes, reciprocidades y contrapuntos entre mundos constituidos por sujetos de distinto tipo trascendental. Como sostiene Deleuze, por más que las mónadas *umwélticas* no tengan puertas ni ventanas, “*no son monacales, no son células de monjes*”, ya que eclosionan en el seno del mismo pleroma, “*son solidarias y no solitarias*”, se concertan<sup>21</sup>. Si aceptamos que la estructura trascendental que posibilita y limita la experiencia humana

<sup>20</sup>En su obra *Dynamique de la manifestation*, Barbaras estudia en detalle el problema de caracterizar el *a priori* “natural” (que aquí denominamos *inmanental*) que subtiende el “*a priori* correlacional” (o trascendental) de la fenomenología husserliana y torna posible las polarizaciones sujeto-objeto del campo, es decir la emergencia de los polos correlacionados y de los vectores “intencionales” que los relacionan.

<sup>21</sup>Deleuze, G., *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988, p. 181.

es el resultado parcial de un proceso de subjetivación en curso, entonces no hay razón alguna para decretar la imposibilidad de efectuar *trans-variaciones* (o *variaciones trascendentales*) deliberadas de dicha estructura trascendental. Si toda estructura trascendental no es más que un *momento* abstraído de un proceso de subjetivación que la atraviesa, nada forcluye *de jure* la posibilidad de reorientar sistemáticamente dicho proceso. En lugar de mistificar sibilínamente lo que excede al lenguaje, podemos trabajar – poética, filosófica, formalmente – para extender pacientemente los límites del mismo. En lugar (por ejemplo) de simplemente identificar individuos que – en relación a un cierto lenguaje – aparecen como indiscernibles (e.g. dos individuos que solo difieren en su color considerados desde el punto de vista de un lenguaje carente de términos de color), podemos *extender* el lenguaje para *forzar* el discernimiento de lo indiscernible (o, más generalmente, la visibilización de lo invisible, la audición de lo inaudible, la intelección de lo ininteligible)<sup>22</sup>. Un sujeto crítico – i.e. un sujeto capaz de efectuar una reflexión crítica sobre su propia estructura trascendental – es un sujeto capaz de trans-variación, deformar o perturbar la estructura *a priori* de su propia experiencia. Un *sujeto crítico* tiene la posibilidad de devenir (lo que se denominará) un *sujeto especulativo*, es decir un sujeto diagonalizador – por trans-variación – de distintas estructuras trascendentales<sup>23</sup>. Un sujeto especulativo es un sujeto que ejerce la posibilidad de transgredir los límites trascendentales puestos en evidencia por la reflexión crítica. La tarea legada por el *Maître* (la de vencer el azar) adquiere de esta manera una definición precisa: es posible entender los proyectos infinitos de la razón – como por ejemplo el proyecto de una ciencia post-crítica orientada por la idea reguladora de *verdad* – como proyectos de *absolutización* tendientes a superar la insularidad

<sup>22</sup> Este ejemplo es analizado en el contexto matemático definido por la teoría de Galois-Grothendieck en el artículo Catren, G., y Page, J., « On the notions of indiscernibility and indeterminacy in the light of the Galois–Grothendieck theory », *Synthese*, Vol. 191, Issue 18, 2014, pp. 4377-4408.

<sup>23</sup> El término *especulativo* denotará el proceso por medio del cual la *reflexión* crítica sobre la estructura trascendental de un tipo de subjetividad torna posible una infinitización trans-umweltica de la experiencia de los sujetos correspondientes en detrimento de toda limitación claustrofóbica de la misma. En otros términos, se denominará *especulativa* a toda reflexión potencializante que utilice el saber sobre la estructura trascendental del sujeto suministrado por la reflexión trascendental para trascender los límites puestos en evidencia por la reflexión misma. Mientras que la interpretación claustrofóbica de la crítica trascendental entiende a esta última como una *negación abstracta* que delimita un “Gran Afuera” inaccesible, la utilización especulativa de la crítica la entiende como una *negación determinada* capaz de transgredir las limitaciones del sujeto trascendental correspondiente. Una formulación remarcablemente clara de esta interpretación especulativa de la crítica kantiana puede encontrarse en el texto de Foucault, M., “Qu’est-ce que les Lumières?”, en Foucault, M., *Dits et écrits II*. 1976-1988, Éditions Gallimard, Paris, 2001, pp.1381-1397. Ver por ejemplo el texto siguiente: “Hay que escapar a la alternativa del afuera y del adentro; hay que estar en las fronteras. La crítica es efectivamente el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber que límites el conocimiento debe renunciar a atravesar, me parece que la cuestión crítica, hoy, debe transformarse en cuestión positiva [...] Se trata en suma de transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica bajo la forma de una transgresión [*franchissement*] posible. [...] esta crítica [...] no deducirá de la forma de lo que somos aquello que nos es imposible ser o conocer; sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de no ser, hacer o pensar más aquello que somos, hacemos o pensamos.”, *Ibid.*, p. 1393.

trascendental de la experiencia humana, a extender el alcance de la experiencia humana más allá de los límites coyunturales determinados por su tipo trascendental contingente. Es importante distinguir aquí lo que denominaremos *procesos de extensión trascendental* y *procesos de absolu(tiza)ción functorial con respecto a toda estructura trascendental determinada*: mientras que los primeros extienden la estructura trascendental de un sujeto a los efectos de poder alcanzar una hipotética estructura trascendental universal (i.e. una estructura trascendental tal que no exista diferencia entre los objetos *constituidos* por la misma y los correspondientes fenómenos trans-objetivos), los procesos de absolu(tiza)ción functorial se limitan a trans-variar la estructura trascendental *absolviéndose* de todo apego a una estructura trascendental determinada. Brevemente, mientras que los procesos de universalización operan por medio de extensiones de la estructura trascendental en cuestión, los procesos de absolutización operan por medio de *trans-variaciones entre* las estructuras trascendentales<sup>24</sup>.

Se denominará *experiencia fenomenodélica* a toda experiencia de un sujeto especulativo, es decir a toda experiencia que involucre una modificación de la estructura trascendental misma que posibilita la activación de una experiencia trascendente. Una experiencia fenomenodélica involucra por definición una *trascendencia especulativa* capaz de trascender los límites de la trascendencia trascendental, una *trans-*(en el sentido de transversal)*umweltificación* de la experiencia. Una experiencia fenomenodélica es una experiencia capaz de “triangular” un fenómeno dado desde una diversidad de puntos de vista trascendentales distintos, haciendo posible de este modo la extracción de *invariantes trans-umwelticos* del fenómeno trans-objetivo. La expansión (bio)tecnológica del alcance de las funciones motoras y perceptivas del ser humano<sup>25</sup>; la reprogramación científica y filosófica de las categorías del entendimiento; el trabajo literario y filosófico sobre el *órganon* lingüístico; la perturbación psicodélica de la estructura neuroquímica del cerebro; la apertura de *zonas liberadas* en relación a las exigencias de utilidad que *moldean y modulan* la institución socio-evolutiva de toda estructura trascendental; la po-

<sup>24</sup> La distinción entre universalización y *absolutización* puede entenderse a la luz de la diferencia entre las estrategias *galoisianas* y *grothendickeanas* para definir el *conjunto* (o *el haz*) de soluciones de una familia de ecuaciones polinomiales. Mientras que la teoría de Galois está basada en la existencia de un *cuerpo de ruptura* en el que todas las raíces de un polinomio pueden ser discernidas (cuerpo universal capaz de discernir lo que, desde el punto de vista de otros cuerpos dotados de un “poder de resolución” más bajo, aparece como indiscernible) la teoría de los esquemas de Grothendieck se absuelve *functorialmente* de todo apego a un cuerpo dado: un polinomio  $p(x)$  define un functor (el así llamado *functor de puntos*) que asigna a cada *dominio trascendental* el conjunto de soluciones de la ecuación  $p(x)=0$  en ese dominio.

<sup>25</sup> Parafraseando a Benjamin, podríamos decir que el objetivo de la técnica “*no es el dominio de la naturaleza, sino el dominio de la relación [trascendental] entre naturaleza y humanidad*” (W. Benjamin, Hacia el Planetario): gracias a la técnica podemos alterar la estructura trascendental que legisla nuestra relación con la naturaleza, enriqueciendo y abriendo de este modo dicha relación. La esencia de la técnica no sería tanto *la estructura de emplazamiento (Gestell)* como *framing* típicamente moderno del ser como sostiene Heidegger, sino la posibilidad de perturbar todo *framing*: la técnica como operador para fraguar accesos – instalar enchufes – hacia lo Abierto trans-mundano.

sibilidad de sintonizar la resolución de la sensibilidad (tanto perceptiva como afectiva) con distintas escalas temporales y espaciales; la regulación reflexivo-especulativa de los diversos modos del cuidado cotidiano de sí (e.g. gimnástica, dietética, erótica, económica, vestimentica, ecológicas sociales y naturales, etc.); la perturbación de los existenciaros del *estar-ahí-yo-yoico*<sup>26</sup> (por medio de prácticas tales como la meditación, el aislamiento, el ayuno, etc.)<sup>27</sup>; la intervención biotecnológica sobre el *framing* biológico de la existencia humana (e.g. transexualidad, ingeniería genética, técnicas reproductivas, etc.), todas estas prácticas definen operadores de variación trascendental que tornan posible la inducción de experiencias fenomenodélicas. Por supuesto, no hay razón alguna por la cual uno debería efectuar dichas variaciones trascendentales: el ejercicio de la ciencia, del arte, de la política, etc. – tanto como la *concertación concreta* de dichos modos abstractos del pensamiento en el trabajo filosófico – es solo una posibilidad existencial entre otras. Pero no hay razón alguna para limitar de manera apriorística o dogmática el alcance de dichos proyectos infinitos, para obturar *de derecho* toda posibilidad de efectuar variaciones trascendentales y de ampliar trans-umwélticamente las posibilidades de la experiencia.

Por definición, un protocolo de trascendencia especulativa no puede ser operado por un sujeto de un tipo trascendental bien definido. En el contexto particular definido por el interés teórico de la razón, el proyecto infinito orientado por la idea reguladora de verdad no puede proceder por medio de actos de conocimiento objetivo implementados por el sujeto de la ciencia: la re-presentación objetiva de la naturaleza como algo (contra-)puesto objetivamente *frente* al sujeto de la ciencia no es más que un momento local (y superable) del proyecto científico. Una ciencia post-crítica necesariamente conlleva una dimensión *espiritual* en el sentido foucaultiano del término:

[...] podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por medio de las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. La espiritualidad postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho. [...] en tanto tal, el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a

<sup>26</sup> El término *estar-ahí-yo-yoico* abduce el término alemán *Fortdasein*. Esta palabra terminologiza la idea según la cual el sujeto, lejos de estar meramente ahí (*Dasein*) como un *punto* carente de toda estructura interna, es una estructura dotada de *automorfismos* no-triviales, de maneras no-triviales de identificarse consigo mismo, de roto-trasladarse de manera yo-yoica (o fortdaica) alrededor de su propio hilo-eje. Esta *des-trivialización* de su *identidad* conlleva una *indeterminación* de su *emplazamiento*: el estar-ahí-yo-yoico necesariamente *envuelve* o *engloba* una región del espacio-tiempo. Ver el capítulo “Groupe, Catégorie, Sujet” de Badiou, A., *Court traité d'ontologie transitoire*, Éditions du Seuil, Paris, 1998 y la sección “The Galois-Grothendieck duality in the light of Klein’s Erlangen program” del artículo Catren, G., y Page, J., “On the notions of indiscernibility and indeterminacy in the light of the Galois-Grothendieck theory”, *op.cit.*

<sup>27</sup> En *Expérience et Absolu* (Presses Universitaires de France, Paris, 1994), J.-Y. Lacoste propone un análisis de las prácticas litúrgicas como modos de perturbar los existenciaros del *estar-ahí-yo-yoico*.

la verdad. [La espiritualidad] postula que la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, fundado y legítimado porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura. [La espiritualidad] postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho a acceder a la verdad. La verdad solo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste.<sup>28</sup>

Así como hemos denominado *místico* a una de las posibles tipologías subjetivas inducidas por el auto-enclaustramiento criticista, la figura del *chamán* puede entenderse como un caso de sujeto especulativo, de sujeto susceptible de efectuar trans-variaciones de su propia estructura trascendental, de sujeto capaz de someterse – utilizando la jerga de-leuziana – a devenires inter-umwélticos, inter-reinos, inter-específicos, inter-culturales, inter-naturales<sup>29</sup>. A diferencia de un mero *cambio empírico* – como por ejemplo un cambio de posición en el “espacio de la intuición” definido por su estructura trascendental – el devenir chamánico es una transmutación inter-típica entre distintos tipos trascendentales, es decir entre los correspondientes géneros (*devenir mujer*), reinos (*devenir animal*), pueblos (*devenir bárbaro*). El chamán, a diferencia del *stalker* intra-zónico, es un inter-diagonalizador de las zonas, un habitante de las *intermundias*. Si la experiencia objetiva resulta de la *composición* de los aspectos del objeto intencionado asociados a los distintos puntos de vista empíricos (i.e. la experiencia trascendentalmente determinada es siempre experiencia de *un* objeto y no de una multiplicidad inconexa de aspectos), del mismo modo la experiencia especulativa no se limita a encarnar de manera mutuamente exclusiva distintos puntos de vista trascendentales, sino que los compone en dirección al fenómeno trans-objetivo<sup>30</sup>. Las operaciones de variación trascendental no deben ser entendidas como una suerte de liberación definitiva de la experiencia humana con respecto a toda forma de framing trascendental, sino como *transgresiones diferenciales* exitosas de

---

<sup>28</sup> Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-82)*, trad. por H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011, p. 33.

