

## De la filosofía como polifanía

Gabriel Catren

La filosofía no tiene musa (*Es gibt keine Muse der Philosophie*) afirma Walter Benjamin (“*Die Aufgabe des Übersetzers*”). Entretanto, si ella no tiene musa, se podría decir que tiene un ángel.

Haroldo de Campos

La única experiencia posible, a saber la experiencia de lo absoluto en el doble sentido del genitivo, se declina de muchas maneras. En particular, el ek-sistir de un sujeto en un campo fenomenológico está determinado por un cierto número de formas de efectuar y desplegar la experiencia de lo que le es dado. Podemos mantener con las múltiples dimensiones de la manifestación una experiencia perceptiva (visual, auditiva, etc.), una experiencia de comprensión racional, una experiencia afectiva (amor, angustia, deseo, etc.), una co-experiencia determinada por las modalidades accesibles del estar-con, una experiencia ligada a las distintas formas de la praxis y de la producción, etc. Cada uno de dichos modos posibles de la experiencia (estético, teórico, afectivo, ético-político, productivo, etc.) resulta de un agenciamiento *a priori* particular de las distintas facultades subjetivas. Entre dichas facultades, cabe destacar la sensibilidad perceptiva, las disponibilidades técnicas de acción y de producción (tanto fisiológicas como tecnológicas), la capacidad de afectar y de ser afectado, la imaginación esquematizante, el conjunto de categorías conceptuales de las que se dispone, las prestaciones lingüísticas y los operadores (mitológicos, religiosos, eidéticos, etc.) por medio de los cuales el sujeto puede orientarse en el pensamiento y en la existencia. Cada combinación posible de dichas facultades subjetivas *secciona* el campo *concreto* de la experiencia a lo largo de un determinado *plano abstracto*. Podríamos decir que

el sistema de las facultades de un sujeto es una suerte de *prisma trascendental* que refracta la experiencia concreta sobre distintos planos abstractos de acuerdo con los diversos modos posibles de cooperación *a priori* entre las facultades subjetivas. De este modo, los distintos agenciamientos *a priori* posibles de dichas facultades permiten que una misma entidad concreta pueda aparecer o bien como objeto de conocimiento, o bien como objeto estético, o bien como fuente de afecciones, etc.<sup>1</sup>

La estructura trascendental “*a priori*” particular de un sujeto dado –i.e. el conjunto de sus facultades y de sus agenciamientos posibles–, lejos de estar dotada de una necesidad atemporal y supra-empírica, resulta de las características locales de los procesos de subjetivación histórico-naturales actuantes en la región del campo de la experiencia en la que se encuentra. El sujeto que *(co-)constituye* su experiencia por medio de sus prestaciones trascendentales es a su vez un producto histórico-natural *constituido*. Podríamos decir que los *a priori* de la filosofía trascendental son los *a posteriori* de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía de la historia. Sólo de esta manera es posible evitar tanto las posibles derivas idealistas y metafísicas de la filosofía trascendental –es decir la desnaturalización meta-física del sujeto de la experiencia– como el antropocentrismo trascendental de un científicismo y de un historicismo pre-críticos. Podríamos decir, siguiendo en esto a Schelling, que la *filosofía trascendental* capaz de explicar la *(co-)constitución* de la experiencia subjetiva y las *filosofías de la naturaleza y de la historia* capaces de explicar la génesis natural e histórica de entidades subjetivadas deben converger en una *filosofía inmanental* capaz de explicar cómo el campo impersonal de la experiencia potencializa su experiencia inmanente de sí –es decir su misma ek-sistencia– por medio de la producción de focalizaciones subjetivas (vegetales, animales, humanas, etc.) dotadas de estructuras trascendentales particulares. Gracias a dichas estructuras trascendentales, las correspondientes

---

<sup>1</sup> Sobre la idea de una pluralidad sistemática de intereses de la razón ligada a una combinatoria de las facultades subjetivas ver Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

entidades subjetivadas pueden navegar el campo “*trascendente*” de experiencia impersonal en el que se hallan inmersas. A diferencia del “*campo trascendental sin sujeto*”, el concepto de *campo inmanental* permite establecer una clara distinción entre la *estructura trascendental* que posibilita la *experiencia intencional* (i.e. *trascendente*) entre un sujeto y los objetos de la experiencia y la *estructura inmanental* que posibilita la auto-experiencia *reflexiva* (i.e. *inmanente*) del campo impersonal mismo.<sup>2</sup> En otros términos, toda polarización intencional-trascendental entre un sujeto y un objeto trascendente al sujeto es, desde el punto de vista del campo impersonal, un bucle reflexivo-inmanental, es decir una auto-afección inmanente del campo mismo. Como sostiene Heidegger: “*La experiencia es un acontecer que circula en sí mismo (in sich kreisendes Geschehen), por el cual se abre lo que está dentro del círculo. Pero esta apertura (Offene) no es otra cosa que el Entre (Zwischen); entre nosotros y la cosa*”.<sup>3</sup> Toda trascendencia intencional, todo horizonte fenomenológico resulta de una auto-escisión inmanente del campo impersonal, universal y concreto de la manifestación, de una alienación traumática gracias a la cual se abre la distancia y se escande el tiempo en el seno de los cuales dicho campo puede replegarse bajo la forma de una experiencia de sí: “*toda trascendencia se constituye únicamente en la corriente de consciencia inmanente propia a este plano. La trascendencia es siempre un producto de la inmanencia*”.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> En lo que al concepto de un “*campo trascendental sin sujeto*” respecta ver Hyppolite, J., “L’idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien”, en Hyppolite, J., *Figures de la pensée philosophique*, I, Paris, PUF, 1971; Sartre, J.-P., *La transcendance de l’Ego*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003; Goddard, J.-C., *1804-1805. La désubjectivation du transcendantal*, Archives de Philosophie 2009/3, Tome 72, p. 423-441 ; Deleuze, G., y Guattari, F., *Qu’est-ce que la philosophie ?*, Exemple III, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, pp. 46-50; Deleuze, G., “L’immanence : une vie...”, en Deleuze, G., *Deux régimes de fous*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.

