

PERMANECER EN LA *INVERSIÓN*: UNA VÍA NO PLATÓNICA DE ACCESO A LA MATERIALIDAD DEL PENSAMIENTO

REMAIN ON *REVERSAL*: A NON-PLATONIC WAY TO ACCESS TO MATERIALITY OF THOUGHT

Gustavo BUSTOS GAJARDO*

UNIVERSIDAD DE CHILE

RESUMEN: El objetivo de este ensayo es abrir un conjunto de preguntas en torno a la materialidad del pensamiento, sin que ello signifique, a fin de cuentas, establecer una teoría materialista que actúe en desmedro de las ideas. Tampoco se trata, como observará el lector, de reivindicar una teoría de las ideas contra la materia. Lo que se pretende, considerando una contaminación cruzada entre lo sensible y lo inteligible, es rastrear *otra verdad* para aquello que ha sido considerado, especialmente por el platonismo en sus diversas configuraciones, como lo inesencial frente al andamiaje trascendental de las ideas. En consecuencia, y a partir de un acercamiento *pre-liminar*, lo que se busca es permitir que los datos sensibles resuenen al interior de lo inteligible, y que lo hagan, además, de un modo no dialectizable.

PALABRAS CLAVE: Sensible, inteligible, materialidad, empírico, trascendental, platonismo.

* Doctorando en Filosofía, Facultad de Artes, Universidad de Chile. El presente texto fue escrito en el marco de la etapa 1 del proyecto Fondecyt Regular 1171146: «Lengua, traducción, pensamiento: Hegel – Freud – Hamacher» [2017-2020] del cual el autor es coinvestigador. Correo electrónico: gbustosg@gmail.com

ABSTRACT: The aim of this essay is to open a set of questions about the materiality of thought, without this meaning, in the end, to establish a materialist theory that acts at the expense of ideas. Nor is it, as the reader will observe, to claim a theory of ideas against the matter. What is intended by taking into account a cross contamination between the sensible and the intelligible is to trace another truth to that which has been considered, especially by Platonism in its various configurations, as the inessential against the transcendental scaffolding of ideas. Consequently, and from a *pre-liminary* approach, what is sought is to allow sensitive data to resonate within the intelligible, and to do so, in addition, in a non-dialectizable way.

KEYWORDS: Sensitive, intelligible, material, empirical, transcendental, Platonism.

«La lucha entre el idealismo y el materialismo, ¿ha podido envejecer en los dos mil años de evolución de la filosofía? ¿Ha envejecido la lucha entre las tendencias o las directrices de desarrollo de Platón y Demócrito?

Lenin, I. V. *Materialismo y empiriocriticismo*.

I.

La división platónica del mundo en sensible e inteligible, a partir de la cual se ha organizado, en términos generales, no sólo la historia de la filosofía sino la estructura constante y dominante del pensamiento occidental, parece no ceder ante los cuestionamientos que, en su contra, han esbozado, entre otros, filósofos de la talla de Nietzsche, Foucault, Deleuze y Derrida. Bajo el lema de la *inversión del platonismo*, cada uno de ellos, fiel a la singularidad de sus respectivas escrituras, habría tenido por horizonte hacer tambalear la primacía de una verdad preestablecida jerárquicamente como lo engendrado por esta misma división. A pesar de la fuerza intelectual y del rigor operacional de estas críticas, donde el devenir de la diferencia opera como diferencia *de y en el* devenir¹, nada

¹ En tal sentido, en oposición a la hipótesis de J-L. Nancy (2008) en torno de una *diferencia paralela* entre Deleuze y Derrida, consideramos, tal y como ha sido propuesto por Daniel Smith (2012), que ambos pensadores impulsan «dos trayectorias divergentes que se vuelven cada vez más distantes entre sí, hasta el punto de tal vez ser incompatibles» (Smith, 2012, p.

parece impedir realmente que se siga reproduciendo –dentro, fuera, así como en los márgenes mismos de la filosofía–, un esquema jerarquizado de oposiciones duales que dan forma a diversas lógicas asertóricas del pensar (Cf. Wolff, 1982).

Aunque en efecto resulte sumamente difícil escapar de las imposiciones de un discurso filosófico, cuyo *orden* ha sido edificado institucionalmente en función de «dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad» (Foucault, 1982, p. 12), siempre ha existido, bajo los pies de Platón y sus herederos, una serie discontinua de experiencias subterráneas que se resisten a su obliteración. Tales experiencias, gracias precisamente a esta *pesada y temible materialidad*, exceden y se sustraen de la *teoría de las Ideas*, dejando, a su paso, un conjunto diverso de *restos y huellas* en su interior. Desembarazarse de los procedimientos de exclusión con que el platonismo se defiende implicaría, en consecuencia, «avanzar en la dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal» (Foucault, 1982, p. 49)² o de «una cierta materialidad, que no es necesariamente una corporeidad» (Derrida, 2003, p. 101). Aun así, el espacio que media entre los dos polos de la división sensible-inteligible tiende

275). Es por esto mismo que, a pesar de las aparentes similitudes entre sus respectivos pensamientos, declaramos acá que el devenir de la diferencia opera como diferencia *de y en el* devenir. La incompatibilidad, en tal caso, no opera entre ellos ni como repugnancia ni como un impedimento para el posible encuentro de uno con el otro, sino tan sólo como dos modos diferentes de afirmar lo sensible y, a partir de la singularidad de cada afirmación, confirmar que la diferencia, incluso entre ellos, no puede subordinarse a la lógica de la identidad. Lo sensible, en el caso deleuzeano, se afirmaría constantemente en una relación intrínseca con su opuesto, lo inteligible, y, en virtud de esta relación, el devenir del ser y sus transformaciones no renunciarían nunca al condicionamiento mutuo que permite, como ha señalado Deleuze en la senda de Heráclito, «un solo clamor del ser para todos los entes» (Deleuze, 1968, p. 389). Lo sensible, en consecuencia, no sería un modo de negar la *armonía de los contrarios* o la *univocidad del ser* sino sería el medio que permite movilizar el *devenir diferencial* que acontece al interior de *cada cosa*. En el caso derrideano, la afirmación de la escritura en tanto manifestación y afirmación sensible de la idealidad implicaría una reinterpretación del atomismo democriteano toda vez que para Derrida la divisibilidad del átomo, así como la divisibilidad de la letra, constituyen «la primera condición de la deconstrucción» (Derrida, 2005, p. 45).