<sup>29</sup> Discurriendo acerca del bergsonismo. Deleuze afirma la posibilidad, por parte del ser humano, de diagonalizar las especies en los siguientes términos: “Se diría que el hombre es capaz de recobrar todos los niveles, todos los grados de distensión y contracción que coexisten en el Todo virtual. Como si fuese capaz de todos los frenesís, e hiciese sucederse en él mismo todo aquello que, en otra parte, no puede ser encarnado más que en especies diversas. [...] Mientras que las otras direcciones se cierran y giran en círculo, mientras que un « plan(o) » distinto de la naturaleza corresponde a cada una, el hombre por el contrario es capaz de entremezclar los planos, de superar su propio plano como su propia condición, para expresar finalmente la Naturaleza naturante.” Deleuze, G., *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, p. 112.

<sup>30</sup> Viveiros de Castro caracteriza al chamanismo por la capacidad de componer simultáneamente puntos de vista distintos: “[...] el signo de una inteligencia chamánica de primera línea es la capacidad de ver simultáneamente según dos perspectivas incompatibles.”, Viveiros de Castro, E., *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale, op.cit.*, p. 37.

los límites de cada tipo trascendental de sujeto<sup>31</sup>. Lejos de permitir acceder al campo experiencial *qua* pleroma pre-subjetivo (i.e. absuelto de todos los *framing* trascendentales impuestos por los distintos sujetos locales), las operaciones especulativas solo relajan el anclaje de la experiencia a una única estructura trascendental fija y contingente, activando de esta manera grados de libertad fenomenodélicos o trans-umwélticos. Lo que importa aquí es que la imposibilidad de liberarse definitivamente de todo *framing* trascendental de la experiencia no implica la existencia de barreras insuperables al proceso de absolutización trans-umwéltica: el trabajo especulativo no pretende purificar la experiencia de todo *framing* trascendental, sino dotar a la experiencia de una movilidad especulativa con respecto a toda estructura trascendental fija. Si creyésemos que nuestra experiencia sería más “pura” si nos pudiésemos liberar de todo *framing* trascendental, entonces seríamos – malverseando las palabras de Kant – como la *ligera paloma que, al sentir la resistencia del aire que surca al volar libremente, imaginase que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío*<sup>32</sup>.

El existencialismo fenomenodélico afirma que el sujeto trascendental, lejos de ser una *esencia* pre-fenomenal en posición de excepción con respecto al campo experiencial, es una existencia fenomenal resultante de un proceso de génesis histórico y natural, una estructura inmanente *instituida* sujeta a mutaciones tanto espontáneas como deliberadas. El así llamado *sujeto* trascendental es solo un momento abstraído de un proceso local de subjetivación efectuado por el campo experiencial mismo. La noción misma de un tipo trascendental humano (que usamos solo por conveniencia) presupone una idealización que hace abstracción de las variaciones culturales, lingüísticas, históricas, económicas, de género, ontogenéticas, etc. entre los sub-tipos correspondientes. Por ejemplo, las estructuras *a priori* de la experiencia de un niño y de un adulto, de una mujer y de un hombre, o de un europeo y de un asiático difieren, aun siendo todos ellas casos del tipo trascendental

---

<sup>31</sup> Análogamente sostiene Huxley: “Gracias a estas válvulas auxiliares permanentes o transitorias [abiertas por la variación trascendental], discurre, no, desde luego, la percepción [completamente des-umweltizada] de “cuanto está sucediendo en todas las partes del universo” – pues la válvula auxiliar no suprime a la válvula reductora, que sigue excluyendo el contenido total de la Inteligencia Libre (*Mind at Large*) –, sino algo más – y sobre todo algo diferente del material utilitario –, cuidadosamente seleccionado, que nuestras estrechadas [i.e. pre-críticas] inteligencias individuales consideran como un cuadro completo, o por lo menos suficiente, de la realidad.”, Huxley, A., *Las puertas de la percepción*, trad. por M. de Hernani, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1973, p. 24. En el mismo espíritu escribe Foucault: “[...] esta ontología histórica de nosotros mismos debe distinguirse de todos esos proyectos que pretenden ser globales y radicales. [...] Prefiero las transformaciones muy precisas que pudieron tener lugar desde hace veinte años en un cierto número de dominios que conciernen nuestros modos de ser y de pensar, las relaciones de autoridad, las relaciones entre los sexos, la manera según la cual percibimos la locura o la enfermedad, prefiero estas transformaciones, mismo parciales, realizadas en la correlación del análisis histórico y de la actitud práctica a las promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX.”, Foucault, M., “Qu’est-ce que les Lumières?”, *op.cit.*, p. 1394.

<sup>32</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Grupo Santillana de Ediciones, S.A., 1998, A5/B9, p. 46.

humano. Gracias a esta existencialización, uno de los últimos avatares del archi-suelo pre-copernicano, a saber el *sujeto* trascendental entendido como la fuente última de toda constitución de la experiencia, se ve obligado a abandonar su dominio pre-fenomenal – su pretendida esencialidad a-histórica y pre-natural – para encarnarse, derivar y caer en el desfondado campo de la experiencia impersonal y pre-individual. Se podría argumentar que esta existencialización de las estructuras trascendentales olvida la diferencia entre lo objetivo y lo trascendental, como por ejemplo la diferencia entre una experiencia trascendente del cuerpo objetivo (e.g. el percibir la propia mano como un objeto de la experiencia) y la estructura corporal *vivenciada en la inmanencia de la vida subjetiva* como condición de posibilidad de la experiencia objetiva. Según esta línea de argumentación, la estructura trascendental que torna posible la experiencia objetiva no puede ser ella misma un objeto de la experiencia: las condiciones de la objetividad deben preceder a la objetividad misma. Sin embargo, la tesis según la cual la diferencia entre los modos de manifestación de lo objetivo y de lo trascendental – i.e. la diferencia entre las experiencias objetivas trascendentes y las vivencias inmanentes, como por ejemplo la diferencia husserliana entre el *cuerpo objetivo (Körper)* y el *cuerpo-propio-qua-cuerpo-vivido (Leib)* – conlleva una diferencia ontológica esencial, esta tesis es todo salvo evidente. ¿Qué entendemos por estructura trascendental capaz de enmarcar la experiencia del sujeto sino su aparato perceptivo y motor; su estructura fisiológica, su medio ambiente cultural, sociológico e histórico; las categorías de su lenguaje; los esquemas imaginarios por medio de los cuales el sujeto puede categorizar la experiencia empírica? ¿Qué entendemos por estructura trascendental sino las distintas estructuras “naturales” y “culturales” instituidas por los correspondientes procesos de subjetivación? La existencialización de la filosofía trascendental requiere abandonar definitivamente la tesis según la cual existiría una estructura de la subjetividad no producida por la dinámica “natural” y “cultural” del campo experiencial mismo<sup>33</sup>. Como escribe Merleau-Ponty, “*La naturaleza fuera de nosotros es revelada por la naturaleza que somos*”<sup>34</sup>. La diferencia, en lo que a los modos de revelarse en el campo experiencial respecta, entre las dimensiones *a priori* de la experiencia trascendente y los contenidos constituidos de dicha experiencia está subtendida por un monismo fenomenológico: tanto el sujeto trascendental como los contenidos objetivos de su experiencia son modos – cortes – de la misma carne fenomenal. La *actividad trascendental* del sujeto trascen-

<sup>33</sup> A continuación se utilizará ocasionalmente el término restringido *naturalización* – en vez del término general *existencialización* – a los efectos de indicar una cierta convergencia en relación a los proyectos de naturalización de la filosofía trascendental, como por ejemplo los proyectos de Schelling o de Merleau-Ponty. Sin embargo vale la pena insistir en que dicha *naturalización* del sujeto trascendental es solo una de las modalidades de su *existencialización*, es decir de la tesis según la cual todo sujeto trascendental constituyente es *instituido* en el seno del campo experiencial. La *institución existencial* de un sujeto trascendental es un proceso tanto *natural* (e.g. la institución de su estructura fisiológica) como *histórico-cultural* (e.g. la institución de su estructura lingüística, de sus patrones comportamentales, etc.).

<sup>34</sup> Citado por Vallier, R., *Être sauvage and the barbaric principle: Merleau-Ponty's reading of Schelling*, en *The Barbarian Principle: Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*, ed. por J.M. Wirth y P. Burke, State University of New York Press, New York, 2013, p. 133.

diente – el trabajo de constitución – está siempre subtendida por una *pasividad inmanental*: el sujeto de la experiencia es solo un estar-ahí-yo-yoico – una fluctuación o vórtice local – del mismo campo experiencial enmarcado por su experiencia<sup>35</sup>. En última instancia, la experiencia subjetiva del campo es una auto-experiencia narcisista del campo mismo en el doble sentido del genitivo. El sujeto activo de la *constitución* trascendental de la experiencia objetiva es un producto pasivo de una *institución existencial*: solo lo instituido (inmanentalmente) puede constituir (trascendentalmente), solo un sujeto *encarnado* (y consiguientemente dotado de una estructura trascendental particular) puede activar un proceso local de feno(u)menalización umwéltica del campo experiencial<sup>36</sup>. Por supuesto, la “naturalización” de lo trascendental no puede depender de un cientificismo pre-crítico: la “naturalización” de lo trascendental es la otra cara de la *especulativización de la naturaleza*, de la promoción absolutizante del concepto pre-crítico de naturaleza a una potencia post-crítica. En otros términos, la “naturalización” relevante en este contexto, lejos de depender de un concepto pre-crítico de naturaleza (*la naturaleza objetiva* de la ciencia pre-crítica), debe operar por medio de una idea post-crítica de naturaleza – que denominaremos *naturaleza absoluta* – capaz de subsumir proyectivamente (como idea reguladora) las limitaciones de las naturalezas objetivas puestas en evidencia por la reflexión trascendental. De este modo, la “naturalización” de lo trascendental no es entendida aquí como una simple inversión del idealismo trascendental, inversión que depondría al sujeto trascendental del lugar del “fundamento” para poner en su lugar a la *naturaleza objetiva* de la ciencia pre-crítica. En otros términos, la “naturalización” de lo trascendental no es una subordinación unilateral de la filosofía trascendental en relación a la ciencia moderna o a alguna forma de “filosofía de la naturaleza”. Los movimientos teóricos asociados con estas dos formas de producción (*constitución* de la naturaleza objetiva e *institución* del sujeto trascendental) – i.e. el análisis trascendental de las *visiones constituidas* que se

<sup>35</sup> En los propios términos de Merleau-Ponty: “La filosofía nunca ha hablado [...] de la pasividad de nuestra actividad, como Valery hablaba de un *cuero del espíritu*: tan nuevas como sean nuestras iniciativas, ellas nacen en el corazón del ser, ellas están encadenadas [*embrayées*] con el tiempo que irradia [*fuse*] en nosotros, apoyadas sobre los pivots o las bisagras de nuestra vida [...]”, Merleau-Ponty, M., *Le visible et invisible suivi de Notes de travail*, Éditions Gallimard, Paris, 1964, p. 270. También Schelling concibe, en el marco de su vorticismo hidrodinámico, a todo organismo como un producto: “una corriente fluye hacia adelante rectilíneamente mientras no encuentra resistencia. Allí donde se presenta una resistencia se forma un vórtice. Todo producto original de la naturaleza, todo organismo, es un vórtice de este tipo. El vórtice no es algo inmovilizado, sino algo que se transforma constantemente, pero reproducido nuevamente a cada instante. Por lo tanto, ningún producto en la naturaleza está *fijo*, sino que es introducido a cada instante por medio de la fuerza de la naturaleza entera”. Schelling, F.W.J., *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, trad. por K.R. Peterson, State University of New York Press, Albany, 2004, p. 17.