<sup>3</sup> Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Gesamtausgabe, Band 41, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1984, p. 244.

<sup>4</sup> Deleuze, G., “L’immanence : une vie...”, op. cit., p. 363.

Una región del campo de la experiencia tal como aparece a un sujeto en función de la estructura trascendental de este último define lo que denominaremos *mundo circundante (Umwelt)* del sujeto en cuestión. Todo sujeto está rodeado por un mundo circundante, el cual resulta de la co-imbricación entre el aparato trascendental que torna posible su experiencia subjetiva y la región en la que se encuentra y se temporaliza. En consecuencia, sujetos dotados de distintas estructuras trascendentales estarán rodeados por distintos mundos circundantes, mismo si se encuentran en una misma región del campo de la manifestación. La difuminación propiamente especulativa de toda demarcación absoluta entre lo empírico y lo trascendental implica la posibilidad de que un sujeto pueda modificar reflexivamente la estructura trascendental de su propia experiencia. En particular, la estructura trascendental de un sujeto humano puede en principio ser sometida a un trabajo reflexivo de variación y de mediación explícitamente asumido. Si el sujeto no es capaz de efectuar una *reflexión crítica* sobre las condiciones de posibilidad de su propia experiencia y una *mediación especulativa* de los límites correspondientes, o si su mundo circundante no es fisurado por una experiencia traumática imposible de ser asimilada por su estructura trascendental, dicho *Umwelt* constituye el único *horizonte fenomenológico* de anticipaciones y posibilidades que le es accesible. La reflexión-mediación crítico-especulativa permite pasar de la *trascendencia trascendental* definida por el mundo circundante de la experiencia pre-crítica a una *trascendencia especulativa* coextensiva al campo fenomenológico impersonal. La supuesta imposibilidad *de jure* de mediatizar un mundo circundante dado y de superar las limitaciones de la experiencia pre-crítica sólo reposa sobre un conjunto de operaciones ideológico-narcóticas de naturalización tendientes a hipostasiar la parcialidad, la unilateralidad y la finitud de dicho mundo. En el marco de la “*actitud natural*”, el mundo circundante, lejos de ser asumido como una fluctuación local del campo de la manifestación co-determinada por la estructura trascendental particular del sujeto en cuestión, parece estar dotado de una necesidad pretendidamente universal e inconvencional.

Para una concepción absolutamente moderna –i.e. post-copernicana– de la filosofía, la puesta entre paréntesis de toda naturalidad dóxica no

puede ser entendida como una operación gracias a la cual podríamos acceder a un fundamento egológico indubitable sobre la base del cual se podría construir una archi-ciencia primera y rigurosa. Mientras que el alcance de la duda hiperbólica cartesiana y de la *epokhé* husserliana estuvo limitado por una reterritorialización neo-ptolemaica en el *ego cogito*, y mientras que el inquietante extrañamiento (*Unheimlichkeit*) del existencial no-estar-en-casa (*Unzu Hause*) heideggeriano fue traicionado por la nostalgia bucólico-pastoral de la patria griega y de su avatar óntico sustitutivo, a saber el arraigo militarista en el espacio vital (*Lebensraum*) alemán, una suspensión de toda naturalización dóxica fiel a la revolución copernicana debe absolver la experiencia de toda archi-tierra (*Ur-Erde*) inmóvil, de toda pretendido fundamento capaz de detener la caída libre propia de la existencia moderna. Lejos de toda reterritorialización en una experiencia “apodíctica”, en un estrato “inmediato” de la experiencia, en una “última” instancia “infraestructural” o en una tierra “santa”, “*pensar consiste en extender un plano de inmanencia que absorba la tierra*”.<sup>5</sup> Mientras que la *epokhé* husserliana arraiga todo aparecer en un *cogito* archi-axiomático y pre-moderno, una *epokhé* absolutamente moderna debe suspender el mundo circundante en la inmanencia abisal de las dehiscencias fenomenológicas impersonales y transmundanas, en la solución solarística en la que todo pretendido límite *a priori* a la profundización katabática e inhumana de la experiencia se disuelve en brumas. Una *epokhé* propiamente moderna es una suerte de auto-abducción inmóvil por medio de la cual el sujeto –alienándose en lo que a su emplazamiento en un mundo naturalizado respecta– puede pensar, sentir, percibir, imaginar, proyectar y soñar en un estado de coalescencia psicodélica entre su estar-ahí en el centro de su capsula histórico-mundana y su caer libremente en el campo sin fondo de la manifestación. Mismo si para toda focalización subjetiva “*siempre es el mundo*” (R.M. Rilke) y nunca lo absoluto desencapsulado en el que todo brote fenomenológico se despliega infinita, universal y transmodalmente, la experiencia mundana puede ser suspendida en la solución. A diferencia del mundo renormalizado por la actitud natural, el mundo sus