² Foucault, quien se inspira en la lectura que iniciara Deleuze en torno a los estoicos en *Logique du sens*, encuentra en el *materialismo de lo incorporal* una vía de acceso a la materialidad de lo no-discursivo. Se trata, en suma, de una lectura que se desmarca del dualismo platónico entre lo sensible y lo inteligible con tal de interpretar, mediante lo expresable [*Lekton*], el acontecimiento como posibilidad de un sensible no empírico. Es decir, hay tanto en Deleuze como en Foucault una *lógica del acontecimiento* que, situándose en la inversión del platonismo, permite afirmar la subsistencia de existencias menores. Para una lectura estricta y rigurosa respecto de la relación entre lo incorporal y el materialismo, ver Émile Bréhier (2011).

a ser desconsiderado como territorio a ser explorado, ya que sobre este cabría la posibilidad de inscribir una «lógica distinta a la lógica del *logos*» (Vernant, 2003, p. 220). En tanto, tal y como indica tradicionalmente el platonismo, de un lado de la división, las ideas no pueden, bajo circunstancia alguna, ser materiales, aun cuando estén dotadas de una existencia real y trascendente; lo sensible, del otro lado, al caracterizarse por la corruptibilidad de su consistencia empírica, es siempre lo excluido del registro inteligible. La división se impone y termina por reproducirse endémicamente, siempre y cuando el ser y la verdad no se dejen tocar ni contaminar por el devenir de lo sensible, por eso que no tiene esencia estable y permite afirmar, en cada caso, la diferencia. Si la contaminación lograra atravesar las defensas del platonismo, entonces, lo que se dejaría sentir y pensar entre lo sensible y lo inteligible serían no sólo los signos de *otra* verdad –una verdad, por cierto, ajena a la incorruptibilidad del *logos*–, sino también *lo que queda* de ella, especialmente cuando, por razones estéticas y apodícticas, la filosofía habría procedido a eliminar todo aquello que, a su juicio, ni siquiera el hilemorfismo podría contener.

Leído de esta manera, el problema de la división entre lo sensible y lo inteligible constituye la *pedra angular* de todos los dualismos metafísicos (Cf. Cixous, 2005). Cada uno de ellos, sin que importe realmente la forma específica que adquieran, implicaría, ya sea en nuestras representaciones cotidianas e incluso en las filosofías más elevadas, una *línea de demarcación*, una división que, como se ha señalado, establece jerárquicamente la prioridad de uno de los extremos de la relación en desmedro del otro. De ello resulta, en palabras de Hegel, la condición unilateral del entendimiento³: o todo se reduce a lo inteligible, o bien a lo sensible. Reducción que en más de una oportunidad Hegel intenta condensar en un punto medio [*Mittelpunkt*] o en una síntesis. Pero, más allá de la dialéctica en cualquiera de sus formalizaciones⁴, la contraposición se ha

³ A pesar de lo que se suele decir sobre Hegel, Jean-François Kervégan ha señalado que «la filosofía de Hegel (...) es en su totalidad una filosofía de la inmanencia o, (...), una máquina de guerra contra el dualismo metafísico en todas sus formas», razón por la cual no habría en ella ese carácter unilateral que se le suele atribuir (Cf. Kervégan, 2014, p. 29).

⁴ Formalizaciones que, entre las más importantes, van desde el carácter dinámico de las contradicciones señalado por Heráclito, pasando tanto por la dialéctica de los pretendientes en Platón y de la demostración en Aristóteles como por la dialéctica trascendental en Kant, hasta desembocar en la dialéctica hegeliana y sus variaciones posteriores. De un modo coherentemente dialéctico podría decirse que cada una de estas formalizaciones engendra sucesivamente a la siguiente. Ahora bien, si he dejado fuera de este sucinto e inexacto listado a Marx y otros autores afines, es básicamente porque son estos quienes comprenden que *hay que pensar de otra manera* y a partir de otras coordenadas.

inclinado históricamente a favor de lo inteligible, como si lo sensible, paradójicamente, no *pesara* lo suficiente para establecerse como su contraprueba⁵. De este modo, podría decirse se inicia la pavimentación de un camino en el que se minimiza y pretende ocultar sistemáticamente las diversas manifestaciones de una *subterránea corriente materialista en filosofía* (Althusser, 1982). Platón, como señala François Dagognet dando cuenta de este proceso de ocultación, «recusa a Demócrito, Cicerón excluye a Lucrecio, Descartes eclipsa a Gassendi» (Dagognet, 1989, p. 17). Y, así, *ad infinitum*, es un mismo eslabón el que se reproduce, limitando con ello sus variaciones e iterabilidad, con tal de facilitar el triunfo de todo aquello que encuentra en lo inteligible su punto de partida: «tal es el fin del platonismo en su voluntad de hacer triunfar los iconos sobre los simulacros» (1989, p. 260) o, como también señala Deleuze en *Logique de sens*, el platonismo «trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, *de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie* y se «insinúen» por todas partes» (258; las cursivas son nuestras). Se entiende, en consecuencia, que el *fin* del platonismo quiere decir aquí tanto su *intencionalidad* como su *límite* y, en virtud de esta interpretación, este fin sería lo que le ha permitido producir y contener en una última filosofía todo aquello que la precedía. En tal dirección, Hegel encarnaría el fin del platonismo⁶ cuando señala que «la última filosofía contiene (...) todas las precedentes, toma en sí todas las etapas, es el producto y resultado de todas las anteriores» (Hamacher, 1996, p. 13)⁷. Ahora bien, en cada uno de los eslabones que marcan la victoria de lo inteligible, también se exsudan signos y contenidos que no figuran como

⁵ Más allá de las inclinaciones históricas tradicionales, sería conveniente desarrollar –cuestión que ya he hecho en una serie de artículos publicados y por publicar–, la hipótesis de un pensamiento de la materialidad cuya existencia, a propósito de una economía de la elevación y la caída (indisociable a la disputa entre idealistas y materialistas), estaría dado por una cierta «ley de la pesantez» de la materia. Ley, esta, que puede rastrearse en filósofos tan disimiles, por ejemplo, como Gassendi y Derrida. En este artículo, por muy superficiales que puedan llegar a ser nuestras referencias, veremos cómo dicha ley se presenta en el primero en relación con el umbral abierto por la inversión del platonismo. Respecto del pensamiento de J. Derrida, este peso que fuerza la caída de lo que se había elevado y que pretende mantenerse en el reino de los cielos, sigue siendo «un resto que resta por pensar» y, por tanto, que sólo puede ser pensado si responde a una segunda impresión (Cf. Derrida, 1974).

⁶ Denis Kambouchner señala a este propósito lo siguiente: «con Hegel, es la *filosofía en general*, con su inauguración platónica, la que alcanza sus fines» (Kambouchner, 2005, p. 146).

⁷ Esta frase Hamacher se la atribuye a Hegel, señalando que esta se encontraría en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, sin embargo, es necesario consignar que en ninguno de los tres tomos publicado en español de estas Lecciones figura textualmente esta frase, no obstante, encontramos, como su símil, la siguiente: «Los principios se mantienen; la novísima filosofía no es sino el resultado de todos los principios precedentes; en este sentido, puede decirse

iconos sino como simulacros en la historia de la filosofía. Es decir, lo sensible pervive y se disemina en lo inteligible y, con ello, la materialidad, al igual que la *différance* en Derrida, como ha sido señalado por Manlio Iofrida (1988 y 1997), abriría la posibilidad de un «orden que ya no pertenece a la sensibilidad» y que, por tanto, se «resiste a la oposición fundadora de la filosofía, entre lo sensible y lo inteligible» (Derrida, 1972, p. 5). Pero ¿qué quiere decir que la materialidad ya no pertenezca al registro de la sensibilidad? ¿Significa, acaso, que la materialidad sobrevive sí y solo sí se convierte en un objeto ideal desapasionado? ¿Es posible un acceso no platónico a la materialidad y, por extensión, una definición no metafísica del materialismo? ¿Puede realmente la materialidad exceder y restarse del dualismo metafísico? O, retomando el planteamiento inicial de este texto, ¿cómo y a partir de qué elementos rastrear esa *otra verdad* que ha sido excluida del sistema filosófico?

II.