<sup>36</sup> Análogamente Whitehead escribe: “Para Kant, el mundo emerge del sujeto; para la filosofía del organismo, el sujeto emerge del mundo – un ‘superjeto’ más que un ‘sujeto’”, Whitehead, A.N., *Process and Reality*, The Free Press, New York, 1985, p. 88. Según el esquema conceptual propuesto aquí, el medio a partir del cual el sujeto emerge (o es instituido) no es estrictamente hablando un *mundo*, sino más bien un campo experiencial *inmundo y localmente mundanizable*.



despliegan en el *foreground* feno(u)menodélico del sujeto y el “*psicoanálisis ontológico*” (Merleau-Ponty) del *background* protoplásmico “inconsciente” que subyace a los sujetos *instituidos* - definen los dos semicírculos complementarios de un único movimiento teórico propiamente especulativo. Lo que denominaremos *fenomenodelia inmanental* tiene por objeto la *indivisión carnal* entre el *plasma instituyente* y las *visiones constituidas*. En términos de Schelling, la *filosofía trascendental* (focalizada sobre la constitución trascendental de la experiencia subjetiva de la naturaleza objetiva) y la *filosofía de la naturaleza* (focalizada, en particular, sobre los procesos de institución “natural” de los sujetos trascendentales) deben ser sintetizadas en una *fenomenodelia inmanental de la identidad carnal* en el marco de la cual las reflexiones circulares entre la promoción especulativa del concepto de naturaleza (su absolutización proyectiva) y la naturalización de toda estructura trascendental puedan elevar tanto el concepto de naturaleza como el concepto de sujeto a nuevas potencias post-críticas, post-fundacionales<sup>37</sup>. La fenomenodelia inmanental no debe perder de vista la totalidad del proceso de manifestación que atraviesa el campo inmanental de experiencia impersonal: los procesos “naturales” por medio de los cuales los distintos sujetos locales son instituidos en el seno del mismo, los subsiguientes *framings* del campo efectuados por la estructuras trascendentales de dichos sujetos, la miríada de “*naturalezas objetivas*” constituidas por los mismos – con sus datos feno(u)menodélicos y las leyes naturales efectivas que regulan sus consistencias estructurales –, y las armonías contrapuntísticas entre dichas naturalezas. En el marco de esta fenomenodelia inmanental, la congénita tendencia idealista de la fenomenología trascendental (asociada a la forclusión de los procesos naturales y culturales de institución de los sujetos trascendentales y a la consiguiente tendencia a hacer del “plano de inmanencia” experiencial una inmanencia a una subjetividad trascendental<sup>38</sup>) y la posible ingenuidad trascendental de una filosofía de la naturaleza pre-crítica (asociada a la forclusión de las sobredeterminaciones trascendentalmente subjetivas del concepto de *naturaleza objetiva*) deben ser mutuamente contrarrestadas. En lo que a la complementariedad circular entre la filosofía trascendental y la filosofía de la naturaleza respecta, vale la pena citar extensamente el siguiente texto de Merleau-Ponty:

Es claro que la Naturaleza en sí no nos es dada; no hay más que una experiencia humana de la Naturaleza [...] La “Naturaleza” no es solo el artefacto de una conciencia científica desinteresada, ella es un mito en el que las subjetividades históricas proyectan y ocultan en cada momento sus conflictos. Hablar de ella como de un objeto de reflexión separable del hombre o de la historia, sería de hecho subordinar por adelantado el ser del hombre a un principio exterior y

<sup>37</sup> Podríamos decir que la *filosofía de la identidad* de Schelling prefigura las nupcias (todavía por venir) entre la *fenomenología* y el *psicoanálisis*.

<sup>38</sup> Deleuze, G., y Guattari, F., *Que es la filosofía?*, *op.cit.*, p. 50.

desconocido, sería cegarse a la negación de la Naturaleza que lo hace hombre y capaz justamente de concebir o de soñar una naturaleza. [...] Estas razones son justas. Pero no por ello permiten inscribir el concepto de Naturaleza en un capítulo de la antropología. Si aceptásemos este emplazamiento [*mise en demeure*], y este humanismo, habría que eliminar, no solo la Naturaleza, sino también la filosofía. [...] Toda filosofía de la Naturaleza es una filosofía de la historia disimulada. [...] Cada una de sus operaciones debe ser considerada como una operación del sujeto, traducida delante del tribunal de la filosofía del espíritu o de la filosofía de la historia [...] No cuestionamos que los conceptos de Naturaleza, de historia y el concepto de hombre formen una maraña [*écheveau*], mismo una maraña sin fin. Pero por eso precisamente es imposible tratar a la Naturaleza como un detalle de la historia humana, y tenemos que restituir como podamos, a través de las ideologías de la Naturaleza, los verdaderos rasgos del “ídolo velado”. Toda posición de una Naturaleza implica una subjetividad y mismo una intersubjetividad histórica: esto no implica que el sentido del ser natural sea agotado por sus transcripciones simbólicas, que no haya nada que pensar antes que estas transcripciones: solo prueba que el ser de la Naturaleza debe ser buscado más acá de su ser-puesto [*être-posé*]. Si se le permite a una filosofía reflexiva que trate toda filosofía de la Naturaleza como una filosofía del espíritu o del hombre disimulada, que la juzgue en nombre de las condiciones de todo objeto posible para un espíritu o para un hombre, esta sospecha generalizada, que es la reflexión, no sabría exceptuarse de la investigación, es necesario que se vuelva sobre ella misma y que, luego de haber evaluado lo que arriesgamos al comenzar por la Naturaleza, se compute lo que seguramente se pierde al comenzar por la Naturaleza: el ser primordial contra el cual toda reflexión se instituye, y sin el cual, faltando un afuera contra el que poder medirse, no hay más filosofía.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Merleau-Ponty, M., *La Nature ou le Monde du silence (pages d'introduction)*, en Maurice Merleau-Ponty, ed. por E. de Saint-Aubert, Hermann Editeurs, Paris, 2008, pp. 45-46. En lo que a la relación entre la *Naturphilosophie* de Schelling y la última filosofía de Merleau-Ponty respecta ver Vallier, R., *Être sauvage and the barbaric principle: Merleau-Ponty's reading of Schelling*. Ver también Merleau-Ponty, M., « Le philosophe et son ombre », en Merleau-Ponty, M., *Signes* (Éditions Gallimard, Paris, 1960) y Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible (op.cit.)*. Vale la pena señalar también que W. James relacionó explícitamente su “*empirismo radical*” (o “*filosofía de la experiencia pura*”) con la “*filosofía [post-kantiana] de la identidad*”: “Dado que la adquisición de una cualidad consciente por parte de la experiencia depende del advenimiento de un contexto [de un *framing* trascendental en nuestra terminología], se sigue que la suma total de todas las experiencias, careciendo de contexto, no puede estrictamente hablando ser llamada consciente. Es un eso, un Absoluto, una experiencia “pura” en una escala enorme, indiferenciada e indiferenciable en pensamiento y cosa. Los idealistas post-kantianos lo han siempre reconocido prácticamente al denominar a su doctrina *Identitätsphilosophie*. [...] la filosofía de la experiencia pura solo es una *Identitätsphilosophie* más pulverizada [*more comminuted*].” James, W., “How Two Minds Can Know One Thing”, en James, W., *Essays in Radical Empiricism, op.cit.*, pp. 70-71.

La noción de *fenomenodelia inmanental* se distingue triplemente de la noción husserliana de *fenomenología transcendental*: a) por la incorporación de una dimensión nouménica (i.e. en exceso en relación con lo trascendentalmente constituido) en la insustancia misma del fenómeno (en oposición a la evacuación husserliana de la noción kantiana de noumeno), b) por la naturaleza *-déllica* (asociada a los múltiples modos – perceptivos, afectivos, conceptuales – de la manifestación) más bien que *-lógica* (centrada en el análisis exclusivamente conceptual de la manifestación y de sus condiciones de posibilidad), y c) por la subordinación de la *constitución transcendental* de la experiencia a una institución *inmanental* de la subjetividad. La noción de fenomenodelia inmanental exige relocalizar ciertas nociones centrales de la filosofía transcendental – en particular las nociones de *sujeto transcendental* y la noción concomitante de *trascendencia* – en un nuevo contexto post-crítico. En primer lugar, un sujeto capaz de efectuar variaciones de su propia estructura transcendental no puede – por definición – ser entendido como una instanciación particular de un tipo transcendental dado, de una forma genérica de subjetividad. Correlativamente, un sujeto especulativo capaz de derivar a lo largo de gradientes de variación transcendental no está rodeado por un único mundo ambiente: las burbujas *umwélticas* definidas por los tipos transcendentales que dicho sujeto puede encarnar localmente coalescen en una única *interzona trans-umwéltica* de la experiencia. Un sujeto especulativo es más “pobre en mundo” que un sujeto pre-crítico, como por ejemplo una garrapata o un cactus. Un sujeto especulativo es necesariamente un *sujeto plástico* – plastificado por trans-variación –, un sujeto capaz de atravesar metamorfosis de su propia estructura transcendental<sup>40</sup>. Solo un sujeto plástico puede activar y encarnar modos fenomenodélicos del campo experiencial, modos de la experiencia no piloteados por un único tipo transcendental: solo un sujeto plástico puede incursionar en el pleroma fenomenodélico a bordo del Expreso Trans-Umwéltico. En segundo lugar, la concepción propiamente especulativa de un sujeto constituyente que es en última instancia un producto “natural” y “cultural” instituido requiere relativizar la caracterización de su relación con el campo experiencial como una forma de *trascendencia*, es decir como un acto por medio del cual el sujeto accedería a un “afuera” trascendente emplazado “frente” al sujeto. En el marco de la existencialización post-crítica del sujeto transcendental, un sujeto no es entendido como una entidad pre-fenomenal arrojada *dentro de* y *trascendida hacia* un mundo re-presentado, sino como una

<sup>40</sup> Análogamente, Deleuze argumenta que el sujeto de la filosofía debe necesariamente ser pensado como un sujeto larvario: “No es evidente en este sentido que el pensamiento, tal como constituye el dinamismo propio del sistema filosófico, pueda ser referido, como en el cogito cartesiano, a un sujeto sustancial terminado, bien constituido: el pensamiento es más bien uno de esos movimientos terribles que no pueden ser soportados más que por un sujeto larvario”. Deleuze, G., *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. 156. El concepto de sujeto (trascendentalmente) *plástico* intenta evitar la posible connotación regresiva del concepto deleuziano de *sujeto larvario*: la *fenomenodelia inmanental del “espíritu”* tal como la entendemos aquí se despliega hacia la ulterioridad de una creciente plasticidad, la cual es posibilitada por los vectores de mediación tensados a partir de las correspondencias entre la *reflexión transcendental* sobre la estructura de la subjetividad y la *superación especulativa* de los límites correspondientes.

fluctuación subjetiva local del campo experiencial capaz de encarnar una forma particular de su auto-experiencia, un vórtice subjetivo local inductor de un proceso particular de feno(u)menalización. Como escribe Sartre,

El *Yo* trascendente debe caer bajo el golpe de la reducción fenomenológica. El *Cogito* afirma demasiado. El contenido cierto del pseudo “Cogito” no es “Yo tengo conciencia de esta silla”, sino “*Hay* conciencia de esta silla”. Este contenido es suficiente para constituir un campo infinito y absoluto para las investigaciones de la fenomenología.<sup>41</sup>

En este contexto, una experiencia intencional es entendida como una polarización local del campo impersonal, como un vector correlacional tendido entre una *fente noética* y un *objetivo trascendente noemático*. Toda *experiencia trascendente* (i.e. toda relación intencional entre un sujeto local y un objeto trascendente) es siempre – en última instancia – una *auto-experiencia inmanental* del campo mismo, un proceso por medio del cual el campo enriquece y profundiza su fenomenalización interna, su aparecerse. En palabras de Merleau-Ponty, la visión de un sujeto “*no es una visión sobre un afuera [...] El mundo no está más frente a él por medio de la representación: es más bien el sujeto el que nace en las cosas por una suerte de concentración y de venida-a-sí de lo visible*”<sup>42</sup>. Correlativamente, las *condiciones trascendentales* por medio de las cuales un sujeto puede tener una experiencia intencional de un objeto *trascendente* dependen en última instancia de las *condiciones inmanentales* que posibilitan las polarizaciones *inmanentes* del campo auto-experienciante en sujetos y objetos. Gracias a esta localización perspectivista de la experiencia difusa, gracias a la institución de múltiples sujetos finitos capaces de efectuar distintos framings del campo experiencial, este puede desplegar y profundizar su auto-experiencia: *solo del cáliz de esta comunidad de sujetos finitos espumea dentro del campo experiencial su propia infinitud pleromática*<sup>43</sup>. Todo sujeto es *plerofánico*, un vórtice del campo experiencial por medio del cual este abre dentro de sí un nuevo horizonte fenomenodélico, un nuevo Umwelt dentro del cual proseguir su vertimiento, su “*chorreo de manifestaciones*”. Por supuesto, una experiencia subjetiva es necesariamente – en mayor o menor medida – una experiencia *local* (situada) y *perspectivista*, lo cual justifica la caracterización de los vectores intencionales tendidos entre los sujetos y los objetos como gradientes de trascendencia. Pero incluso esta descripción de la experiencia subjetiva como una forma de trascendencia puede ser el objeto de una perturbación especulativa: mientras más elevado sea del grado de trans-umweltización asociado a la dispersión de un sujeto plástico entre distintas estructuras trascendentales – i.e. mientras mayor sea el número de puntos de

<sup>41</sup> Sartre, J.-P., *La transcendence de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, op.cit., p. 37.