---

<sup>5</sup> Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 85.

pendido es una interzona permeable a la mediación, la fibración y la resolución de toda instancia pretendidamente inmediata, última o elemental de la experiencia. Un sujeto auto-abducido es un *stalker* para el cual toda instancia del mundo suspendido es el germen de una exfoliación dialéctica.

El encapsulamiento histórico-múndico de la experiencia es una consecuencia directa de la finitud de todo sujeto local. Todo sujeto finito constituye un polo focalizado del campo impersonal de la experiencia determinado tanto por las características (físico-químicas, biológicas, geo-políticas, históricas, culturales, etc.) de la región correspondiente como por los procesos de subjetivación que produjeron su estructura trascendental particular. Todo sujeto está *inmerso en, expuesto a y vertido hacia* un campo impersonal de manifestación que lo desborda, que le ofrece resistencia, que se sustrae en y por el mismo movimiento de eclosión fenomenológica por el cual se ofrece a su experiencia. El aparecer como dinámica constitutiva del campo de la manifestación está esencialmente determinado por una copertenencia alétheica entre el desvelamiento y la ocultación. El perspectivismo inherente a toda experiencia testimonia que el sujeto, lejos de ser el polo monadológico, u-tópico y noéticamente constituyente de un sueño inmanente a su conciencia, se encuentra *allí y ahora*, arrojado, localizado y temporalizado en un campo fenomenológico irreductible a su trabajo subjetivo de constitución trascendental de la experiencia.<sup>6</sup> La finitud de la experiencia subjetiva es de esta manera el estigma del carácter trans-subjetivo, y en última instancia impersonal, del campo de la manifestación. En particular, la finitud del sujeto moderno puede ser declinada a lo largo de una “*larga cadena de humillaciones*” traumáticas (Negarestani).<sup>7</sup> Entre las correspondientes heridas narcisísti-

---

<sup>6</sup> La acentuación de la *receptividad* sensible en detrimento de un privilegio absoluto acordado a la *espontaneidad* del entendimiento constituye la piedra angular de la lectura heideggeriana de Kant desarrollada en *Kant und das Problem der Metaphysik* (Gesamtausgabe, Band 3, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1991), lectura esta que permite evitar las posibles derivas idealistas de la filosofía trascendental, como por ejemplo la de un cierto período de la obra de Husserl.

<sup>7</sup> C.f. Negarestani, R., “Globe of Revolution, An Afterthought on Geophilosophical Realism”, en Huber, T., (ed.), *Realismus Jetzt. Materialismus, Realismus und Metaphysik in der zeitgenössischen Philosophie*, Berlin, Merve Verlag, 2011.

cas se pueden destacar la contingencia fáctica de su estar arrojado (*Geworfenheit*) en un ahí mundano e histórico (Heidegger); la puesta en órbita de todo fundamento (Copérnico) –tanto empírico (*Erde*) como trascendental (*Ur-Erde*)–; el consiguiente descenso de la existencia humana al Maelstrom inhumano de los espacios y de los tiempos infinitos (Pascal); la puesta en evidencia del perspectivismo trascendental de toda experiencia subjetiva (Kant); la inscripción de la especie humana en un proceso evolutivo desprovisto de toda necesidad teleológica (Darwin); la defundación del rol pretendidamente archi-axiomático de la subjetividad (Hegel, Freud); la compactificación necrológica de la (in)finitud subjetiva (Heidegger); y el carácter históricamente determinado, precario y en última instancia imaginario de todo proceso de apropiación económica (Marx) y narcisística (Lacan). Estrictamente hablando, el sujeto moderno – donde por sujeto moderno se entiende una tipología subjetiva capaz de asumir existencialmente las consecuencias de la ciencia moderna en lo que a su lugar en el campo de la experiencia respecta –está todavía por venir. A través de las más variadas formas de reterritorialización narcisística, el humano construir, habitar y pensar sigue teniendo lugar preponderantemente en un paisaje pre-moderno y ptolemaico. El sujeto de los tiempos modernos, es decir el sujeto que produce el discurso científico post-copernicano, constituye una figura subjetiva transitoria que no coincide ni con el sujeto pre-moderno ni con el sujeto estrictamente moderno. Sólo multiplicando, profundizando y dejando sangrar sus heridas narcisísticas, sólo arrancando los puntos por medio de las cuales ciertas contra-revoluciones conservadores pre-modernizantes siguen intentando suturarlas, sólo así el sujeto contemporáneo podrá estar existencialmente a la profundidad de su pensamiento. Un sujeto absolutamente moderno es un sujeto asumidamente barrado, alienado, ek-stático, exiliado, errante, desorientado, expropiado; un sujeto que “*sólo gana su verdad en la medida en que se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento (Zerrissenheit)*”;<sup>8</sup> un sujeto abierto a la más íntima impropiiedad de lo extraño (*Unheimlichkeit*); un sujeto en caída libre que –carente tanto de toda patria