Antes de volver sobre la cuestión de la materialidad y de la división entre lo sensible y lo inteligible, es preciso señalar que, al ir tras esa *otra verdad*, no se pretende fundamentar un nuevo origen ni degradar lo que ha sido la historia de la filosofía hasta nuestros días. Se trata, en cambio, de abrirse al devenir y a la posibilidad de «pensar de otro modo» la materialidad en tanto lo «*no originario del origen*» (Derrida, 1967a, p. 302)⁸. Ahora bien, la *inversión del platonismo* ha sido, en estricto rigor, una de las vías que permite pensar no sólo el devenir, sino también la diferencia, la multiplicidad y, entre otras cuestiones, el acontecimiento. Pero ¿qué lugar le reserva la inversión del platonismo a la materia, la materialidad y al materialismo? Si bien, la materia y la materialidad pululan como elementos propios de la crítica nietzscheana a los sistemas ordenados en torno a la noción de origen y, por tanto, se despliegan en las distintas versiones de dicha inversión, estas siguen apareciendo como *efectos del pensador* y no como lo que actúa y piensa a través de él (Sloterdijk, 2000). Es decir, si «el platonismo (...) no le ha reservado un lugar a la materia en su sistema», porque «la considera

que ninguna filosofía ha sido refutada. Lo refutado no es el principio de esta filosofía, sino solamente la pretensión de que este principio sea la determinación última y absoluta» (40).

⁸ Respecto de un *origen no originario*, de un *origen adverso* o de un *suplemento de origen* ver también de Jacques Derrida *Le problema de la génesis dans la philosophie de Husserl* (1990) y *De la grammatologie* (1967b); una lectura complementaria puede realizarse en Pier Rovatti. «Derrida: la luz negra» (1990, p. 77-88).

inesencial y especialmente peligrosa» (Dagognet, 1997, p. 49), su inversión, a contracorriente, no sólo le ha otorgado un lugar en la producción de nuevas verdades y la creación de nuevas ideas sino también le otorga un lugar en los movimientos de desrealización ontológica. Abandonar la pasividad fundamental de la materia y la concepción trascendente de la forma, en cuanto expresión de un hilemorfismo invertido, no garantiza, sin embargo, escapar necesariamente de la premisa platónica del binarismo. En el caso de Aristóteles, por ejemplo, la prioridad de la forma por sobre la materia, que se despliega intelectivamente contra las mutaciones del cosmos y la concepción del devenir en Heráclito, reproduce en su *composición* la línea de demarcación y la oposición entre forma y materia en distintos niveles (ante el movimiento; ante la constitución física de los cuerpos y ante la estructuración metafísica de la sustancia, por ejemplo [Cf. Calvo, 1968]).

Aunque en principio contradice a Platón, el hilemorfismo de Aristóteles, al presentar unido lo que antes se encontraba escindido, mantiene el carácter activo de las determinaciones formales respecto de la pasividad de la *materia prima* [*próte hyle*] que se halla en potencia, lo que supone, en consecuencia, que lo suprasensible, el acto puro, no responde a necesidades materiales, sino que estas dependen de su voluntad. En suma, los planteamientos de Aristóteles siguen siendo subsidiarios de una *filosofía primera* que gobierna su sentido⁹, aun cuando pone a disposición del pensamiento una *física* —o una ciencia de la movilidad— que permite la entrada del mundo sensible en la esfera del ser. Todas las categorías ligadas al ser (esto es, cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, tiempo y espacio, etc.) quedan, al fin y al cabo, remitidas a la sustancia¹⁰. La materia, en este contexto, deja de ser inesencial, pero ¿acaso sigue siendo peligrosa?

Al igual que Platón, Aristóteles reacciona, a pesar de su interés por la composibilidad entre lo sensible y lo inteligible, contra el materialismo y el sensualismo

⁹ Como señala Lange en su *Historia del materialismo*: «la reacción contra el materialismo llega en Platón a su punto culminante y el sistema de Aristóteles combate después las ideas materialistas con la mayor pertinacia» (Lange, 1903, p. 85).

¹⁰ Sólo a modo de indicación, especialmente en torno a esta remisión, habría que revisar ciertos planteamientos materialistas de Hegel, pues en este último las nociones de cualidad [*Qualität*] y cantidad [*Quantität*], especialmente en el contexto de una interpretación esbozada bajo el alero de la química en su *Ciencia de la lógica*, ponen en juego una «deconstrucción de las concepciones substancialistas de los fenómenos materiales» que implica, en palabras de Bertrand Quentin, una desontologización de la materia (Cf. Quentin, 2006/4).

(Lange, 1903).¹¹ El predominio de las *causas finales*, en oposición a la materia como principio constitutivo de las realidades sensible, le permite señalar que en la naturaleza de las cosas existen relaciones jerárquicas análogas a las que existen en el alma o en el espíritu. Y, por tanto, la esencia de las cosas, en su manifestación particular, y la materia, con la que esta se constituye, dependen conjuntamente de una forma preexistente homóloga a las formas inteligibles o ideales de Platón: dichas formas actúan al modo de una causa determinada o como un motor primero (Aristóteles) cuyo efecto es anteponer una lógica del origen y una causalidad lineal (mecánica) del acontecimiento, sometida al destino (Furley, 1996), a una lógica de la *desviación en el vacío* que implica una causalidad compleja, sin origen ni finalidad como ocurre en los presocráticos (Giovaccini, 2012, p. 183). Esta existencia del vacío, co-extensiva a la existencia de los átomos que flotan en él, tiene por función, a contracorriente del platonismo y del aristotelismo, pensar la anterioridad de la realidad sobre el sentido, tal y como sucede en el caso del *a priori de la sensibilidad* en Kant y en el caso del *a priori material* en Husserl (1980). Con todas las diferencias que puedan establecerse internamente entre los *corpus* filosóficos de Leucipo, Demócrito y Epicuro –retomados posteriormente por Lucrecio, Marx, Althusser y Derrida–, lo cierto es que en ellos el átomo, a diferencia del *logos*, permite desplegar la materialidad de la idea, el sentido y el lenguaje. El átomo es a la realidad y la naturaleza lo que la letra es al pensamiento y al espíritu. En consecuencia, «*la verdadera tradición materialista en filosofía*», como la llamó Althusser (2002)¹² y cuya *demonstración* aún se encuentra pendiente, es aquella que orchestra una radical ruptura, por ejemplo, respecto de la unificación hilemórfica supuesta, según Aristóteles, en la conquista de lo hiperurano. Ni la primacía de la materia respecto del *logos*, ni la armonización entre lo sensible y lo inteligible constituyen un real peligro para el andamiaje trascendental de las ideas. Pues, como lo señalaran J. Derrida en *Positions* (1972) y D. Lecourt en 1981 (1984), el materialismo siempre puede reproducir la lógica metafísica de la jerarquización y de la unificación dialéctica para volverse el equivalente simétrico e invertido del idealismo en sus diferentes formas.

La herencia platónica, con tal de resguardar la inmanencia de un origen trascendental, despliega entonces una serie de mecanismos defensivos cuya finalidad

¹¹ Es importante señalar que esta reacción tendrá, en la historia de la filosofía, un segundo capítulo en el siglo XVIII en Francia (Daled, 2005).