<sup>42</sup> Merleau-Ponty, M., *L'Œil et l'Esprit*, Éditions Gallimard, Paris, 1964, p. 69.

<sup>43</sup> Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, op.cit., p. 473.

vista trascendentales que dicho sujeto puede encarnar y componer – menor será el grado en que su experiencia será subjetivamente vivida como una forma de trascendencia: la *trans-umweltización* de la experiencia de un sujeto es proporcional a su *inmanentización*. Esta correlación puede ser entendida como la formulación trascendental del hecho de que una visión multiscópica sea “menos trascendente” (por así decir) que la visión monocular. En el límite, una experiencia completamente trans-umweltizada del campo mismo – una experiencia capaz de envolver y concertar todos los puntos de vista trascendentales que fluctúan en el seno del campo – es una auto-experiencia inmanente del campo, *a no-body's experience of no-thing*.

La activación efectiva de grados de libertad fenomenológicos requiere movilizar toda el arte y los recursos – así como la paciencia – de los correspondientes modos del pensamiento. Consideremos en particular el caso tratado por el *Maître*. El *Maître* no solo legó la tarea de *vencer el azar*, sino que también prescribió gestos específicos adaptados a su campo de operaciones: dicha tarea debe ser llevada a cabo pacientemente, *palabra por palabra*, en el elemento mismo del lenguaje. En este contexto, el lenguaje debe ser entendido como un ejemplo particular de un operador trascendental capaz de enmarcar y finitizar el campo experiencial, como uno de los órganos de la *válvula* (Huxley) trascendental que filtra y reordena la experiencia de un modo utilizable<sup>44</sup>. Como argumentó Kant – siguiendo en esto a Aristóteles – el lenguaje codifica las formas categóricas *a priori* asociadas a las ligaduras proposicionales que estructuran la experiencia humana del campo impersonal. El lenguaje es un cuchillo simbólico capaz de inscribir *cortes abstractos* en el campo impersonal, cortes que estructuran los modos humanamente umwélticos de aparición significante. Ahora bien, el lenguaje es (evolutiva y socialmente instituido como) operacional: los cortes abstractos que efectúa – “*el trabajo textual que sale del vientre de la araña, su tela*”<sup>45</sup> – obedecen a necesidades de eficacia pragmática: la tela debe ser capaz de atrapar las moscas noemáticas que surcan el pleroma<sup>46</sup>. Pero el lenguaje no es como el cuchillo de Chuang-Tzu: sus cortes abstractos, lejos de deslizarse sin encontrar resistencia alguna a través de las articulaciones y los intersticios propios del *logos* que insemna racionalmente la carne fenomenológica, posibilita una experiencia *granulada* de la misma: a través del *framing* trascendental, la carne fenomenológica se manifiesta como carne picada. Gracias a la reflexión trascendental, sabemos que la tela lingüística, para poder instituir puntos de *impasse* capaces de obstruir el vuelo moscal, debe tener sus propios puntos de *impasse*: si los intersticios del reticulado fuesen demasiado pequeños, la tela no sería invisible a las potenciales víctimas, lo cual la tornaría ineficaz; si por el contrario los intersticios

<sup>44</sup> Ver. Huxley, A., *Las puertas de la percepción*, *op.cit.*, p. 22.

<sup>45</sup> Lacan, J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore 1972-1973*, Éditions du Seuil, Paris, 1975, p. 119.

<sup>46</sup> Como escribe Bergson: “Las cosas que el lenguaje describe han sido recortadas en lo real por la percepción humana en vistas del trabajo humano. Las propiedades que el lenguaje señala son los llamados de la cosa a una actividad humana”. Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, p. 87.

fuesen demasiado grandes, las moscas podrían atravesarla sin encontrar resistencia alguna. Toda tela lingüística está de esta manera caracterizada por un cierto *poder de resolución* que establece un *cut-off* demarcando un paisaje “visible”, manifiesto, de un fondo que permanece relativamente “invisible”. Los mismos operadores trascendentales que permiten que la araña aprehenda el campo de modo digestivamente eficaz tejen una burbuja umwéltica alrededor de la araña: toda forma de revelación feno(u)menal tiene tiempo y lugar contra un fondo forcluido, toda patencia se desgaja por sobre un fondo de latencia. Los *impasses* de toda tela de araña simbólica – sus invisibilidades e indiscernibilidades – son solo síntomas de la naturaleza trans-umwéltica del campo impersonal mismo, del hecho de que el campo fenomenodélico en tanto que tal no puede ser identificado de modo idealista con el *Umwelt* feno(u)menal definido por ninguna estructura transcendental particular. En este sentido, los *a priori* del orden simbólico pueden en efecto ser entendidos como síntomas de la pleromancia “real”, del exceso del campo fenomenodélico con respecto a todo *framing* local. El triste destino de Funes el memorioso muestra que un alza irrestricta del poder de resolución no es necesariamente recomendable. El carácter finito de todo poder de resolución transcendental no deber ser entendido como una suerte de limitación susceptible de ser superada por medio de un simple refinamiento del granulado (lingüístico, perceptivo, afectivo, conceptual): toda resolución activa ciertas *cualidades efectivas* del campo, cualidades que permanecerían invisibles tanto en relación a resoluciones más altas como a resoluciones más bajas. Incluso bajos poderes de resolución activan cualidades del campo como datos fenomenodélicos legítimos y únicos del flujo experiencial. En el modo de la experiencia abierto por (lo que denominaremos) la *suspensión fenomenodélica*, todos los modos abstractos de la experiencia (perceptivos, afectivos, conceptuales), todos los estratos de cualidades efectivas (primarias, secundarias, ..., n-arias), todos los *Umwelten* desplegados por las distintas estructuras transcendentales posibles, pertenecen a un mismo campo experiencial. Un fenómeno P dado, lejos de ser una hipotética cosa-en-sí que existiría independientemente de toda feno(u)menalización, puede ser entendido como una suerte de “functor” que asigna a toda estructura transcendental Z lo que se ha denominado la *Z-objectivación* o la *Z-feno(u)menalización* de P, el Z-objeto  $P_Z$ . Esta definición functorial tiene el doble mérito de preservar el alcance ontológico de los procesos de feno(u)menalización (manteniendo de esta manera la identidad entre el ser y el *aparecer*) sin por ello sucumbir a los cantos de sirena del idealismo, es decir obstruyendo de entrada toda reducción subjetiva de la noción de fenómeno, toda reducción del carácter impersonal del campo. Nada en un fenómeno P está sustraído a la manifestación, pero la manifestación es trans-umwéltica, impersonal: ningún objeto  $P_Z$  (para toda estructura transcendental Z) puede en general agotar las posibilidades de manifestación de P. Ahora bien, una araña kantiana sabe que su tela está caracterizada por un cierto poder de resolución, que la retícula transcendental – informada por los procesos de evolución que la instituyen como una fluctuación arácnida del campo impersonal – está determinada por

una granularidad que induce la emergencia de un cierto *Umwelt*, un burbuja medio-ambientica dotada de sus cualidades efectivas, de sus escalas espaciotemporales, de sus regularidades nomológicas, de sus moscas visibles y de sus profundidades invisibles. La efectuación de una reflexión trascendental dota a la araña de la posibilidad de transformarse en un sujeto especulativo, de activar grados de devenir fenomenodélicos: explorando distintos tipos de punto, ajustando el filo del cuchillo lingüístico, incrementado o reduciendo la granularidad (perceptiva, afectiva), una araña especulativa puede *sondear* el campo en diferentes escalas y ser testigo del espectro de paisajes sensibles que se activan y decaen continuamente a medida que la araña sintoniza distintas resoluciones. El *Maître* mallarmeano sabe mejor que nadie que no estamos obligados a permanecer dentro de los límites trascendentales fijados por el “*reportaje universal*” forjado por la exigencia de comunicar y actuar eficazmente, que no estamos condenados a forcluir los puntos de *impasse* “reales” que agujerean los órdenes simbólicos, que no hay razón alguna para limitar la experiencia al marco trascendental definido por un sistema dado de categorías lingüísticas, que siempre podemos dar un sentido más puro a las palabras de nuestra tribu. El *grimorio del Maître* exhorta a perturbar la gramática, para de este modo “*devolverle a la palabra, que puede estereotiparse viciosamente en nosotros, su movilidad*”<sup>47</sup>. La tendencia natural del lenguaje a hipostasiar los cortes abstractos de la carne experiencial no puede ser superada por medio de hipotéticos actos “soberanos” capaces de trascender definitivamente el orden simbólico y acceder *inmediatamente* a un supuesto reino noumenal allende el lenguaje: solo el lenguaje puede pacientemente – *palabra por palabra*, en el elemento mismo del lenguaje – perturbar sus propias hipóstasis abstractas. Podemos en particular distinguir dos vectores privilegiados de perturbación del “*reportaje universal*”: mientras que la *poetización* del lenguaje deforma la gramática, promueve el flujo de la equivocidad, profundiza la singularidad intraducible de cada lengua y opera joyceanamente la amalgamación de las diferentes lenguas en una única “*lengua [im]pura*” (Benjamin)<sup>48</sup>, su *formalización* matemática reduce la equivocidad por medio de definiciones rigurosas y fuerza su transmisibilidad integral tanto como sea posible<sup>49</sup>. La idea reguladora del trabajo filosófico – la de ser fiel a la riqueza concreta y multi-modal (afectiva, perceptiva, conceptual) de la experiencia – requiere un *órganon* lingüístico progresivamente dotado de la capacidad de moverse libremente entre las fronteras exploradas por los diferentes gradientes de perturbación del “*reportaje universal*”, siendo en particular capaz de mediatizar los modos

<sup>47</sup> Mallarmé, S., *Notes sur le Langage, en Igitur, Divagations, Un coup de dès, op.cit.*, p. 74.

<sup>48</sup> Ver Catren, G., « La tâche du philosophe. Variation à partir de Die Aufgabe des Übersetzers de Walter Benjamin », *Philo-fictions, la revue des non-philosophies*, N°3, ONPhI Editions, Paris, 2011.

<sup>49</sup> Como escribe Badiou: “[...] poema y matema son las dos extremidades de la lengua, sus dos ejercicios supremos. El poema, en el ejercicio de su singularidad absoluta, y el matema, en el ejercicio de su simbolización total. Se pasa de lo cuasi-intransmisible a la transmisión integral, de lo inagotable a lo integralmente agotado. Se remarcará que el poema concierne esencialmente a la voz, mientras que el matema es conexo a la escritura, a la inscripción.” Badiou, A., *Le Séminaire, Heidegger L'être 3 – Figure du retrait 1986-1987*, Fayard, Paris, 2015, pp. 33-34.

instituidos de expresar tanto la cualidades n-áricas sensibles (perceptivas y afectivas) como las entidades ideales (formas, estructuras, simetrías) que coalescen en el mismo campo experiencial. Tanto la poetización del lenguaje como su formalización matemática son componentes necesarios pero no suficientes del *órganon* lingüístico de la filosofía.