---

<sup>8</sup> Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988.

transcendental como de todo cielo protector— vive en el des-tierra y en el des-astre; un sujeto escatológicamente absuelto de toda identificación retentiva y esencializante entre su ek-sistencia y sus propiedades; un sujeto abducido cuya estructura transcendental *a priori*, lejos de constituir una archi-tierra en la que pudiese escandirse el presente absoluto de una experiencia inmediata y apodíctica, lo aliena irreversiblemente en el campo extraterrestre de la manifestación. Sólo un sujeto capaz de asumir que la alineación es la condición de posibilidad de la experiencia de sí, un yo que es otro, un sujeto que abre y profundiza los traumas que escinden la integridad axiomática de su interioridad auto-centrada, un sujeto que se acopla al *continuum* universal del cual se recorta su mundo circundante por medio de sus más íntimas “*tensiones endogénicas*”, sólo un tal sujeto podrá mantener relaciones con el campo impersonal de la manifestación en otros términos que los definidos por las “*tensiones exogénicas*” (Negarestani) que exorcizan y extroyectan unilateralmente lo extraño, construyendo muros entre lo autóctono y lo extranjero, entre lo terrestre y lo extraterrestre.<sup>9</sup> La hipóstasis metafísica de un territorio local en archi-tierra inmóvil y la concomitante proyección de un afuera hiper-trascendente permiten externalizar tanto toda amenaza (ovnis, ángeles caídos, inmigrantes, infieles, etc.) como toda posibilidad de salvación: sólo un dios podrá salvar la integridad archi-axiomática de una tierra devastada por las hordas de alienados y desterrados. Pero los encuentros cercanos del cero tipo se juegan en los abismos inconscientes de la (im)propia subjetividad: los extraterrestres ya están desde siempre entre y en nosotros, la invasión ya tuvo lugar. Para un sujeto absolutamente moderno el planeta tierra, lejos de ser uno de los términos de la bifurcación pre-newtoniana de la naturaleza —o bien de su reactivación germánico-pagana bajo la forma de la tétrada heideggeriana (*Geviert*)—, lejos de ser un *Ur-grund* sagrado sobre el cual enraizar una existencia idólatra de la hiper-trascendencia intocable de lo Alto, es una “*nave espacial terrestre*” (Buckminster Fuller) cayendo orbitalmente en una diáspora irreversible. Como sostiene Arendt,

---

<sup>9</sup> C.f. Negarestani, R., “Globe of Revolution, An Afterthought on Geophilosophical Realism”, op.cit.

“la alienación con respecto a la tierra ha sido y continua siendo la marca distintiva de la ciencia moderna”.<sup>10</sup> Si el modelo de una catedral enraizada en la archi-tierra inmóvil y proyectada hacia un cielo inaccesible provee el paradigma canónico de la arquitectónica de la razón pre-moderna, una (an)arquitectónica propiamente moderna de la razón encuentra su arquetipo regulador en las estaciones espaciales en caída libre. Superando el mito pre-moderno según el cual todo construir, habitar y pensar requiere fundamentos, el principio relativista que establece la equivalencia entre la suspensión inmóvil y la caída libre permite concebir modos del *estar-ahí* despojados de todo fundamento. En última instancia, todo lo que es el caso cae libremente en completa inmovilidad. A la *aná-basis* orni-teológica destinada a sustraerse a la gravedad con el objeto de alcanzar el Reino hiper-trascendente de Dios, el sujeto moderno opone una *katábasis* luciferinamente angélica, una caída inercial sumergiéndose en los abismos sin fondo abiertos por la ciencia moderna.<sup>11</sup> El sujeto moderno es un ángel sin alas cuyo volar es un caer levitante, absolunauta para el cual la gravedad es la gracia, figura subjetiva de una humanidad definitivamente absuelta de los existenciales pre-modernos, vándalo transcendental capaz de desenraizar la existencia, “*destruir los bosques sagrados*”<sup>12</sup> y tomar el cielo por asalto.

Llamaremos *modo abstracto de pensamiento* a toda disciplina tendiente a mediatizar los límites del mundo circundante que envuelve al sujeto *a lo largo de un cierto plano abstracto de la experiencia*. Cada modo abstracto de pensamiento –como por ejemplo la ciencia, el arte o la política– define un *gradiente de universalización transregional* que actúa a lo largo de la sección espectral de la experiencia que lo caracteriza. Cada uno de dichos modos produce vectores de mediación coplanares a la sección correspondiente de la experiencia, vectores desintoxicantes que rasgan los firmamentos pintados sobre la esfera exterior del mundo circun-

<sup>10</sup> Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 264.