¹² Cabe destacar que entre aquellos pensadores que harían parte de esta corriente subterránea, Althusser nombra a figuras tan disimiles como Demócrito, Epicuro, Maquiavelo, Pascal, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche y Freud, los que, además, serían todos ellos pensadores del límite (Cf. Althusser, 2002).

es evitar, a cualquier precio, que los datos sensibles resuenen en su interior, y que lo hagan, además, de un modo no dialectizable. Sin embargo, en la medida que se siga defendiendo de lo sensible seguirá creciendo en lo inteligible un territorio inexplorado, *no-griego, infigurable, amorfo, informe, una fuerza no discursiva* (Derrida, 1992) y, por ende, peligrosa que constriñe tanto a la *mimesis* como aquello que liga, en lo preformativo, lo inteligible con sus réplicas sensibles. Kant, quien en virtud del conocimiento racional a su disposición distinguía a los pensadores entre filósofos sensualistas [*Sensualphilosophen*] y filósofos intelectualistas [*Intellectualphilosophen*], se planteaba, en un intento de superación de este dualismo, la necesidad de conciliar las explicaciones mecánicas de la naturaleza con las de un razonamiento teleológico. Es preciso señalar que, a pesar de dicha necesidad, Kant tendía a no confiar en los dictámenes de la doctrina preformacionista al tiempo que era cauteloso en su adhesión al epigenetismo de su época (Lenoir, 1980). Más allá de las diferencias existentes entre Kant y Aristóteles, ambos filósofos ponen en juego, al menos en parte, un intento de reconciliación entre ambas perspectivas¹³. La armonización entre lo sensible y lo inteligible en el Estagirita o, entre facticidad y trascendentalidad en el filósofo de Königsberg tienden a reproducir una subrepción de la materia en favor de la forma. Este ocultamiento de la materia permite, sin embargo, su realización a escondidas: en el parágrafo 36 de sus Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia (1999), Kant señala que el *punto más alto* de la filosofía trascendental pasa, precisamente, por el análisis contingente de nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento. La asimilación y transformación de la información sensible implica que lo recibido por el sistema intelectualivo sólo es conocido en la medida en que es apropiado *sub forma recipientis*. El *a priori* categorial, o las construcciones teórico-conceptuales, no son el producto de lo dado a los sentidos, sino dependen de la organización del sistema de asimilación en el que se combinan dos direcciones contradictorias respecto de la deducción trascendental de las categorías: por una parte, Kant orienta sus reflexiones en un camino que va de lo empírico a lo trascendental, de lo condicionado a su condición y, por otra, pasa de la autoconsciencia pura e incondicionada al entendimiento. Entre la pluralidad empírica y la pluralidad intuitiva pervive, como

¹³ Para una revisión y argumentación de este intento de reconciliación entre la teoría preformista y la epigenética en Aristóteles sería preciso revisar exhaustivamente, cosa que por razones de extensión no se hará en el presente texto, los siguientes tratados: Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural* (Madrid: Editorial Gredos; 1987); *Investigación sobre los animales* (1992) y *Reproducción de los animales* (1994).

señala Kant en una carta de 1772 dirigida a Markus Herz (2012, pp. 165-172)¹⁴, un rastro de oscuridad con relación a cómo el intelecto coincide con las cosas mismas (Kant, 1999, §11).

Obviando una reconstrucción de los distintos momentos de la obra de Kant, así como de los múltiples elementos o componentes con los que fragua la arquitectura de su pensamiento, es posible señalar que existe, en su obra, una ineludible correspondencia entre el orden del conocimiento y el de la experiencia. Entendimiento y sensibilidad, unidos en una perspectiva capaz de distinguir las cosas tal y como se nos presentan en la experiencia (fenómeno) y las cosas tal y como son en sí (noúmenos), le permiten a Kant hacer de *La crítica de la razón pura* el lugar de una búsqueda sistemática de los principios *a priori*. Pero no sólo eso, pues *los juicios a priori*, no hay que olvidarlo, suponen que sólo si se cuenta con esquemas conceptuales es posible tener experiencias. Por tanto, el pensamiento de Kant se ubica entre aquellos que afirman que no hay realidad efectiva salvo en los objetos del sentido, esto es, entre quienes defienden un sistema sensualista [*Sensualsystem*] y aquellos, como Platón y los intelectualistas, que señalan que en los sentidos no hay más que apariencias (Kant, 2007, p. 862)¹⁵. En consecuencia, la conciliación de ambas perspectivas supone, como señala M. Ferraris (2003), ensamblar lo fenoménico en el noúmeno permitiendo a las figuras ajustarse a los conceptos mediante las cuales estos son producidos. Una vez más, en suma, lo que se pone en juego a través de la cuestión del noúmeno y el fenómeno, de la cosa-en-sí, de la esencia y la apariencia, es una variante filosófica más de la relación entre lo sensible y lo inteligible, pero tamizada en un nivel de extrema complejidad y desarrollo.

¹⁴ En dicha carta Kant formula la siguiente pregunta: «¿cuál es el fundamento sobre el cual reposa la relación de aquello que en nosotros llamamos representación, y el objeto?» (p. 166). Y más adelante se pregunta: «¿cómo es que mi entendimiento puede formarse por sí mismo, totalmente *a priori*, los conceptos de las cosas [*Ding*], con los cuales las cosas [*Sachen*] deben necesariamente concordar?; ¿cómo puede él establecer la posibilidad de los principios reales [*reale*], con los cuales la experiencia debe adecuarse fielmente, y que, sin embargo, no dependen en modo alguno de ella?» (p. 168).

¹⁵ Kant también presenta esta distinción entre sensualistas e intelectualistas, al menos de modo indirecto, en la página 546 cuando trata la oposición entre epicureísmo y platonismo, así como en la página 263 cuando trata «la diferencia entre lo empírico y el conocimiento *a priori*» en relación con Epicuro.

III.

En el marco de la reflexión trascendental, la división crítica entre nómeno y fenómeno implicaría, hasta cierto punto, una *inversión del platonismo*¹⁶ que ha sido desconsiderada en el contexto de la historia de la filosofía. En su interpretación de la oposición entre lo sensible y lo inteligible Kant entiende ambos “mundos” como modos diversos de *causalidad* (Kant, 2007, p. 338).¹⁷ En consecuencia, la producción de acontecimientos fenoménicos es subsidiaria tanto del carácter empírico como inteligible con el que son dotados los entes sensibles en general. Así, la relación causal entre causalidad empírica e inteligible sería, a la vez, el efecto que causa, indirectamente, la causalidad inversa: lo que es resultado de una causalidad empírica es, asimismo, efecto de una causalidad inteligible y trascendental que incide sobre la causalidad empírica que la ha producido. De este modo, la recursividad de la inversión permite considerar que lo sensible tiene un fundamento inteligible que ha de ser considerado respecto del fenómeno como su fundamento inmanente, en tanto que el carácter empírico es entendido, en el marco de la noción de causalidad, como esquema o signo

¹⁶ Deleuze, a propósito de esta inversión, reconoce que se encuentran en Kant valiosos elementos para invertir la imagen (dominante) del pensamiento, sin embargo, estos elementos siguen, a juicio suyo, calcando «las llamadas estructuras trascendentales sobre los actos empíricos de una consciencia psicológica», lo que permite mantener, lamentablemente, la forma de un discurso representativo en desmedro de las diferencias. Es ahí donde, según Deleuze, la inversión del platonismo de Kant queda interrumpida, pues este último termina por no abandonar, en su estética trascendental, la representación a partir de la cual se reúnen, una vez más, la teoría de lo sensible con lo inteligible, o en palabras de Kant, con una teoría de lo bello. No obstante, como ha señalado Pablo Oyarzun (2008) en una lectura del *Ekel* [asco] kantiano en *La crítica de la facultad de juzgar* y otros textos, también hay en Kant un exceso que puede no ser sublimado y que contamina y cuestiona la posibilidad del juicio. El asco, en consecuencia, al constituir esta «extraña sensación» –en su incapacidad de ser representada – es lo único que, al menos por un momento, inscribe y permite que la inmanencia pueda ejercerse en el propio campo de la trascendencia, y no, como denuncia Deleuze, a propósito de Platón, que se la siga olvidando y supeditando al esquema de la trascendencia. Respecto de esta “noción” de asco como excedente de la representación puede revisarse, además del texto de Oyarzun, algunos planteamientos de J. Derrida contenidos en «Economimesis» (1975). Sobre la cuestión del asco, pero ahora en relación con el pensamiento de Hegel, puede confrontarse «Glas» (1974) de J. Derrida, así como «Pleroma» (1996) de W. Hamacher.