En lo que precede, hemos abogado en favor de una extensión fenomenológica de la noción de experiencia. La exploración del campo fenomenológico a lo largo de las diferentes modalidades *abstractas* de la experiencia (perceptiva, teórica, etc.) es la tarea propia de los correspondientes modos del pensamiento (arte, ciencia, etc.). A su vez, un sondeo *sistemático* del campo capaz de preservar la coalescencia concreta de dichas modalidades abstractas en un único pleroma sinestésico define la tarea propia de la filosofía tal como la entendemos aquí. Ahora bien, mismo si el *Maître* admite que el hecho de que todo pensamiento humano sea una tirada de dados dependiente de la estructura trascendental contingente del sujeto correspondiente no constituye una obstrucción última al proyecto de obtener *un único Número que no pueda ser otro*, mismo si el *Maître* reconoce que el desfundamiento moderno – lejos de implicar necesariamente la hipóstasis karamazóvica de la contingencia y del relativismo – abre la experiencia humana a un campo fenomenológico absuelto de todo *framing* trascendental privilegiado, existe otra objeción que alimenta su vacilación a llevar a cabo actos eidéticos, a saber la hipótesis según la cual, en última instancia, *nada habrá tenido ni tiempo ni lugar*, ni siquiera el tiempo y el lugar. La *contingencia óptica* de la estructura trascendental del tipo humano – su ser-así contingente – emerge de un fondo de *contingencia ontológica* asociada a la existencia misma de los seres humanos, contingencia esta que se retrotrae hacia su origen y se proyecta hacia su fin: nada hace de la emergencia de la humanidad una necesidad, nada permite prever que no se disolverá nuevamente en la nada *sin dejar traza alguna*. Como dictamina Nietzsche, “*han transcurrido eternidades sin que [el ser humano] existiera; cuando se haya extinguido, nada habrá sucedido*”<sup>50</sup>, y nada – hagamos lo que hagamos, decidamos lo que decidamos – producirá diferencia alguna. Todos los operadores destinados a preservar el *sentido* de la existencia más allá de la muerte personal – operadores que inscriben a esta última en el horizonte abierto de una futuridad trans-personal, en una economía selectiva de la vida que se nutre de los decaimientos locales –, todos estos operadores productores de sentido colapsan frente a la supuesta catástrofe última (como por ejemplo la destrucción de la tierra, la muerte del sol, la restitución del equilibrio termodinámico o el colapso gravitacional del universo), frente a la estrofa katabática que restaurará el equilibrio perturbado por una excitación sin consecuencias. Mientras que la muerte personal se inscribe en un

---

<sup>50</sup>Nietzsche, F., *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Obras Completas, vol. I, Ediciones Prestigio, Buenos Aires, 1970, pp. 543-556.



horizonte que la post-cede y que la dota de sentido, “*al desaparecer la tierra [...] es el horizonte mismo el que se anonadara*”<sup>51</sup>. Como escribe Lyotard:

Todo ya está muerto y con esta explosión que vendrá, inevitable, parece como si lo que siempre se olvida en vuestros juegos de pensamiento viniera ya, *a priori*, a hacerlos póstumos, fútiles. [...] Dentro de 4.500 millones de años, defunción de vuestra fenomenología, de vuestras políticas utópicas, y nadie para doblar las campanas ni para escucharlas.<sup>52</sup>

La (supuesta) certeza de una aniquilación total *encripta* la existencia, emplaza la vida en una vacuola mortuoria sustraída a toda posible exhumación: toda jugada de dados – incluso aquellas capaces de trascender diferencialmente los límites trascendentales del sujeto correspondiente – tiene lugar en una cripta y nada se destilará de cuanto ahí tenga lugar. Es significativo, como argumenta Brassier, que sea la ciencia misma (orientada por la idea reguladora de *verdad*) la que parece despojar a la existencia – y en particular a los proyectos infinitos de la razón como por ejemplo la ciencia misma – de todo *sentido*: hemos finalmente *entendido*, gracias a la ciencia, la falta de sentido de la existencia<sup>53</sup>. La disolución por venir – así como la correlativa contingencia de la emergencia misma de los seres humanos – instila su *influencia* nihilista en todo proyecto humano regulado por una idea infinita, despertando de este modo (lo que Lyotard denomina) la “*afección postmoderna*”<sup>54</sup> por excelencia: la melancolía. Esta afección nos fuerza a poner entre paréntesis las veleidades eidéticas a los efectos de preguntarnos seriamente *¿Y para qué? ¿Para qué comprometerse en los proyectos infinitos de la razón en vez de simplemente limitarse a mejorar las condiciones de la vida humana, a paliar el sufrimiento, a administrar (y en el mejor de los casos a gozar de) los recursos momentáneamente disponibles si en última instancia (solo la) nada importa? ¿Por qué prestar atención a las prescripciones eidéticas reguladoras cuando se está bajo la influencia de la melancolía inducida por la onda de choque temporalmente retrograda de una catástrofe cósmica por venir? ¿No se inscribe la economía restringida definida por los proyectos de la razón en una economía general basada en la certeza de una disolución absoluta, de un gasto soberano sin resto alguno?* En ausencia de las garantías y de las prescripciones orniteológicas de la era pre-moderna, toda acción prescrita por las ideas infinitas de la razón parece no ser más que un anacronismo inveterado. Evaluado contra el fondo definido por la contingencia y el relativismo detonados por la clausura de toda

<sup>51</sup> Lyotard, J.F., “Si se puede pensar sin cuerpo”, en *Lo Inhumano. Charlas sobre el tiempo*, trad. por H. Pons, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1998, pp. 18-19.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>53</sup> Ver Brassier, R., “I am a nihilist because I still believe in truth”, entrevista con M. Rychter, *Kronos* (March 2011), en <http://www.kronos.org.pl/index.php?23151,896>. Ver también Brassier, R., *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, 2010, sobre todo el capítulo 7, The Truth of Extinction.

<sup>54</sup> Lyotard, J.-F., *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris, 1993, p. 94.

orientación o garantía trascendentes, el compromiso subjetivo en los correspondientes proyectos infinitos de la razón aparece como una vana gesticulación de nuestro narcisismo, una perpetuación irreflexiva de una locura ancestral que no tendrá – en última instancia – consecuencia alguna. En particular, el proyecto infinito de la ciencia, desarrollado por “*animales inteligentes*” condenados a una muerte anónima “*en algún rincón apartado del Universo rutilante*”,<sup>55</sup> teniendo tiempo y lugar en un cosmos condenado al “*inferior chapoteo*” de una muerte termodinámica o al colapso cosmológico “luego” del cual ni siquiera el espacio y el tiempo habrán tenido lugar, dicho proyecto de la razón parece no ser más que un “*sobresalto delirante*” de la nada decantándose nuevamente en la nada, un coagulo de arrogancia rápidamente disuelto. Para poder hacer frente a esta desmoralización existencial en lo que a la posibilidad de realizar actos bajo la égida de las ideas infinitas de la razón respecta, parafraseemos la máxima holderliniana invocada por Heidegger para pensar un más allá del *framing* impuesto por la esencia de la técnica moderna: *allí donde está el peligro, crece lo que cura*. Tal como se la entenderá aquí, la cura no salva pero absuelve la existencia de la dupla orniteológica formada por las narraciones escatológicas y las concomitantes promesas de salvación. No es posible salvarse, pero sí curarse del letargo melancólico: absolverse de las escatologías apocalípticas y por consiguiente de la (ahora innecesaria) esperanza de un acontecimiento – mesiánico, tecnológico – salvador. Tal vez el panorama nihilista que se ha descripto no se adentre suficientemente en el corazón del abismo moderno; tal vez debería radicalizarse aún más la incursión allí “*donde está el peligro*” y llevar el estar-ahí-yo-yoico del sujeto especulativo a un extremo ulterior, a un extremo en el que la hipótesis misma (científicamente actualizada) de un apocalipsis por venir asumirá su verdadero tenor, el de no ser más que una “*imagen del mundo*” sujeta al poder de desfondamiento hiperbólico de la razón moderna. En efecto, la hipóstasis mítico-imaginaria de toda simbolización científica cae bajo el golpe de la hipotetización generalizada prescripta por la ciencia misma. La idea infinita que orienta a la ciencia moderna – el imperativo de no ceder en el deseo de siempre forzar aún más la comprensión racional del campo experiencial – exige resistir la tentación de convertir una simbolización parcialmente exitosa en una “*imagen del mundo*” pintada hipostáticamente sobre las superficies vacantes de las bóvedas umwélticas, en una suerte de constelación en la que podríamos leer la cifra de nuestro origen y de nuestro destino, en un “*nuevo paradigma*” imaginario capaz de suministrar la clave última sobre la verdadera situación del ser humano en el cosmos. La conversión dogmática de una simbolización parcialmente exitosa en certezas cosmogónicas, escatológicas y existenciales también proyecta un cielo protector que obtura la incertidud abisal abierta por la ciencia moderna: preferimos abrazar la tumba y la certeza de una muerte (cósmica) por venir – y fantasear con la idea de un dios (o de un artificio tecnológico) capaz de salvarnos – antes que enfrentar el escenario abierto por el desmadre apátrida de la modernidad. Radicalizando aún más el desfondamiento coper-

<sup>55</sup> Nietzsche, F., *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, op.cit.

nicano, la apertura especulativa de un campo de experiencia fenomenodélico permite radicalizar la incursión a lo largo de los gradientes de peligrosidad ya que arriesga el mundo (ambiente), ya que arriesga la unicidad de la constitución trascendental de la experiencia, ya que absuelve la existencia subjetiva de la limitación de no ser más que una instancia empírica de un único tipo trascendental, de un sujeto trascendental estático emplazado en el centro de una esfera umwéltica sin puertas ni ventanas. La trans-umweltización especulativa de la experiencia absuelve la existencia de las narraciones escatológicas inscritas en las superficies interiores de los cielos protectores, “*practica un corte en el paraguas [umwéltico], rasga el propio firmamento, para dar entrada a un poco del [pleroma] libre y ventoso, para enmarcar en una luz repentina una visión que surge a través de la rasgadura*”<sup>56</sup>, para decantar las cosmodiceas míticas – gota a gota – en la solución fenomenodélica. A los efectos de comenzar a entrever al verdadero alcance de la katábasis moderna, es necesario aceptar la absoluta ausencia de todo Ur-tono global, de toda “*imagen del mundo*” fija que pueda orientar globalmente nuestros actos, de toda tierra amóvil que pueda soportar nuestras construcciones. Podemos adaptar el imperativo que Althusser asoció al termino *materialismo* – el de “*no contarnos historias*” – sustrayéndonos a la tentación de transformar en cosmodiceas (genealógicas, escatológicas y redentoras) las historias que podemos legítimamente contarnos. Una práctica retórica puede constituir un operador de navegación legítimo para orientar localmente un protocolo de experiencia, para darle una consistencia local imaginaria, para auscultar el pleroma por medio de sondas narrativas, o para proveer de mitos estructurantes a las modulaciones del conson(-de)ar, pero no para darle un sentido global a la existencia. La suspensión generalizada de las hipóstasis – la hipóstasis de un tono dado (e.g. el presente, el estado de vigilia, la certeza sensible, la materialidad, etc.) en un archi-tono global, la hipóstasis de una simbolización teórica dada en una imagen del mundo imaginaria, la hipóstasis de una narrativa en una cosmodicea mítica – será denominada *epokhé fenomenodélica*. En el modo de experiencia abierto por esta suspensión, “*todo sucede, resumidamente, en hipótesis; se evita la narración*”<sup>57</sup>. La suspensión de los mundos, el lanzamiento de las tierras y la desmitificación de las narrativas da acceso a un campo experiencial absoluto (por absuelto) en el que los diferentes datos fenomenodélicos ya no están encapsulados por un mundo, arraigados en una archi-tierra o alineados en una historia universal. La descanonización de estos distintos sistemas de referencia (mundo, tierra, historia) activa una relativización general del campo experiencial: “*cada utensilio, cuchara, tenedor, cuchillo, plato*” en la nave sub-plásmica del Maître “*lleva una letra circunscripta por un lema: mobilis in mobili*”<sup>58</sup>. En particular, es necesario admitir que en última instancia, y a pesar de todas las simbolizaciones parcialmente exitosas provistas por la ciencia moderna, a pesar de todas las ontolo-

<sup>56</sup> Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, op.cit., p. 204.