<sup>11</sup> C.f. Catren, G., “Outland Empire: Prolegomena to Speculative Absolutism”, en *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, L. Bryant, N. Smicek y G. Harman (eds.), Melbourne, re.press, 2011, pp. 334-367.

<sup>12</sup> C.f. Levinas, E., “Heidegger, Gagarine et nous”, en Levinas, E., *Difficile liberté*, Paris, Editions Albin Michel, 2007.

dante, efectúan síntesis entre distintos horizontes regionales y permiten acceder diferencialmente a otras dimensiones, duraciones, escalas y estratos del campo universal de la manifestación. Los modos de pensamiento son operadores abstractos de universalización gracias a los cuales la experiencia de un sujeto puede enriquecerse de una plusvalía diferencial de comprensión, de percepción, de afección, etc.: gracias a la ciencia podemos entender más de lo que entendíamos, gracias al arte podemos percibir y/o sentir más de lo que percibíamos y/o sentíamos, etc. La universalidad proyectiva posibilitada por el trabajo de mediación de los modos de pensamiento es una *universibilidad* capaz de interpolar los distintos mundos histórico-regionales circundantes. El (no-)horizonte de la experiencia universibilizante –i.e. la trascendencia especulativa– no puede por lo tanto coincidir con los límites de un único mundo circundante, es decir con una trascendencia trascendentalmente constituida. Denominaremos *epifanía* a todo acontecer que exceda el horizonte fenomenológico de posibilidades y anticipaciones definido por el mundo circundante correspondiente, es decir por la estructura trascendental del sujeto encapsulado por dicho mundo. Gracias a las epifanías que atraviesan los cielos naturalizados de un mundo circundante, el campo universal de la manifestación se *vierte en y desborda* dicho mundo independientemente de las capacidades (*affordances*) trascendentales del mismo. Un soporte subjetivo local de un modo de pensamiento (i.e. un científico, un artista, etc.) capaz de alienarse especulativamente en relación a su propia estructura trascendental es un sujeto expuesto a lo epifánico. A los efectos de mediatizar los límites de un mundo circundante, todo modo de pensamiento debe necesariamente reflexionar críticamente sobre las (demasiado humanas) condiciones trascendentales de su propio modo de experiencia. Sólo asumiendo y subsu- miendo sus propias condiciones de posibilidad, sólo reflexionando sobre sus propios presupuestos apriorísticos, un modo de pensamiento podrá proyectar vectores de mediación capaces de atravesar inhumanamente los círculos invisibles que delimitan a toda forma pre-crítica de la experiencia. El movimiento especulativo por excelencia es la subsunción de la crítica trascendental extrínseca, limitativa e improductiva en el marco de una auto-reflexión especulativa inmanente tendiente a mediatizar y a poten-

cializar la experiencia inicialmente dada. El pasaje reflexivo entre un modo de pensamiento *en sí* —es decir un modo de pensamiento que no reflexiona sobre sus propias condiciones trascendentales de posibilidad— a un modo de pensamiento *para sí* constituye la dialéctica inmanente del pensamiento especulativo. Lejos de estar al servicio de la hipóstasis de una estructura trascendental dada a los efectos de trazar una línea de demarcación dogmática —bajo la égida de una *negatividad abstracta*— entre lo cognoscible y lo incognoscible, entre lo pensable y lo impensable, entre lo decible y lo indecible, entre lo visible y lo invisible, etc., la apropiación especulativa de la crítica trascendental debe asumir la forma de una *negatividad determinada* puesta al servicio de una extensión del campo de la experiencia, es decir de una superación efectiva de los límites que la misma crítica pone en evidencia. En particular, una *ciencia especulativa* debe ser capaz de subsumir en su auto-reflexión propia la *ciencia intencional* de los diversos objetos de la experiencia, la *crítica trascendental* de sus propias condiciones de posibilidad y la *mediación especulativa* de los límites correspondientes. Análogamente, un *arte especulativo* no sólo debe ser capaz de producir y mostrar nuevos objetos estéticos sino que, modificando la estructura trascendental de la receptividad sensible y de la afectividad, debe poder alterar nuestros modos *a priori* de percibir y de sentir, producir nuevos sentidos y abrir la experiencia hacia modos no-humanos de la percepción y de la afección.

A diferencia de los modos *abstractos* de pensamiento, la razón filosófica será definida como un régimen *sistemático, concreto* o *transmodal* de pensamiento. De acuerdo con esta definición, la especificidad de la filosofía depende de lo que Badiou denominara su *sistematicidad*,<sup>13</sup> es decir su capacidad de *composibilitar* o *concertar* los diferentes modos abstractos de pensamiento en el horizonte de una economía general de la mediación transregional. En otros términos, la filosofía será definida como un régimen de pensamiento *transversal* a los diversos planos abstractos cuyo objetivo es componer *mediadores concretos* de la experiencia por medio de una *concertación* de los diferentes vectores abstractos de mediación.