¹⁷ También trata Kant esta cuestión cuando escribe sobre el paralogismo entre *doctrina del alma* y *doctrina del cuerpo* en el intervalo que va de la página 447 a la 473. Otro ejemplo de ello se puede leer en la página 493 y 494 respecto a la relación entre la materia y lo incondicionado. Hay que señalar que el pasaje más claro respecto del doble carácter de la causalidad de los entes del mundo sensible es el que abre, en la página 598, el apartado sobre *La posibilidad de la causalidad por libertad, en unión con la ley universal de la necesidad de la naturaleza*.

sensible de lo inteligible (Kant, 2007, p. 605). A diferencia de Platón, en Kant la invocación de una causa inteligible o trascendental de lo sensible no pretende restituir la dimensión jerárquica entre ambos mundos, puesto que siempre existe simultáneamente y en su reverso la causa inversa: en efecto, no son realidades diversas ni opuestas, sino que lo sensible y lo inteligible constituyen, al parecer, dimensiones correlativas de una misma perspectiva. Ahora bien, cabe preguntar, especialmente en torno a esta tematización epigenética de lo trascendental, si la materia y la materialidad hacen de la mutabilidad, y no de la rigidez categorial, el carácter esencial de lo trascendental. En suma: ¿Irrumpe y frustra la materialidad el carácter inteligible de las proposiciones relativas al fundamento? ¿Abre la materia, en la mutabilidad de sus movimientos, un pensamiento del *origen sin origen*? ¿Acontece la materia al modo de un accidente que *marca*, en su devenir, la lógica de lo trascendental y se inscribe en ella? ¿No está acaso contaminado lo trascendental, como señala Catherine Malabou (2014) leyendo a Kant desde una perspectiva derrideana, en un punto por la accidentalidad de los primeros tiempos? ¿Tal accidentalidad no genera acaso la posibilidad de una concepción residual de lo trascendental? Y si así fuera, ¿en qué consistiría, por una parte, una génesis sensible y material de lo trascendental y, por otra, un devenir trascendental e inteligible de la materia?¹⁸

Si bien, la síntesis entre sensibilidad y entendimiento constituye una operación en la que «ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra» (Kant, 1997, p. 123), ni pueden ellas «trocarse en su función», queda por pensar cómo, en el seno mismo de la configuración de aquella unidad entre el acto de hacer sensible los conceptos e inteligibles las intuiciones, lo material puede, contra el edicto kantiano de que «no es por ello lícito mezclar sus contribuciones» (Ibidem), favorecer una contaminación empírica de lo trascendental al tiempo que lo trascendental se disemina contaminando lo empírico. El efecto de esta contaminación cruzada, -cosa que un pensamiento anárquico de la materialidad deberá abordar-, parece, entonces, facilitar la emergencia de una transformación progresiva de lo trascendental. En consecuencia, la invención de lo inteligible en la producción sensible de lo trascendental implica, al suprimir el esquema *ya* pre-ordenado de la sensación en lo indeterminado e incondicionado, la acción de un principio de mutabilidad y metamorfosis que, valga el contrasentido,

¹⁸ En esta pregunta se abre otro problema que ha de ser contemplado en el contexto de un problema relativo a la materia: a saber, la relación entre génesis y devenir se instala aquí como un problema fenomenológico en torno a la posibilidad de una perspectiva *cuasi-trascendental* de la materialidad.

permite, en un mismo tiempo y espacio, la permanencia de la sustancia en sus diversas transformaciones.

Pero ¿puede la sustancia permanecer [*rester*] en sus transformaciones sin por ello desaparecer en cuanto sustancia? Y ¿al desaparecer la sustancia no termina ella por presentarse, en su desfondamiento, «como la erección precaria de un fetiche» (Ripalda, 2010, p. 83)? Tras estas inquietudes, más que una superación definitiva de la problemática trascendental lo que sobrevive es cierta *indecidibilidad* que contamina el límite entre lo interior y lo exterior. En Kant, así como en la mayoría de los filósofos que lo han precedido y aquellos que le siguen el paso (que por razones obvias no podemos poner a trabajar aquí), existe, aunque muchas veces de forma velada, una suerte de persistencia de la sustancia. En tal sentido, el rechazo o toma de distancia respecto de lo sensible, por parte de lo inteligible, no es más que un efecto embriagador de la metafísica. Por tanto, cabe formular en torno a esta embriaguez la siguiente pregunta: ¿Es esta persistencia o, en otras palabras, esa resistencia la que facilitaría una descomposición empírica de lo trascendental como posibilidad del pensamiento? Y con ello ¿será posible una descomposición trascendental de lo empírico como posibilidad de la materia? La cuestión en el fondo es: ¿cómo trabajar desde el punto de vista de la condivisión lo que tradicionalmente ha sido pensado, en general, desde la separación, el alejamiento y la purificación?

IV.

La dicotomía entre lo sensible y lo inteligible, entre lo empírico y lo trascendental, entre naturaleza y espíritu, entre materialismo e idealismo, tal y como se reproduce en las iteraciones de la tradición y en el esquema oposicional de sus conceptos, ha impedido, - favoreciendo la separación, el alejamiento y la purificación del *logos* respecto de un *razonamiento bastardo* [*logismô nothô*] -, pensar el *contrabando* entre las tendencias de la sensibilidad y las exigencias de lo inteligible. ¿No es acaso, en torno a este *contrabando*, por ejemplo, que se articula la posibilidad de que en el devenir de lo trascendental (etc.), lo empírico (*et al.*) pueda contemplar su devenir-relevado? Del mismo modo, la pregunta es ineludible en su formulación inversa. Este paso entre las tendencias y las exigencias mencionadas, que al parecer no puede sino realizarse desde la *clandestinidad*, implicaría una repercusión singular tanto de lo inteligible en lo sensible como de lo sensible en lo inteligible. Explorar esta lógica del contrabando, esto es,