<sup>57</sup> Mallarmé, S., “Prefacio de la edición *Cosmopolis de Un coup de Dés jamais n’abolira le Hasard*”, op.cit., pp. 442-443.

<sup>58</sup> Verne, J., *Vingt mille lieues sous les mers*.

gías, las físicas y las metafísicas conocidas, nada se sabe sobre la “naturaleza última” del campo experiencial, nada se sabe acerca del real alcance de la supuesta libertad humana para realizar (o no) actos eidéticos, nada se sabe acerca de las hipotéticas consecuencias de dichos actos, nada se sabe acerca de lo que habrá (o no) tenido tiempo y lugar. La única certeza *fenomenológica* es que el campo experiencial se manifiesta bajo la forma de una imbricación *concreta* de múltiples modalidades *abstractas* (por abstraibles) de la experiencia (afectiva, perceptiva, conceptual, etc.). Y cada configuración local de estas modalidades puede ser mediatizada por medio de los diferentes modos del pensamiento (ciencia, arte, prácticas existenciales, política, etc.): siempre es posible entender, gracias al paciente esfuerzo de la conceptualización, más de lo que se entendía; de ampliar las puertas de la percepción y de la afectación con el objeto de extender el espectro de paisajes sensoriales accesibles; de perturbar los existenciales que enmarcan la existencia; de sintonizar las distintas duraciones (históricas, biológicas, geológicas, astrofísicas, cosmológicas) que pulsan a través de las escalas temporales propias de la “actitud natural”. Gracias a la conversión *epokhéica*, todo fenómeno – capitanes, sirenas, tormentas – se transmuta en un *datum* fenomenológico derivando a través del stream de experiencia impersonal: *infiltrándose a través de todo jardín, infundiendo todo sujeto, suspendiendo toda sustancia, el océano plásmico siempre reverbera* (Solaris). Incluso el *pathos* sublime – el regodeo apocalíptico – de una catástrofe por venir está vedado a aquel que solo por unas pocas brazadas incursiona más en la turbulencia infinita: mismo el naufragio se transfigura en una fantasmagoría incierta hecha de la misma (in)sustancialidad del campo experiencial. Más que una *reducción* gracias a la cual se podría pisar tierra firme en una hipotética última instancia pre-fenomenal, la *epokhé* fenomenológica es una suspensión de toda hipóstasis que trascienda la pura donación impersonal de los datos fenomenológicos. La limitación de la *epokhé* husserliana entendida como *reducción* a la fuente subjetiva última de toda *constitución* transcendental radica en que un sujeto transcendental propiamente moderno – es decir existencializado –, lejos de ser una última instancia pre-fenomenal entendida como *proyector constituyente* de la experiencia, es él mismo un producto instituido, un pliegue receptivo, vibrante y expresivo del campo experiencial<sup>59</sup>. El sujeto (instituido) de la experiencia, lejos de ser la fuente última de la fenomenalización, no es más que un vortex subjetivo local – una ondulación *duréeante* – de la experiencia impersonal, una concreción subjetiva inductora de una nueva *umweltización* del campo. El *stream* fenomenológico, lejos de todo *ego trip*, es un diluvio impersonal en el que – a bordo de sus Nautilus – derivan los sujetos especulativos.

---

<sup>59</sup> En lo que respecta a la noción de *epokhé* fenomenológica, ver Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, trad. por M.A. Presas, Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1997, §8 y §11 y Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier: Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. por P. Ricœur, Éditions Gallimard, Paris, 1950, §32 y §50.

En su último periodo, Husserl mismo reconoció los límites de su idealismo egológico<sup>60</sup>. Sin embargo la caracterización husserliana del estrato pre-subjetivo – del “*mundo de la vida*” (Lebenswelt) – que subyace a toda constitución trascendental de la objetividad y que envuelve a los múltiples mundos ambientes como una archi-tierra amóvil – dejada de lado la provocación en relación al copernicanismo de primer orden (puramente empírico) de la ciencia moderna pre-crítica – promueve una regresión pre-copernicana (y pre-einsteiniana) innecesaria e inconducente<sup>61</sup>. El intento husserliano por superar el idealismo de una egología monadológica está viciado por el hecho de repetir – en relación con el “mundo de la vida” – el mismo tipo de argumento que usó para obturar toda forma de naturalización del sujeto trascendental: del mismo modo en que la condición de posibilidad constituyente de la objetividad natural no podría (según Husserl) ser ella misma naturalizada u objetivada, la última instancia en relación a la cual toda forma de movimiento y de reposo debe estar (según Husserl) siempre referida debe ser entendida como un archi-suelo que no puede estar él mismo en reposo o en movimiento<sup>62</sup>. Ahora bien, en un escenario post-copernicano y post-einsteiniano, la tesis según la cual “*en tanto yo no posea una representación de un nuevo suelo, sobre la base del cual la tierra en su movimiento circular [...] pueda tener un sentido como un cuerpo en movimiento y en reposo [...], en esa medida la tierra misma es un [archi-]suelo [inmóvil] y no un cuerpo*”<sup>63</sup> es teóricamente problemática: hemos entendido (gracias a Einstein) como concebir el movimiento (incluso el movimiento acelerado) sin necesidad de presuponer un *background* cinemático fijo, un *a priori* amóvil con respecto al cual todo movimiento y todo reposo tendrían lugar<sup>64</sup>. Husserl admitió

<sup>60</sup> Ver el comentario de Merleau-Ponty sobre la última filosofía de Husserl en « Le philosophe et son ombre », en M. Merleau-Ponty, *Signes, op.cit.*

<sup>61</sup> Ver Husserl, E., *L'Arche-originare terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature*, trad. por D. Franck, D. Pradelle y J.-F. Lavigne, Les Éditions de Minuit, Paris, 1989. En lo que respecta a la caracterización del *mundo de la vida* (Lebenswelt) como una tierra capaz de envolver a los diferentes mundos ambientes, ver Husserl, E., *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*, trad. por James S. Churchill y K. Ameriks, Northwestern University Press, Evanston, 1973, § 38, p. 163.

<sup>62</sup> Este punto ha sido claramente descripto por Derrida en los siguientes términos: “Pero si es posible una ciencia objetiva de las cosas terrestres, en cambio, una ciencia objetiva de la Tierra misma, suelo y fundamento de esos objetos, es tan radicalmente imposible como la de la subjetividad trascendental. La Tierra trascendental no es un objeto, y nunca puede llegar a serlo; y la posibilidad de una geometría es rigurosamente complementaria de la imposibilidad de lo que se podría llamar una “*geo-logía*”, ciencia objetiva de la Tierra misma. [...] la Tierra, en su archioriginariedad, no se mueve. [...] La Tierra posee, pues, el reposo de un *aquí* absoluto; reposo que no es el reposo del objeto, el reposo como “modo del movimiento”, sino el Reposo a partir del cual el movimiento y el reposo pueden aparecer y ser pensados como tales [...] Hay, pues, una ciencia *del* espacio, en la medida en que el punto de partida de esta ciencia no está en el espacio.” Derrida, J., *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, Ediciones Manantial SRL, Buenos Aires, 2000, pp. 80-82.

<sup>63</sup> Husserl, E., *L'Arche-originare terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature, op.cit.* p. 16.

<sup>64</sup> Un fenomenólogo podría argumentar que no es legítimo usar teorías científicas como por ejemplo la teoría general de la relatividad (las cuales resultan de innumerable mediaciones que forcluyen las capas pre-objetivas y sedimentadas de lo inmediatamente dado) para argumentar en contra de

la necesidad de embeber al sujeto trascendental en un “*mundo de la vida*” intersubjetivo, pero no puedo superar definitivamente la pulsión fundacional que impregna y limita todo su proyecto: no pudo resistir la tentación pre-moderna de entender el “*mundo de la vida*” como un archi-suelo amóvil. La imposibilidad de superar definitivamente el motivo pre-moderno del fundamento le impide instalarse, a pesar de la demencia suspensiva de la epokhé fenomenológica, en la inmanencia del campo experiencial fenomenodélico. A pesar de todo, el intento desesperado por parte de Husserl de reducir fenomenológicamente el copernicanismo tiene el mérito de traer a la luz (al menos indirectamente) el hecho de que la relación con el suelo – cuyo modelo canónico es nuestro habitar sobre la superficie de la tierra empírica – estructura *a priori* (no solo la experiencia efectiva del espacio físico circundante, sino también) *las esquematizaciones espaciales* de las diversas modalidades de la experiencia humana (como por ejemplo – en el registro particular provisto por el interés teórico de la razón – los motivos axiomático-fundacionales que impregnan la ciencia y la filosofía). En otras palabras, la revolución copernicana propiamente dicha – el copernicanismo de orden cero – no alcanzó para absolvernos definitivamente del motivo fundante del archi-suelo en las distintas dimensiones de la experiencia humana. Sin embargo, esta limitación fáctica en lo que al alcance de la revolución copernicana respecta no implica necesariamente (como Husserl parece creer) una restricción jurídica en relación a la posibilidad de poner en órbita toda forma de archi-suelo, pudiendo por el contrario ser entendida como un llamado a extender, exponenciar, y profundizar la revolución copernicana: el núcleo duro de la filosofía trascendental, todavía retentivo de su latencia, es – más allá de Husserl – la tesis según la cual el copernicanismo puede y debe ser elevado a una potencia trascendental, lo cual significa que no solo la Tierra como cuerpo físico se encuentra en un estado de caída libre en el espacio cósmico, sino que todo tono pretendidamente fundamental, todo suelo pretendidamente arcaico, todo sistema de referencia pretendidamente privilegiado (el sujeto trascendental, el *background* espacio-temporal,

una (supuesta) evidencia fenomenológica. Como escribe Husserl en el célebre fragmento sobre la inmovilidad de la archi-tierra: la reducción fenomenológica de la revolución copernicana *no afecta a la física, sino que se limita a subrayar que “[...] no debemos olvidar la pre-donación y la constitución pertenecientes al ego apodíctico, a mí, a nosotros, en tanto que fuente de todo sentido de ser efectivo y posible, de todas las extensiones posibles, que pueden luego desarrollarse en la historicidad en marcha de un mundo ya constituido.”* Husserl, E., *L'Arche-originnaire terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature*, op.cit. p. 26. Sin embargo, incluso la tesis según la cual toda forma de movimiento y de reposo aparecen como teniendo lugar en relación a un fondo amóvil es fenomenológicamente problemática, en el sentido de que carece de toda evidencia inmediata: el movimiento uniforme y el reposo son fenomenológicamente indistinguibles. El único tipo de movimiento que podría ser caracterizado como absoluto es el movimiento acelerado. Sin embargo Einstein mostró que el movimiento acelerado también puede ser concebido como un movimiento relativo, en el sentido de que es relativo al *campo inercio-gravitacional*, el cual, lejos de ser un *background* absoluto, es una entidad física dinámica. Mismo si esta forma superior de relatividad no es fenomenológicamente evidente para los seres humanos, no hay razón jurídica alguna capaz de obturar la posibilidad de concebir sujetos (o variaciones trascendentales de la subjetividad humana) que, siendo suficientemente sensibles a la dinámica del campo inercio-gravitacional, puedan experimentar “inmediatamente” la relatividad del movimiento acelerado como una evidencia fenomenológica.

las imágenes del mundo pintadas sobre las bóvedas umwélticas), son también fenómenos a la deriva a través de un flujo experiencial que fué destortugado *all the way down*. La existencialización de los sujetos trascendentales debe ser radicalizada por medio de una suspensión de las tierras que los soportan y los transportan, de los “mundos de la vida” intersubjetivos en los que viven, de los *Umwelten* que los rodean. Todo soporte empírico o trascendental de un proceso intersubjetivo de feno(u)menalización – toda tierra empírica o trascendental – no es un *arché*, un primer principio, un suelo amóvil, sino (como sugirió Merleau-Ponty) un *arca* capaz de transportar ciertos vórtices subjetivos locales del campo experiencial a través del diluvio fenomenodélico<sup>65</sup>. La *epokhé* fenomenodélica denota aquí la conversión – el vertimiento – por medio de la cual todo suelo, lejos de ser concebido como una tierra amóvil o incluso – más modernamente – como un *spaceship earth* (R.B. Fuller) en caída libre a través de los abismos cósmicos neo-pascalianos, se transmuta en un arca sub-plásmica descendiendo en el Maelström.