---

<sup>13</sup> Cf. Badiou, A., *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.

La *transregionalidad* abstracta de los diversos modos de pensamiento es así enriquecida por medio de una *transmodalidad* concreta y operística. El sistema filosófico es de esta manera una *máquina concreta* de composición capaz de conectar y de articular de modo no jerárquico a las diferentes *máquinas abstractas* de mediación transregional (científica, artística, política, etc.). Dicho sintetizador concreto permite *mediatizar* el campo dado de la experiencia *sin sacrificar su concreción transmodal*. Podríamos decir que mientras que los modos de pensamiento se orientan por medio de distintos *universales abstractos* (la verdad, la belleza, el bien, etc.), la filosofía tiene como objeto expandir la experiencia de lo *universal concreto*, es decir —como lo denominaremos a continuación— de lo *absoluto en tanto que tal*. En y por la filosofía, los haces transmundanos de mediación teórica, perceptiva, afectiva, ética y política se concretizan en una única visión estereoscópica proyectándose más allá de los horizontes del mundo circundante. De este modo, las diversas epifanías abstractas por medio de las cuales los modos de pensamiento rasgan los cielos naturalizados del mundo circundante pueden concertarse en una única *parusia polifónica*. El trabajo filosófico depende así de la tesis según la cual el campo inmanental es *uno* a pesar de la diversidad potencialmente infinita de modos abstractos de declinar su auto-fenomenalización. Antes de ser prismáticamente refractado por los distintos modos de la experiencia, el campo *concreto* de la manifestación en su impureza transmodal es *a la vez* conceptual, sensible, afectivo, imaginario, social, político, etc. La irradiación fenomenológica de toda entidad concreta se vierte igualmente a lo largo de todas las secciones espectrales del campo de la experiencia. Con el objeto de poder filtrar modos puros de la experiencia y efectuar mediaciones quirúrgicamente circunscriptas del mundo circundante, los modos de pensamiento deben forzar su independencia y su autonomía recíprocas. Por el contrario, la filosofía debe ser capaz de remontar dicha descomposición espectral de la manifestación disolviendo los modos abstractos de pensamiento en el magma solvente de la experiencia concreta y modalmente impura. Gracias a esta absolu(tiza)ción propiamente filosófica con respecto a la foliación prismática de la manifestación, la castidad monocromática de cada plano abstracto puede ser (re)insertada en el

*menstruum universalis* del campo imanental en su infinita (*trans*)*versibilidad* concreta (Novalis).

Mientras que los distintos modos abstractos del pensamiento están caracterizados por sus formas particulares de agenciar las facultades subjetivas, por las tipologías subjetivas resultantes (el científico, el artista, el militante, el analista, etc.), por las ideas reguladoras que orientan sus tareas infinitas (la verdad, el bien, la belleza, etc.), por la tipología de sus producciones (teorías, obras, efectos, intervenciones, etc.), por sus estructuras lingüísticas y sus modos de discurso (discurso universitario, político, analítico, etc.), por sus prestaciones técnicas y metodológicas, etc., la filosofía *diagonaliza* estas diferentes estructuras abstractas por medio de operaciones transmodales de traducción, de montaje, de síntesis, de transposición, de deformación, de resonancia, de contrapunto, de injerto y de hibridización. El filósofo “*toca*” operísticamente diversos modos de pensamiento y sus “*partituras*” componen todas las formas del espíritu, todos los intereses de la razón, todas las lenguas “puras”. Parafraseando a Mallarmé, podríamos decir que la síntesis transmodal de los modos de pensamiento *se consume bajo una influencia extraña, la de la música polifónica escuchada en el concierto; se encuentran en ella varios procedimientos que pertenecen a la filosofía: se recuperarán*.<sup>14</sup> No hay musa de la filosofía porque la filosofía no está ni regida por una única idea de la razón, ni articulada por un único tenor lingüístico, ni encarnada en una forma subjetiva definida. La orquestación de una obra filosófica requiere amalgamar las gramáticas locales que literalizan a los modos abstractos de pensamiento en una única “*lengua impura*” (*unreine Sprache*), disponer las ideas reguladoras que proveen orientaciones prismáticas al pensamiento en distintas *constelaciones eidéticas* e injertar diversas tipologías subjetivas en un único *sujeto teratológico*. El sistema filosófico, lejos de ser una mera clasificación enciclopédica de lo producido por los modos de pensamiento, es una maquina concreta de producción por medio de la cual los vectores abstractos de mediación provenientes de dichos modos son

---

<sup>14</sup> C.f. Mallarmé, S., *Préface a Un coup de dès jamais n'abolira le hasard*, en S. Mallarmé, *Igitur, Divagations, Un coup de dès*, Paris, Éditions Gallimard, 2003.

sometidos a toda suerte de deformaciones aberrantes, de asociaciones libres y de conexiones ilegítimas. Sólo la conectividad generalizada de dicha máquina concreta permite componer *sinthomas* capaces de anudar y de diagonalizar –de manera cada vez singular– los intereses teórico, estético y ético de la razón. En el paisaje determinado por el ocaso propiamente moderno de las prestaciones religantes de la religión, sólo la concertación filosófica de los múltiples modos de la ek-sistencia humana permitirá dotar al sujeto alienado, desorientado, expropiado y desterrado de nuevas formas *sinthomáticas* de consistencia que no forcluyan reactivamente la destitución subjetiva que define su absoluta modernidad.