rastrear los movimientos subterráneos, las huellas ocultas, la resonancia de lo que secretamente habita aquella ley, cuya finalidad es elidir el carácter material del pensamiento, requiere entonces no sólo invertir las habituales jerarquías que modelan el sistema, sino liberar la condición excedentaria e indecible del platonismo. En tal dirección, la recusación platónica del registro de la sensibilidad encuentra en filósofos como Aristóteles y Kant, como ya se ha señalado, la necesidad de hacer inteligible el mundo a partir no sólo de unos principios internos del fluir universal, sino también a partir de un principio modelador externo capaz de retener en una forma o en una figura una determinada esencia. Ahora bien, tanto en Aristóteles como en Kant subyace, a su vez, otro principio constitutivo de las cosas cuando estas aún no son lo que van a ser. Hay, por una parte, una *materia primordial* y, por otra, una *materia prima*. La distinción entre una y otra es simple, la materia prima es, a pesar de la retención ideal, lo que puede llegar a abandonar los límites que la forma les otorga a las cosas y, por ende, puede transformarse, en tanto que la *materia primordial* es el receptáculo o el soporte que contiene todas las *posibilidades en potencia* de las cosas existentes, salvo de la cosa-en-sí. La posibilidad o imposibilidad de emitir juicios sintéticos *a priori* pasa, en consecuencia, por la estructura trascendental del conocimiento, ya sea como concepto o categoría, que definen a la sustancia y las relaciones de causalidad como fruto de la experiencia. Pero ¿puede, en tal sentido, invertirse la recusación de lo sensible? ¿Carecen realmente los planteamientos de Kant, al igual que los de Descartes, Aristóteles y Platón, de una génesis empírica de lo sensible?

Tal y como queda establecido en el contexto de la metafísica inaugurado por Platón, lo que pertenece al mundo sensible no pasa de ser una cosa que se resiste [*antístasis*] a la estabilidad y que, por ello mismo, debe cuanto antes ser subordinado al dominio inteligible. Luego, con Aristóteles, este dominio queda elevado a su máxima potencia en tanto identifica las nociones de «sustrato» [*hypokeímenon*] y «materia» [*hyle*] en lo que él denomina una *ousia* divina (o primera). Al identificar ambas nociones, contra aquellos filósofos que creían que los principios de todas las cosas se encontraban exclusivamente en el dominio de la materia, Aristóteles, en su *Metafísica*, degrada todo aquello que subyace internamente a la *hyle*, pues considera que ésta en su sentido bruto, al estar a la mano del sujeto –tal y como ocurre posteriormente en la lectura de Heidegger–, no podría por sí misma producir ningún cambio. A partir de ese momento el *sustrato* se convierte en lo *inerte*, lo *inorgánico*, en algo sin movimiento ni vida propia que, por ello mismo, se vuelve completamente dependiente de lo ideal como aquello que *promueve* el cambio. Resumiendo al extremo los argumentos, esta identificación entre el sustrato y la materia encuentra en la *ousia*, en cuanto

principio de la vida suprema, la conjunción entre la sustancia primera, la *hyle*, y la sustancia segunda, el *Eidos*.

V.

Con posterioridad a Aristóteles, pero antes de Kant, fue Descartes quien afirmó que la materia podía ser dividida en un número indefinidamente grande de partículas más pequeñas. La divisibilidad de la materia, en manos de un ente supremo (dios como principio), así como ocurre con el sustrato, supone, en estricto rigor, que ambas partes son en su actualidad dos sustancias realmente distintas.¹⁹ Cuestión, esta última, que un atomista como Gassendi rechazaría de inmediato, puesto que, aunque divisible, el átomo no estaría compuesto por dos sustancias finitas independientes entre sí. Para Gassendi –quien, a diferencia de Descartes, no se inspira exclusivamente en el mecanicismo newtoniano, como tampoco lo hace respecto de una recuperación pura del atomismo de Epicuro–, la principal característica de la materia no tendría nada que ver con la configuración del átomo como un agregado de agregados. El atomismo, tal y como lo interpreta Gassendi, se realizaría por medio de una yuxtaposición de perspectivas (física, química, biológica, matemática y metafísica) que, por una parte, le permitirían asignar a la materia, además de un tamaño y una forma, un *peso* o ímpetu [*pondus nempe seu impetum*] y, por otra, una fuerza denominada *gravitas seu pondus* (Gassendi, 2009) que haría posible su movimiento interno. Esta fuerza que estremece la materia y permite que esta se mueva por sí misma fue inicialmente interpretada por Gassendi como *caída* en el vacío, sin embargo, esta emulación lógica del *clinamen* será posteriormente abandonada por él. Distanciándose en este punto tanto de Epicuro como de Lucrecio, Gassendi terminará por afirmar que «la *gravitas* no significa caída, sino el carácter innato e

¹⁹ Esta divisibilidad de la materia en Descartes encuentra su máxima expresión en una carta que este le remite a su amigo G. Gibieuf, que data del 19 de enero de 1642. En ella, Descartes a este propósito señala: «La existencia de los átomos, o partes de materia que tienen extensión y que sin embargo son indivisibles, involucra una contradicción, puesto que es imposible tener la idea de una cosa extensa sin al mismo tiempo tener la idea de la mitad o la tercera parte de esa cosa (...). Del simple hecho de que considero las dos mitades de una partícula de materia, por pequeña que sea, como dos sustancias completas cuyas ideas no se tornan inadecuadas por una abstracción de mi intelecto, concluyo con certeza que son realmente divisibles (...) digo que el que sean inseparables involucra una contradicción». Puede revisarse la carta en la siguiente página web:

<http://mecaniqueuniverselle.net/textes-philosophiques/Descartes-7.php>

infuso del movimiento, es decir, la interpretará como “la energía interna e innata del átomo”» (Rodríguez, 2004, pp. 269-296)²⁰ razón por la cual, retomando a Demócrito, sostendrá que el ímpetu de los átomos favorece un movimiento en todas direcciones.

La crítica gassendiana al reduccionismo mecanicista, que concibe a partir de Descartes la materia como una simple y pasiva *res extensa*, implica una concepción de la materia como algo esencialmente activo. La *materia actuosa*, como la llama Gassendi, no rechaza, sin embargo, el carácter extenso de la materia que ya se encuentra en Demócrito bajo las propiedades del tamaño y la figura, sino que le suma, como se había señalado, la propiedad de la gravedad o el peso como movilidad. Esta última propiedad es la que facilita a Gassendi no quedar atrapado en el mecanicismo, pues es el peso o la gravedad el principio activo que permite a los átomos enredarse y mezclarse entre sí, constituyendo con ello lo que él llamará, cuestión que será retomada luego por Leibniz, la *moleculae*. En consecuencia, esto significa, contra lo que ha sido gran parte de la tradición platónica, que la materia no es ni un simple receptáculo ni una mera extensión pasiva de la idea como puede leerse en el *Timeo* de Platón (1992). La formación de moléculas es posible, por tanto, gracias a la fuerza interna de los átomos y no sólo, como sucedía en Epicuro y Lucrecio, en virtud de la *desviación espontánea* de sus respectivas trayectorias. Pero ¿es necesario optar por una de estas dos alternativas? ¿no se combinan ambos movimientos en la producción de la *res concretae*? Y, en tal sentido, ¿no cabe la posibilidad de que sea la *gravitas seu pondus*, en cuanto manifestación sensible de la *liberta voluntas*, la causa motriz de la desviación? ¿No son acaso las moléculas el resultado de un movimiento coligante donde el *peso* o ímpetu sería aquello que permite la *desviación espontánea* de los átomos? La realidad sensible, a propósito de estas coordenadas, tendría su génesis en el movimiento de los átomos y su estructura estaría dada por su composición molecular. La génesis y la estructura molecular de los átomos, en tal sentido, permiten avanzar hacia una concepción material de lo sensible. Y ¿será posible, siguiendo estos y otros preceptos, avanzar hacia una concepción material de lo inteligible, de la idea y lo trascendental?