Ahora bien, si los mundos circundantes fueron “*parados*” (C. Castaneda), si el mundo fue “*puesto entre paréntesis*” (E. Husserl), si “yo [caso de un tipo trascendental instituido en el seno de un campo desmundano] *no soy de este mundo* [constituido]” (San Juan), si “*el mundo se ha ido*”, si los *enjambres de astros se agitan en la bóveda hacia más allá de sus confines* (P. Celan)<sup>66</sup>, si mismo el “*mundo de la vida*” husserliano como archi-suelo intersubjetivo de la experiencia es suspendido bajo el golpe de gong de la *epokhé* fenomenodélica, ¿en dónde estamos? ¿cómo podemos esquematizar nuestra situación existencial? ¿qué tipo de escena primordial puede asumir el lugar del archi-arraigo pre-moderno husserliano, del desencantado sitio abisal neo-pascaliano, o del pastoral *cuadripartito* (*Geviert*) heideggeriano? ¿dónde está la nave – conteniendo la cámara con el grimorio que prescribe la realización de actos eidéticos – a bordo de la cual el *Maitre*, “*amenazando un destino y los vientos*”, persevera desafiantemente en la tarea de *stalkear* las interzonas y de auscultar el pleroma por medio de sondas teóricas, estéticas, litúrgicas? ¿cómo concebir el medio desmundado en el seno del cual la *epokhé* fenomenodélica suspende los archi-suelos? ¿cuál es la *Stimmung* – la tonalidad afectiva – destilada por el estar-arrojado en dicho medio? En primer lugar, remarquemos que la suspensión de los archi-suelos no conduce necesariamente a la silenciosa oscuridad de los espacios infinitos y a su *Stimmung* asociada, la angustia pascaliana: la suspensión de toda forma de tonalidad fundamental privilegiada abre más bien la existencia a un *medio atonal* lleno de posibilidades inauditas. Podemos imaginarnos a Pitágoras escuchando los cielos y preguntándose *¿está Pascal sordo?* El pleroma suspendido está grávido de acordes que – por medio de un trabajo paciente de mediación

<sup>65</sup> “Esta ‘tierra’ es arca: lleva la posibilidad de todo ser por sobre la nada, por sobre el diluvio.” Merleau-Ponty, M., *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Éditions Belin, Paris, 2003, p. 174.

<sup>66</sup> Celan, P., *Obras completas*, trad. de J.L.R. Palazón, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 251.

– pueden ser infinitamente desplegados: “*no hay silencio en el universo*”<sup>67</sup>, solo umbrales relativos de perceptibilidad, de afectabilidad, y de comprensibilidad. Más allá de la angustia despertada por el estar arrojado a la *Unzuhause* (hacia el estar-a-la-intemperie) – versión existenciaría (independiente de toda “visión del mundo”) de la descripción pascaliana de la existencia moderna – y de la protección que resulta de la reterritorialización bucólica en la tierra paterna, más allá del desencanto de la naturaleza y del espejismo reactivo de una vuelta-a-casa pastoral, la *epokhé* especulativa puede ser entendida como una *conversión* que nos vierte en el pleroma fenomenodélico. La *epokhé* fenomenodélica abre – más allá de la tensión oscilatoria entre los movimientos de desterritorialización moderna y de reterritorialización reactiva – la posibilidad de una *oceanificación solarística* de la existencia. La “*canilla que no cierra*” (Perlongher) embarra la tierra y las ciénagas resultantes – evaporándose sin retorno llúvico – se transplasman en *aguas aéreas*<sup>68</sup>. Mientras que las aguas terrestres están contenidas en cuencas planetarias, las aguas aéreas fagocitan toda tierra: la solarística – ciencia del stream fenomenodélico – comprende toda tierra (pretendientemente) firme como *isla flotante*, densificación particularmente opaca de la inustancia plásmica<sup>69</sup>. El naufragio, lejos de denotar un posible desastre, impresenta la inmersión de la nave en un ensueño atonal en el que toda posible nota no es más que un dato fenomenodélico hecho de la misma alucinancia impersonal. Al colocar al *Maître* bajo la *influenza* del campo, al embeber su existencia *en ensueño*, la *epokhé* fenomenodélica suspende la jerarquía entre un tono supuestamente fundamental y los tonos excitados que decaen al “fundamental”, como por ejemplo la jerarquía entre la infraestructura y la superestructura; entre los estados de vigilia y de sueño; entre la certitud sensible y los estados alucinatorios; entre el *meatspace* y el *cyberspace*; entre los muertos, los vivos y los no-nacidos; entre los

<sup>67</sup> Valery, P., *Variation sur une Pensée*, en P. Valery, *Variété I et II*, Éditions Gallimard, Paris, 1930, p. 118.

<sup>68</sup> Ver el magnífico comentario de estos temas perlonghianos en denaKmar naKhabra, *El desconocido ondulante* (inédito). Una versión preliminar de este texto apareció bajo la autoría de A. Khab Ra y ná Kar Elliff-ce bajo el título *Informalescencias con ethos al barroco* en Perlongher, N., *Obras completas, op.cit.*, pp. 293-321.

<sup>69</sup> A la taxonomía deleuziana de los tipos de isla – las *islas continentales* (islas derivadas, desprendidas del continente) y las *islas oceánicas* (islas originarias, esenciales, constituidas de corales o surgidas de erupciones submarinas) - podemos agregar un tercer tipo: las *islas solarísticas*, islas rodeadas completamente por un plasma no contenido o soportado por tierra alguna (ver Deleuze, G., *Causes et raisons des îles désertes*, en G. Deleuze, *Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2002). En el capítulo sobre *El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y nómenos de la Crítica de la razón pura*, Kant describe “el territorio del entendimiento puro” como una isla rodeada “por un océano ancho y borrasco, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás.” (*op.cit.*, B295-A236, p. 259). De este modo, Kant describe *avant la lettre* la situación del *Maître* mallarmeano, de aquel que, desafiando los “límites invariables” cuidadosamente trazados por la *Crítica* y aventurándose imprudentemente en la fantasmagoría (fe)nominal, decide realizar actos tendientes – en medio mismo de la deriva naufraguante – a absolverse de la “imagen del mundo” constituida por el estar emplazado en la isla del entendimiento puro y a obtener proyectivamente (locura especulativa!) el “único Número que no puede ser otro”.



éxtasis temporales del pasado, el presente y el futuro <sup>70</sup>. Por supuesto, la inexistencia de un tono *globalmente* fundamental no excluye la posibilidad de densificaciones terrestres múltiples y suspendidas, de arcas que soporten la navegación, de islas desiertas, de estados *localmente* fundamentales (o vacíos locales) a los que referir las excitaciones y los decaimientos fenomenales regionales. Como escribe Benjamin, el *Maitre* puede navegar el campo experiencial estando temporalmente sintonizado a una tonalidad dada – como por ejemplo el estado de vigilia –, la cual está necesariamente visitada por las mareas de las tonalidades oníricas sumergidas:

Como soñar [el océano fenomenodélico] porta el barco de la vida en su corriente, acompañado a la distancia por el viento y las estrellas; bajo el modo de la ensoñación fermenta en la noche como la marea que rompe sobre la orilla de la vida, sobra la cual deja los sueños al día siguiente. <sup>71</sup>

Estos desplazamientos en lo que a la concepción del *sitio* de la existencia respecta – del archi-suelo amóvil husserliano a los desencantados abismos neo-pascalianos y al *Unzuhause* heideggeriano, de este último al estar embebido en la insustancia plásmica del pleroma fenomenodélico – conlleva un desplazamiento concomitante en el *Stimmung* característico asociado. En sintonía con la lectura heideggeriana de Rilke, entenderemos el desfondamiento moderno como un lanzamiento que embebe la existencia en un medio desmundado – lo *Abierto* rilkeano como interzona trans-umweltica – que, sin ofrecer salvación alguna capaz de sustraernos al estar *arrojado al riesgo*, provee sin embargo una *cura*, un *curtirse* interzonal<sup>72</sup>. El pleroma es al mismo tiempo la carne – la insustancia fenomenodélica – de la que se deprenden los (inman)entes y el medio mismo en el que son lanzados, arrojados, arriesgados. La noción de *carne fenomenodélica* – la cual, en el marco de la obra heideggeriana correspondería (si tuviésemos que elegir) a la reactivación de la *physis* griega – provee una resolución a la tensión entre la angustia del estar-arrojado a la intemperie del primer Heidegger y la reterritorialización reactiva en la Tierra cuadripartita de su filosofía tardía. Al lanzar los entes a la inseguridad, el pleroma no los abandona, no los expulsa fuera de sí mismo: “[...] *en cuanto arriesgados, los no-protegidos*

<sup>70</sup>El “*empirismo radical*” de W. James también procede por medio de un aplanamiento de las experiencias perceptivas, afectivas, conceptuales, imaginarias, oníricas, alucinatorias – así como de las experiencias pasadas y futuras – en un único plano hecho de la “*estopa primordial*” (*primal stuff*) de la “*experiencia pura*” (ver James, W., “Does «Consciousness» exist?”, en *Essays in Radical Empiricism*, *op.cit.*). James insiste explícitamente en que este aplanamiento de la “*experiencia pura*” no debe ser entendido en términos de “*de un elemento universal del cual todas las cosas estarían hechas*” (*Ibid.*, p. 14): la *neutralidad atonal* del campo experiencial suspendido significa precisamente que no hay estado fundamental sustancial, archi-tono o Tierra amóvil, solo una multiplicidad infundada y no-jerarquizada de datos fenomenodélicos.

<sup>71</sup> Benjamin, W., *Nearness and distance (continued)*, en *Selected Writings, Volume 1*, 1913-1926, ed. por M. Bullock y M.W. Jennings, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, p. 399.

<sup>72</sup> Ver Heidegger, M., *¿Y para qué poetas?*, en *Caminos de Bosque*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Editorial Alianza, Madrid, 1996.

no están abandonados. Si lo estuvieran, se verían igual de poco arriesgados que si estuvieran protegidos. Entregados únicamente a la aniquilación ya no se encontrarían en la balanza<sup>73</sup>. Estar desprotegido es estar in-seguro, sustraído a la seguridad, a – como recuerda Heidegger – lo “*sine cura*”<sup>74</sup>: estar desprotegido es estar en la cura. Esta cura solo es alcanzable allí donde las trans-variaciones especulativas – los devenires inter-reinos – sustraen la existencia al encapsulamiento mündico, allí donde la existencia es expuesta a la intemperie de la turbulencia trans-mundana. En la cura, el estar-en-la-nave no es más impermeable al afecto inducido por la deriva a través de los campos fenomenodélicos: “¿*Nausea tal vez? Tal melodrama* [demasiado parisino para un alta mar] *termina rápidamente por resultar divertido (aunque vomitamos, como morimos)*”<sup>75</sup>. Evocaremos más bien a Turner templándose – curtiéndose – en lo alto del mástil: la tonalidad anímica inducida por el estar sintonizado con las mareas que bambolean la nave sub-plásmica – el afecto inductor del vomitar(se) hacia la tierra móvil, como moriremos – será denominado *mareación*. Si el mito pre-moderno de una archi-fundación opera como fármaco antiemético, la *epokhé* fenomenodélica dispara la mareación como *Stimmung* propia a la cura. La cura – absueltos de todo catastrofismo y, por consiguiente, de toda salvación – existe por fuera de la forclusión objetivante de la experiencia no encapsulada, por fuera de la *re-presentación* del pleroma como algo que existe *objetivamente* frente al sujeto, por fuera de la reducción de lo abierto trans-umweltico a una única naturaleza objetivada, a un único mundo ambiente. “*Lo que se encuentra enfrente*”, el ob-jectivar operado por un único sujeto trascendental, el re-presentar ejercido por una conciencia pretendidamente sustraída a las trans-variaciones ya pulsadas por la inconciencia, “*no le permite al sujeto exponerse [mediatamente] a lo abierto*”<sup>76</sup>, sustrarse a la protección de los cielos mündicos para alcanzar la cura interzonal. Al arriesgar la existencia “*un soplo más*” – al perturbar la fijeza del sistema de categorías lingüísticas que enmarcan la experiencia, al recalibrar los existenciaros, al afrontar la “*pobreza en mundo*” resultante de la trans-umweltización especulativa de la experiencia, al asumir el *ser-instituido* del sujeto trascendental como una fluctuación local y efímera del campo experiencial (con la consiguiente destitución del narcisismo egoico a favor de una narcisismo impersonal) – al exponer así la existencia a las *inter-mundias*, los sujetos plásticos adquieren la posibilidad de un curarse. Curarse en la interzona es “*templar a fuego las membranas* [curtir las], *para que reverberen*”<sup>77</sup>. Dado que el acceso a las inter-mundias requiere efectuar trans-variaciones que inmanentizan la experiencia – que la sustraen al estar polarizada por un único sujeto trascendental –, este templar ya es un contemplar, una colectivización de la templanza. Contemplar es un modo *desinteresado* de la experiencia,

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>75</sup> Land, N., *The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism*, Routledge, London, 1992, p. xii.