La composición sistemática de los intereses teórico, estético y ético-político (entre otros) ha sido desde siempre una característica distintiva del pensamiento filosófico. Sin embargo, la concepción latente de la filosofía como sistema de composición ha sido reiteradamente obstruida por el privilegio de un único modo de pensamiento en detrimento de los otros. El “*conflicto de las facultades*” fue repetidamente resuelto por medio de la *sutura* (Badiou) entre la filosofía y un único modo de pensamiento: la filosofía como *archi-ciencia* (Husserl), como *archi-poema* (Heidegger) o como *archi-ética* (Levinas). La presente concepción de la filosofía como sistema de composición reposa sobre la tesis según la cual la mediación de la experiencia del *absoluto en tanto que tal* sólo puede tener lugar a partir de la concertación *no-jerárquica* de los distintos intereses de la razón. El sistema filosófico tiene como objetivo armonizar los diferentes modos de pensamiento sin traicionar su mutua irreductibilidad, es decir resolver sus diferendos por medio de acordes transmodales no jerárquicos. Toda comparación jerarquizante entre distintos modos de pensamiento oblitera la esencial inconmensurabilidad irreductible de los mismos. Ningún modo de pensamiento puede agotar la riqueza infinita y transmodal de la experiencia concreta. Si el campo de la manifestación eclosiona en una multiplicidad abierta e irreductible de modos posibles, la riqueza armónica de la experiencia se amplifica necesariamente con la capacidad subjetiva de imbricar y de potencializar sistemáticamente estas múltiples dimensiones. Gracias a la filosofía como sistema de composición, los modos de pensamiento, lejos de toda pretensión por erigirse en modos pri-

vilegiados de la experiencia, pueden coexistir, acordarse e interferir constructivamente. El sistema filosófico debe ser un *órganon* para multiplicar, expandir y componer las distintas formas posibles de auto-donación del campo de la manifestación, y nunca un campo de batalla destinado a erigir un único modo de pensamiento en “*filosofía primera*”. Una concepción de la filosofía como sistema de composición de los diferentes modos de pensamiento sólo es posible en el paisaje abierto por la deconstrucción –todavía en curso– de la torre de Babel, acontecimiento este que disuelve diaspóricamente los apegos idolátricos a un lugar sagrado, a una lengua única, a una idea reguladora suprema o a una filiación tipológica pura liberada del “*monstruo de esos monstruos*”.<sup>15</sup> Sobre las ruinas de Babel ninguna lengua “pura”, ningún modo de pensamiento, ninguna forma del espíritu puede pretender ser el supremo, ni bajo la forma de un lenguaje teórico universal y unívoco (Husserl), ni bajo la forma de un monolingüismo poético-nacional (Heidegger), ni bajo la forma de un decir orientado por la idea del Bien-más-allá-del-Ser (Levinas). Podríamos definir la filosofía como una *traductología generalizada* tendiente a desplegar una *lengua impura* capaz de asegurar y de potencializar la interconectividad y el montaje de las lenguas “puras” por medio de las cuales se expresan las diversas “*formas del espíritu*”.<sup>16</sup>

La concepción de la filosofía como *ars magna* destinada a componer “*obras de pensamiento totales*” (*Gesamtdenkwerk*) –i.e. teórico-estético-políticas– capaces de expandir y de universalizar polifánicamente el campo de la experiencia en su concretud transmodal reposa sobre las tesis siguientes. En primer lugar, que toda *región* fenomenológica –así como los diversos mundos circundantes asociados– están inmersos en un único campo de experiencia *universal*. En segundo lugar, que todo modo *abstracto* de pensamiento es una sección de uno y el mismo campo fenomenológico *concreto*. Finalmente, que toda forma de experiencia intencional

---

<sup>15</sup> Leminski, P., *Catatau*, Brasil, Travessa dos Editores, p. 32.

<sup>16</sup> C.f. Catren, G., “La tâche du philosophe. Variation à partir de *Die Aufgabe des Übersetzers* de Walter Benjamin”, en *Philo-fictions, la revue des non-philosophies*, N° 3, Paris, ONPhI Editions, 2011.