La fuerza interna de los átomos, como queda establecido en el pensamiento de Gassendi, permite re-trazar la relación entre lo sensible y lo inteligible a

²⁰ Es importante destacar que esta energía interna e innata del átomo debe ser considerada como causa segunda, pues en Gassendi dios sigue siendo la causa primera, en tanto es él quien ha introducido dicha energía en los átomos en el momento de su creación.

través de la combinación molecular de sus respectivas existencias. No obstante, la defensa de esta posibilidad adquiere una potencia más irrefrenable en un filósofo como Leibniz, a quien se ha considerado históricamente como un excelso idealista. Sin embargo, sus textos de juventud, aunque renegará formalmente de ello en los llamados textos de madurez, defienden, desde el punto de vista de una fusión entre el atomismo de Epicuro y la interpretación química de Gassendi, la existencia de un arte combinatorio en la naturaleza que repite el arte combinatorio que permite formar las palabras: «con variado orden, dice Epicuro, y posición, los átomos, así como las letras, aunque sean pocas, de un variado colocadas, hacen innumerables palabras» (Leibniz, 1992, p. 91)²¹. Esto confirma, como se sostenía en las primeras páginas de este texto, que el átomo es a la realidad y la naturaleza lo que la letra es al pensamiento y al espíritu. Es más, el análisis de la composición material de las cosas le permite a Leibniz desarrollar, en dicha disertación, su doctrina de las variaciones sobre la base tanto de la divisibilidad infinita de la materia como de su descomposición. De este modo, la materia, entendida por Leibniz como un compuesto fisicoquímico, es generada en términos de *fermentación*, *digestión* y *coagulación* manifestándose como una particular encarnación especular de lo sensible. En su *Hypotesis physica nova* de 1672 Leibniz llamará *burbuja* [*bullae*] a esta composición corpuscular. Lo átomos y las moléculas (o acumulaciones de átomos)²², en consecuencia, son burbujas o *semillas* cuya cohesión, a diferencia de lo que señalaba el atomismo clásico, es garantizada por su movimiento circular interno²³ y, por tanto, la materia está constituida por una actividad que le permite producir, desde sus entrañas, el movimiento y la generación de los cuerpos. Pero ¿de qué depende este movimiento circular interno al átomo, a las moléculas y las mónadas? Leibniz sostendrá, con la intención de asegurar la cohesión de los cuerpos, que esta, en primera instancia, depende de una figura divina, inmaterial y de carácter espiritual y, en segunda instancia, dirá que ella estaría asegurada por medio de reacciones químicas. Una vez más, como

²¹ Es preciso señalar que esta lógica de la combinación de las letras ya había sido explicitada, aunque no en relación a la equivalencia con la idea de átomo, por Heráclito en primera instancia y, posteriormente por Aristóteles en su traducción de las nociones fundamentales de Demócrito (Cf. Wismann, 2010).

²² Gassendi, a quien Leibniz no sólo leyó sino siguió en un punto, señalaba que las moléculas son relaciones que permiten explicar cómo los átomos dan lugar a las cualidades sensibles.

²³ Cabe recordar que la concepción mecanicista del atomismo establecía que el movimiento de los átomos no dependía de una fuerza interna, pues estos eran concebidos como entes inertes en sí mismos, razón por la cual su movimiento dependía siempre de una fuerza externa a ellos. Otra diferencia que aleja a Leibniz de una herencia pura respecto a las obras de Demócrito y Epicuro es que no concibe, como ellos, que la estructura del átomo sea indivisible.

ocurre desde Platón en adelante, la materialidad del materialismo queda sometida a las argucias de la metafísica. Si los átomos, como señala Leibniz, necesitan una causa incorpóral para explicar su cohesión, entonces ¿no debiera inversa y complementariamente eso incorpóral encontrar en lo sensible su posibilidad acontecimental, tal y como sucede en los estoicos? ¿En el caso de Leibniz no habría en lo inteligible –como ocurre en cada uno de los casos anteriormente descritos–, *restos no metafísicos* y, por ende, no apropiables de lo sensible? Y, desde el punto de vista de las reacciones químicas ¿pueden las burbujas conseguir su cohesión sin tener que rotar en torno a su propio centro? ¿Es posible que la *desviación infinitesimal*, el mínimo movimiento necesario que hace posible el *clinamen*, perviva en la lógica del cálculo infinitesimal con el fin de socavar su éxito, esto es, impedir que a través del cálculo se alcance una Totalidad bajo la forma de lo infinitamente pequeño? Y esta desviación ¿no implica, de algún modo, que entre lo sensible y lo inteligible exista una distancia sumamente pequeña que, en tanto manifestación permanente del cambio, no pueda ser calculada?

VI.

Ciertamente la *necesidad* de avanzar hacia una lectura sensible de lo inteligible, donde lo sensible no se deje domeñar ni reapropiar por la tradición metafísica, no puede realizarse fuera de dicha tradición, pues, es en su interior –en la clausura y no fuera de ella–, que un diferimiento puede tener lugar. La inversión del platonismo, cuya operación consiste en otorgar a los simulacros un privilegio sobre las copias que antes les fuera negado (Deleuze, 1989), agrieta, en consecuencia, el edificio y la consumación metafísica permitiendo, con ello, que lo sensible revele las condiciones de posibilidad de toda idealización. Las ideas existen, y no desaparecen, gracias a múltiples *formas de inscripción* de lo sensible en lo inteligible, o, inversamente, existen cada vez que lo inteligible *resuena* como efecto de la sustracción de la cosa misma del campo trascendental (Cf. Derrida, 1967, p. 117 [Trad., p. 167]). Ahora bien, habría que señalar, además, que dicha sustracción afirma, al mismo tiempo, un modo no capturable de ser de la materia y, por ende, esta última en cuanto sustancia sensible escapa de su formalización por el entendimiento, razón por la cual el carácter contingente e indeterminado de la materia es considerado, siempre en el marco de la tradición que se inscribe del lado del platonismo, un «defecto de las sustancias empíricas» (Moreau, 1972, p. 148).

El platonismo, al sostener la *teoría de las ideas* a partir y sobre la trascendencia del universo inteligible, ha estado obligado, en todas sus versiones, a luchar contra aquella condición intrínsecamente defectuosa de lo sensible, especialmente porque esta impide la perfección de la esencia debido a los constantes cambios padecidos por los objetos singulares. De ahí que la *inversión del platonismo* tenga, objetando a quienes, como señala Schopenhauer, prosiguen «la escuela del divino Platón» (2016, p. 34), que desembarazarse de la voluntad de dominio a partir de la cual lo inteligible afirma la *Idea* como una esencia inmutable. La ambigüedad de lo sensible, que de Platón en adelante se buscaba eliminar, sirve en efecto para hacer evidente la decadencia -estructural- de lo ideal. En otras palabras, el resentimiento contra el carácter defectuoso de lo sensible abre una posibilidad, entre otras, de interrogar la materialidad del pensamiento a partir de lo que, por ejemplo, Lapoujade, leyendo *Les différents modes d'existences* (1943) y otros textos de Étienne Souriau, llamará «las existencias menores» (Lapoujade, 2018). Lejos de recuperar la idealidad puesta a prueba por los *defectos de las sustancias empíricas*, estas existencias lo que hacen es testimoniar el carácter anómalo de toda presencia y abrir con ello diversos accesos a la materialidad del pensamiento.