<sup>76</sup> Heidegger, M., *¿Y para qué poetas?*, *op.cit.*, p. 256.

<sup>77</sup> naKh ab Ra, *Breve Diccionario de Brujería Portátil*, en *Nosotros, los brujos. Apuntes de arte, poesía y brujería*, ed. por J. Salzano, Santiago Arcos Editor, Buenos Aires, 2008, p. 252.

absuelto de las exigencias pragmático-evolutivas de acción eficaz y de preservación de sí que modulan la institución de los sujetos trascendentales constituyentes de mundos. La contemplación, la cura colectiva – sobre fondo de absolución de todo *pathos* catastrófico, de toda esperanza de salvación y de toda flema melancólica – posibilita la *concertación*, el conson(de)ar.

Siguiendo a Schelling, podríamos distinguir tres eras del pleroma. El *pretérito* es la era pre-histórica del pleroma pre-mundano; de la carne fenomenodélica indivisa en la que se abren los claros umwélticos; de la experiencia pre-subjetiva, no localizada, no focalizada, no perspectivizada; del continuum experiencial localmente plegable, fluctuable, excitable, vortizable, tajeable por las polarizaciones de tipo sujeto-objeto; del medio en el que ya pulsán los procesos de subjetivación o pulsiones<sup>78</sup>. La *actualidad* es la era histórica de la experiencia subjetivada; de la perspectivización de la experiencia inducida por la institución de puntos de vista locales; de los *framings* trascendentales del campo impersonal; era en la que el pleroma se vierte en los horizontes umwélticos que eclosionan en su seno; era en la que, como sujetos instituidos y constituyentes, ya estamos desde siempre; era en la que se escanden el pasado, el presente y el futuro cronológicos como edades del mundo. La actualidad no es una de las edades del mundo, sino la era de los mundos y de sus historias. Lo *ulterior* (o *eschatón*) es la era post-histórica de la experiencia inmanentizada por trans-variación de las estructuras trascendentales; era de la existencia plasticada expuesta en la cura. Absuelto de la nostalgia reactiva de una unidad pretérita, lo ulterior colectiviza por contemplación: el estar-ahí yo-yoico en lo ulterior es conson(de)ancia (*“Gesang ist Dasein”* – canto es existencia – según la versión rilkeana). Las tres eras coexisten en el seno del pleroma: el pretérito es la carne indivisa, inmunda, lo actual es el brote trascendental de los mundos y la declinación de las historias, lo ulterior es la era de la órfica de la concertación trans-mundana. Con el objeto de caracterizar las dimensiones de la experiencia asociadas a la afección, la percepción y la concepción se abstraerán de la *“estopa primordial” (primal stuff)*<sup>79</sup> de la experiencia impersonal tres “elementos”: una (in) sustancia narcótica y puls(ion)ante que denominaremos plasma (sentida por medio de la *afección*), una incandescencia conectiva que denominaremos visión (revelada por medio de la *percepción*) y una articulancia informadora de estructuras, formas y simetrías que denominaremos *logos* (comprendido por medio de la *intelección*). Reconocer una dimensión (in)sustancial dentro del campo fenomenodélico no implica afirmar la existencia de un sustrato último o infraestructural, de un tono fundamental global con respecto al cual todo el campo se referiría como a su presupuesto “material” (monismo ontológico

<sup>78</sup> En los propios términos de Schelling: *“La naturaleza [objetiva] y el mundo de los espíritus brotan siempre simétrica y simultáneamente, a partir de un punto medio como de una sola y misma unidad original por el acto único de la eterna dualización.”* Schelling, F.W.J., *Les âges du monde*, trad. por P. David, Presses Universitaires de France, Paris, 1992, p. 79 [62].

<sup>79</sup> James, W., *Does “Consciousness” exist?*, en *Essays in Radical Empiricism*, *op.cit.*, p. 2.

en su declinación *materialista*): la (in)sustancia plásmica es ella misma un elemento abstraído de una escena fenomenodélicamente suspendida<sup>80</sup>. La fenomenodelia no es un materialismo ya que (antes que nada) no tiene pretensiones ontológicas (formando parte toda ontología de las prerrogativas propias del interés teórico de la razón): el plasma es solo un nombre por la (in)sustancialidad del aparecer. Ahora bien, el plasma es un elemento *narcótico*, un elemento permeable a la propagación de una visión, un elemento en el que pueden eclosionar horizontes fenomenodélicos como claros (*Lichtungen*) locales para el despliegue interno de la manifestación. Al interior de los claros, el plasma sintomatiza bajo la forma de opacidades que velan la lucidez y la auto-conciencia transparental de la luminiscencia. De este modo, todo claro fenomenodélico está abierto en – y atravesado por – una inconsciencia plasmática. Podríamos decir que el plasma humidifica lacrimonalmente la visión dotándola de una insustancia capaz de plasmar las miraciones que, de otro modo, permanecerían desencarnadas<sup>81</sup>. De este modo, la escena suspendida resulta de la coalescencia *inteligible* entre una *visión conectiva* y un *plasma narcótico*: una iridiscencia cohesiva capaz de contrarrestar la dispersión de las extensiones, de religar el campo experiencial y de “*aclarar el ensueño en el que nos encontramos*” (Igitur) y un narcótico atonal cuyas excitaciones locales puedan revelar (plasmar, reflejar y refractar) los modos propágantes de la visión. La coalescencia concreta de los elementos – el encendido fosfénico y simetrizado del plasma – produce un tejido *pneumático e iridiscente* que denominaremos *carne*<sup>82</sup>. La *carne* es un *plasma* mesmerizado por una *visión*; una insustancia delicuescente e iridiscente inseminada por la ingresión de un *logos*; un *hule chorreante de iluminaciones*

<sup>80</sup> Análogamente Deleuze y Guattari escriben: “No se trata de que la inmanencia se refiera a la sustancia y a los modos spinocistas, sino que, al contrario, son los conceptos spinocistas de sustancia y de modo los que se refieren tanto al plano de inmanencia como a su presupuesto.” Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Que es la filosofía?*, *op.cit.*, p. 52. De modo similar, Sartre define a la conciencia impersonal como “un absoluto no sustancial. Una conciencia pura es un absoluto simplemente porque es conciencia de ella misma. Ella sigue siendo por lo tanto “fenómeno” [un campo fenomenodélico diremos aquí] en el sentido preciso de que “ser” y “aparecer” son uno. La conciencia es toda ligereza, toda translucidez”. Ahora bien, “si el Yo [o cualquier otro archi-tono o Tierra amóvil] es una estructura necesaria de la conciencia [en vez de un dato fenomenodélico contingente], entonces la conciencia se torna pesada, pierde ese carácter que hacía de ella el existente absoluto *a fuerza de inexistencia*. Se torna pesada y *ponderable*. Todos los resultados de la fenomenología amenazan con convertirse en ruinas si el Yo no es, como el mundo, un existente relativo, es decir un objeto para la conciencia [absoluta]”. Sartre, J.-P., *La transcendence de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, *op.cit.*, pp. 25-26.

<sup>81</sup> Una magnífica descripción de una lubricación lacrimal de un campo trans-lúcido de auto-conciencia pura supuestamente carente de opacidades inconscientes puede encontrarse en Valery, P., *L'Ange*, en *La Jeune Parque et poèmes en prose*, Éditions Gallimard, Paris, 1974, p. 39.

<sup>82</sup> En lo que a las declinación post-fenomenológicas de la noción de *carne (chaire)* respecta ver Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, *op.cit.* y Henry, M., *Incarnation. Une philosophie de la chaire*; Éditions du Seuil, Paris, 2000. Una concepción más *carnicera* y menos *crí(s)tica (viande* más bien que *chaire)* de la cosa-qua-carne – de lo que se podría legítimamente denominar *res* – puede encontrarse en Deleuze, G., *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Éditions du Seuil, Paris, 2002.

dirá Perlongher; un elemento plástico que – colocado por sus propias virtudes narcóticas – es permeable a la propagación interna del ensueño<sup>83</sup>.

Siendo atonal, careciendo de un estado global de vacío = 0, de un estado fundamental global hacia el cual las excitaciones locales pudiesen decaer, el plasma está necesariamente pulsado por patrones locales – vibrantes y resonantes–, gérmenes carnales de proto-subjetivaciones – reflejantes y refractantes –, “*ondas de un calma narcótico cuyos círculos vibratorios*”<sup>84</sup>, propagándose centrífuga y centrípetamente, escanean el campo a lo largo de diversas escalas espaciales y temporales. La carnalidad de las fluctuaciones subjetivas locales da cuenta tanto de la fuerza plasmática que – actuando en el *background* corporal – afirma su soberanía impersonal sobre la conciencia y la narcotiza – tornándola permeable a la infusión del ensueño – como de las visiones fenomenodélicas desplegadas en el *foreground*. Gracias al carácter *pneumático* de la carne, sus excitaciones subjetivas locales pueden contraer las vibraciones iridiscentes en cualidades percibidas (inspiración receptiva), incorporar la duración rítmica resultante (retención temporal), y retornar informaciones dehiscentes (expiración expresiva). De este modo, la carne pneumática es un elemento autotélico capaz de soportar localmente el *flujo expresivo* y el *reflujo sintiente* de su auto-experiencia: estar-ahí en medio de la carne pneumática *es respirar*, soportar la conversión rítmica entre los espacios interiores producidos por las invaginaciones subjetivas y las “trascendencias” objetivadas<sup>85</sup>. En esta escena primordial – “*lejos de todo, la Naturaleza [las constelaciones dentro del mar] prepara su Teatro*” – el *Maître* encarna “*la Obra por excelencia*”: metódicamente “*loco en la superficie y flagelado por las exigencias contradictorias del deber*”<sup>86</sup>, el *Maître* es interiormente “*el personaje que, creyendo solo en la existencia de lo Absoluto, imagina que está en todos lados en un ensueño. Actúa desde el punto de vista Absoluto*”<sup>87</sup>. Entre otras visitas, la carne iridiscente se sireniza. Antes de disolverse en el cielo líquido la visitante destruye, ondulando su cola, el espejismo de una tierra firme capaz de imponer un límite al alucinar. El *Maître* – corte local de la carne impersonal – permanece fiel a la tarea legada por sus ancestros: la de templarse en el hundimiento de su nave interzonal, afinándose hasta hacerse una sonda emisora y resonante. Existir es sintonizar en un estado de suspensión pneumática: “*Turn on, tune in, drop out*”.

<sup>83</sup> La trinidad de elementos dada por la *visión*, el *plasma* y la *carne* puede ser entendida como la constelación que orienta las correspondencias disciplinarias – el círculo virtuoso – entre la *filosofía trascendental* (historia de las visiones), la *filosofía de la naturaleza* (prehistoria plasmática de los sujetos trascendentales), y la *fenomenología inmanental* (filosofía de la identidad carnal entre el plasma y la visión).

<sup>84</sup> Mallarmé, S., *Igitur ou la Folie d'Elbehnon*, en *Igitur, Divagations, Un coup de dès*, op.cit., p. 61.

<sup>85</sup> Según (lo que podríamos denominar) el *principio trascendental de apercepción pneumática* de James: “[...] el flujo [*stream*] del pensar (que reconozco empáticamente como un fenómeno) es solo un nombre descuidado para lo que, si lo sometemos a un escrutinio, se revela como consistente principalmente en el flujo [*stream*] de mi respirar. El “Yo pienso” que, según Kant, debe ser capaz de acompañar todos mis objetos, es el “Yo respire” que efectivamente los acompaña.” James, W., *Does “consciousness” exist?*, en *Essays in Radical Empiricism*, op.cit., p. 19.

<sup>86</sup> Mallarmé, S., *Hamlet*, en *Igitur, Divagations, Un coup de dès*, op.cit., pp. 194-199.

<sup>87</sup> Mallarmé, S., *Igitur ou la Folie d'Elbehnon*, en *Igitur, Divagations, Un coup de dès*, op.cit., p. 32.