—co-determinada por la estructura transcendental del sujeto correspondiente— es en última instancia una auto-experiencia *inmanental* y *reflexiva* del campo impersonal mismo. El correspondiente campo *impersonal, universal y concreto* de auto-experiencia *inmanental* será denominado *absoluto*. Según esta definición, lo absoluto, lejos de ser una patria perdida o un reino escatológico, “*ya está desde siempre, en y para sí mismo, junto a nosotros*”,<sup>17</sup> *hic et nunc*. En consecuencia, el objetivo de la filosofía no puede ser el de fraguar una vía de acceso hacia lo absoluto por medio de una demostración especulativa, de una intuición intelectual o de un acto de transgresión (místico, litúrgico, poético, erótico, etc.). Toda experiencia posible —sea dóxica, onírica, ilusoria o ideológica— ya es una experiencia de lo absoluto: lo “falso” no es más que un momento parcial, unilateral y abstracto de lo “verdadero”. La tarea del pensamiento especulativo en sus distintos modos es la de insertar lo “falso” en el lugar que le corresponde en el seno de lo “verdadero”, para poder de este modo entender y mediatizar su carácter unilateral, parcial y abstracto. Ya estamos desde siempre sumergidos en lo absoluto que somos y sin embargo toda experiencia de lo absoluto es mediata, ya que lo absoluto no es más que un campo de auto-mediación fenomenológica inmanente. La creencia de que una cierta instancia o forma de la experiencia pueda ser inmediata, fundamental, última o elemental es idolátrica. La tarea del pensamiento no es la de correr el velo provisto por las distintas formas de mediación a los efectos de acceder a una inmediatez supuesta, sino la de mediatizar toda instancia pretendidamente inmediata. La creencia de que la “*salvación*” —o más bien, como diremos aquí, la absolu(tiza)ción de la experiencia— puede tener lugar y tiempo en un más allá (reino de los cielos, utopía histórica, mundo noumenal, etc.) es orni-teológica. Mientras que en el horizonte de la orni-teología, la jerarquía de las angelofanías aladas permite mantener a una supuesta instancia hiper-trascendente en su inaccesibilidad,<sup>18</sup> una filosofía propiamente moderna debe operar por medio

---

<sup>17</sup> C.f. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988, p. 58.

<sup>18</sup> C.f. Corbin, H., “Nécessité de l’angéologie”, en H. Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris, Éd. de l’Herne, 1981.

de mediaciones luciferinamente *inmanentes* y *katabáticas* de toda instancia de la experiencia. Parafraseando a Benjamin, podríamos decir que cada “*instante*” –i.e. cada instancia de la experiencia– es una puerta estrecha por medio de la cual lo absoluto puede –absolviéndose de las correspondientes renormalizaciones finitistas– profundizar epifánicamente su experiencia de sí. Como parece sugerir Benjamin en su glosa del *Angelus Novus*, las alas del ángel –alas que lo propulsan huracanadamente hacia un futuro pretendidamente utópico o que le permiten volar hacia un supuesto reino hiper-trascendente– son la principal obstrucción a su función propiamente angélica de mediación, de profundización y de absolu(tiza)ción inmanentes de la experiencia efectiva. El ángel de lo extraño –*l’ange de l’être-ange*–, figura subjetiva para la cual toda instancia de la experiencia envuelve un abismo forcluido en el que radicalizar su caída, no tiene alas.<sup>19</sup> Toda nueva absolu(tiza)ción de la experiencia –toda caída suplementaria hacia nuevas profundidades de sus invaginaciones sin fin– no provendrá ni de un reino de los cielos supuesto (temporalidad escatológica), ni de un porvenir utópico (temporalidad histórica) ni de un acontecimiento gratuito e imprevisible (temporalidad aionica), sino de la capacidad subjetiva de mediatizar todo mundo histórico circundante, todo pretendido fondo u horizonte de la experiencia, toda ruina finita de una infinitud sumergida. Una filosofía especulativa de lo absoluto en el doble sentido del genitivo es una filosofía que despliega la auto-mediación (in)humana de lo absoluto *desde lo absoluto mismo*, una filosofía que –lejos de tornar posible un acceso a lo absoluto como si fuera una suerte de absolutoscopio– intenta mediatizar sistemáticamente toda forma de limitación dóxica o ideológico-narcótica de su auto-experiencia (in)humana inmanente. Como sostiene Zizek: “*la trascendencia es absolutamente inmanente, lo que se encuentra «más allá» de la realidad finita no es más que el proceso inmanente de auto-superación*”.<sup>20</sup> Podríamos decir que la

<sup>19</sup> Poe, E.A., “The Angel of the Odd”, in *Poetry and Tales*, New York, Library of America, 1984, p. 758.

<sup>20</sup> Zizek, S., “Is it Still Possible to be a Hegelian Today?”, en *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, *op.cit.*, p. 206.

polifanía filosófica depende del postulado según el cual toda experiencia finita envuelve una infinitud renormalizada. El *blow up* de lo infinito en el seno de lo finito requiere mediatizar, desplegar, fibrar y resolver dialécticamente toda instancia de la experiencia aparentemente fundamental, original, arcaica, elemental, última, unilateral o inmediata. Siguiendo a Novalis, podríamos decir que la filosofía es un *órganon polifánico* destinado a “romantizar” sistemáticamente la experiencia (in)humana de lo absoluto, es decir a elevar su eclosión auto-afectiva a nuevas potencias por medio de una concertación de las diversas mediaciones epifánicas de la única experiencia posible.