En consecuencia, es en los umbrales de la *inversión del platonismo* que lo sensible puede entrar en la esfera del ser y contaminar la idealidad del pensamiento. Seguir este rastro, apostar por la persistencia de la sustancia (en sus distintas configuraciones) y re-trazar el carácter *informe* de la materia es un gesto que, en gran parte, pasa por una reconstrucción del materialismo ahí donde, para los antiguos griegos, se entrelazaba lo sensible y lo inteligible (Ludueña, 2016, p. 105). Este lazo representa un modo de interpretación disidente que permitiría pensar la densidad material del pensamiento fuera de los preceptos de una *eidética de las formas*. En un punto, y eso es algo que queda por explorar, ello permitiría examinar y reconstruir el estatuto y la función que tendrían las *figuras sensibles* en relación con la materialidad del pensar, al tiempo que permitiría cuestionar las coordenadas que han sostenido la prioridad de lo inteligible tanto en la *formación* como en la *detracción* del pensamiento. Reivindicar un pensamiento materialista implicaría, por su *peso* en el sistema metafísico, interrumpir tanto la reproducción binaria del platonismo como la lucha contra el idealismo, siempre y cuando seamos capaces de *permanecer en la inversión*.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1987). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Editorial Gredos.
- ____ (1992). *Investigación sobre los animales*. Madrid: Editorial Gredos.
- ____ (1994). *Reproducción de los animales*. Madrid: Editorial Gredos.
- ALTHUSSER, LOUIS (2007). “La única tradición materialista” en *YOUKALI. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 4, 132-154.
- BRÉHIER, ÉMILE (2011). *La teoría de los incorporeales en el estoicismo antiguo*. Buenos Aires: Leviatán.
- CALVO, TOMÁS (1968). “La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en «De Anima»”. *Revista Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense Madrid, N°3, 11-26.
- CIXOUS, HÉLÈNE (1995). *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona: Anthropos; Madrid: Comunidad de Madrid. Consejería de Educación. Dirección General de la Mujer; San Juan: Universidad de Puerto Rico.
- DAGOGNET, FRANÇOIS (1989). *Rematéraliser. Matières et matérialismes*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- ____ (1997). *Des détritrus, des déchets, de l'abject. Une philosophie écologique*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.
- DALED, PIERRE (2005). *Le matérialisme occulté et la genèse du «sensualisme»*. Écrire l'histoire de la philosophie en France. Paris: VRIN.
- DELEUZE, GILLES (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, JACQUES (1967). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: P.U.F.
- ____ (1974). *Glas*. Paris: Editions Galilée.
- ____ (1975). «Economimesis» en Agacinsky, Sylvian *et. al. Mimesis. Desarticulations*. Paris: Flamarion.
- ____ (2005). *La sociedad del pos-consumo y el papel de los intelectuales*. Entrevista con Kojin Karatani y Akira Asada. *Revista Pliegos de Yuste*, N°3, mayo.
- FERRARIS, MAURIZIO (2003). *La ontología de Kant como naturalización de la física*, *Revista Laguna*, N.º 13; julio.
- FOUCAULT, MICHEL (1995). *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama.
- ____ (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.

- FOURLEY, DAVID (1996). "What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?" en Michael Frede & Gisela Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- GASSENDI, PIERRE (2009). *Le principe matériel, c'est-à-dire la matière première des choses: Syntagma philosophicum, physique, première section, Libro 3*. Turnhout: Éditions Brepols.
- GIOVACCINI, JULIE (2012). *L'Empirisme d'Épicure*. Paris: Éditions Classiques Garnier.
- HAMACHER, WERNER (1996). *Pleroma. Dialecture de Hegel*. Paris: Editions Galilée.
- HUSSERL, EDMUND (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México: Universidad Nacional Autónoma.
- IOFRIDA, MANLIO (1988). *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida*. Pisa: ETS editrice.
- (1997). «Le corps, le temps, le symbole: pour une définition polythétique du matérialisme», en Bourdín, Jean-Claude. *Les matérialismes philosophiques*. Paris: Éditions Kimé.
- KAMBOUCHNER, DENIS (2005). «Hegel en déconstruction» en Ramond, Ch. *Derrida. La déconstruction*. Paris: Presses Universitaires de France, 143-161.
- KANT, IMMANUEL (1997). *Critica de la razón pura*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- (1999). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*. Madrid: Ediciones Istmo.
- KERVÉGAN, JEAN-FRANÇOIS (2014). «Un hegelianismo sin profundidad» en Guibal, Francis y Martin, Jean-Clet (eds.). *Sentido en todos los sentidos. En torno a los trabajos de Jean-Luc Nancy*. Madrid: Arena libros.
- LANGE, FRIEDRICH (1903). *Historia del materialismo*. Madrid: Editorial Daniel Jorro.
- LAPOUJADE, DAVID (2018). *Las existencias menores*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- LECOURT, DOMINIQUE (1984). *El origen y los juegos. El positivismo lógico cuestionado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED (1992). *Disertación acerca del arte combinatorio*. Santiago de Chile: CIP Pontificia Universidad Católica de Chile.
- LENIN, VLADIMIR (1974). *Materialismo y empiriocriticismo*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- LENOIR, TIMOTHY (1980). *Kant, Blumenbach, and vital materialism in German biology*. *ISIS*, 71 (nº 256), 77-108.
- LUDUEÑA, FABIAN (2016). *Principios de espectrología. La comunidad de los espectros II*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

- MALABOU, CATHERINE (2014). *Avant demain. Épigénèse et rationalité*. Paris: P.U.F.
- MOREAU, JOSEPH (1972). *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- OYARZUN, PABLO (2008). «Extraña sensación, Kant sobre el asco», *Methodus Revista Internacional de Filosofía Moderna*, N°3, 7-21.
- PLATÓN (1992). *Diálogos VI*. Madrid: Editorial Gredos.
- QUENTIN, BERTRAND (2006). «Hegel et la matière: le philosophe allemand a-t-il encore quelque chose à nous dire?», *Les études philosophiques*, 2006/4 n° 79, 537-556. DOI: 10.3917/leph.064.0537.
- RIPALDA, JOSÉ MARÍA (2010). «Fuerza y entendimiento. El conflicto de la especulación y la realidad» en Duque, F. (ed.). *Hegel. La odisea del espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- RODRÍGUEZ, MARCELINO (2004). «El materialismo epicúreo a la luz de los racionalistas e ilustrados» en García Gual, C. (ed.). *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Editorial Trotta.
- ROVATTI, PIER (1990). «Derrida: la luz negra» en *Como la luz tenue. Metáfora y saber*. Barcelona: Gedisa.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. (1996). *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Editorial Trotta.
- SLOTERDIJK, PETER (2000). *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Madrid: Pre-Textos.
- VERNANT, JEAN-PIERRE (2003). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- WISMANN, HEINZ (2010). *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*. Paris: Hermann Éditeurs.
- WOLFF, FRANCIS (1992). «TRÍOS. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme» en Cassin, B. *Nos grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*. Paris: Éditions de Seuil.

Recibido: 17/10/2018

Aceptado: 23/05/2019

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

