

**¿Qué es metanfetafísica?  
Prolegómenos a una ontología psicodélica**

*What is Metamphetaphysics?  
Prolegomena to a Psychedelic Ontology*

Germán Osvaldo PRÓSPERI  
Universidad Nacional de La Plata - UNLP, La Plata, PBA,  
Argentina.  
E-mail: gerprosperi@hotmail.com

**RESUMEN:** En este artículo nos proponemos explicar los aspectos fundamentales de la disciplina que hemos llamado metanfetafísica, poniendo especial atención en la condición psicodélica de la ontología fenomenológica que constituye una de sus sub-secciones. La metanfetafísica recupera el gesto platónico de postular un más allá del ser pero, en vez de identificar a ese más allá con alguna forma de fundamento y al mundo con una imagen (εἰκῶν) del modelo inteligible, identifica a ese más allá con un Afuera absoluto y al mundo con un simulacro (φάντασμα), es decir con una proliferación psicodélica de apariencias sin modelo.

**PALABRAS CLAVE:** metanfetafísica, más allá del ser, ícono, simulacro.

**ABSTRACT:** This article aims to explain the fundamental aspects of the discipline we have called metamfetaphysics, paying particular attention to the psychedelic condition of phenomenological ontology, which constitutes one of its subsections. Metamfetaphysics returns to the Platonic approach of postulating the concept of beyond the being, but instead of identifying this beyond with some form of grounding and the world with an image (εἰκῶν) of the intelligible model, it identifies this beyond with an absolute Outside and the world with a simulacrum (φάντασμα), that is, with a psychedelic proliferation of modelless appearances.

**KEYWORDS:** metamfetaphysics, beyond being, icon, simulacrum.

## Introducción

En este artículo nos proponemos explicar los aspectos fundamentales de la disciplina que hemos llamado metanfetafísica,<sup>1</sup> prestando especial atención a la condición psicodélica de la ontología fenomenológica que constituye una de sus sub-secciones. Como toda teoría especulativa, la metanfetafísica se constituye a partir de un diálogo estrecho con la tradición filosófica, sobre todo platónica, pero también con autores contemporáneos. De tal manera que el recorrido que plantearemos en este escrito intentará recuperar algunos de esos diálogos a fin de delinear con la mayor exactitud posible los fundamentos de la metanfetafísica. La figura esencial, por motivos que se verán en las páginas que siguen, es Platón, pero también –y quizás sobre todo– la enorme y heterogénea corriente filosófica a la que dio lugar, en particular el así llamado neoplatonismo. La metanfetafísica recupera el gesto desmesurado de Platón (su gusto por el ὑπέροχον y el ἐπέκειντα), exacerbado luego por los neoplatónicos, pero sólo con el objetivo de pervertirlo y volverlo contra su propio sistema. En este sentido, resulta esencial la lectura que M. Heidegger ha propuesto de la historia de la metafísica occidental. Si bien el diagnóstico heideggeriano acerca de la naturaleza onto-teo-lógica de la metafísica ha sido cuestionado desde diferentes puntos de vista, sin ir más lejos a causa de su llamativo silencio respecto de la tradición neoplatónica (Aubenque, 2009), lo cierto es que la metanfetafísica recupera también la lectura de Heidegger aunque, de nuevo, sólo para orientarse en otra dirección. Lo mismo en lo que respecta a otros filósofos tan disímiles y anacrónicos como Parménides, Damascio, Lévinas o Deleuze. En suma, el itinerario que proponemos en este artículo es por cierto sinuoso y variopinto. Sin embargo, nos excusamos diciendo que esta estructura escabrosa no ha respondido a un capricho nuestro, sino a una necesidad impuesta por la índole misma del asunto abordado. Sin duda exigirá del lector una cierta flexibilidad teórica para desplazarse por contextos históricos diversos y por problemáticas filosóficas heterogéneas. Hemos hecho lo posible para que, a pesar de los desvíos y los cambios de registro, no se pierda el hilo conductor de fondo que consiste, para decirlo esquemáticamente, en explicar los aspectos medulares de la metanfetafísica y la condición psicodélica de la ontología fenomenológica que se deriva de ella. Esta explicación nos permitirá iluminar dos aspectos que juzgamos esenciales: 1) el modo singular en el que la metanfetafísica entiende a la propia metafísica y a su historia, y 2) la distancia que la metanfetafísica toma, a la hora de elaborar una ontología psicodélica, respecto de otras ontologías tradicionales, sobre todo de índole substancialista.

---

<sup>1</sup> El neologismo “metanfetafísica” da nombre a un proyecto filosófico-especulativo que hemos desarrollado con mayor detalle en nuestro libro epónimo: *Metanfetafísica. Ensayo de sobredosis ontológica*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2023.

## El inicio platónico de la metafísica

La filosofía que se inaugura con la teoría platónica de las ideas, según la tesis de Heidegger, marca el inicio de la historia de la metafísica occidental, identificada también con la onto-teo-logía: “Desde la interpretación del ser como ἰδέα, el pensar con relación al ser del ente es metafísico [*metaphysisch*], y la metafísica es teológica [*theologisch*]” (GA 9, pp. 235-236). Con Platón, el ser del ente (*das Sein des Seienden*) pasa a identificarse con la noción de ἰδέα y, más en concreto, con la idea del Bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), es decir con “la idea que, como idea de todas las ideas [*Idee aller Ideen*], es siempre la causa de la consistencia y el aparecer de todo ente” (GA 9, p. 235). Sin embargo, Platón no sólo dice que el Bien es una ἰδέα (*Rep.* 505a2), sino también que es ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*Rep.* 509b9), es decir más allá del ser o de la esencia. En este sentido, lo que para nosotros caracteriza a la metafísica no es tanto, como advierte Heidegger, la confusión del ser (*Sein*) con el ente (*Seiende*), es decir el olvido de la diferencia ontológica (Moreira, 2024), sino el *exceso de la ontología*, el movimiento por el cual se postula un más allá del ser y al mismo tiempo se lo identifica con su fundamento. Heidegger tiene razón en decir que el Bien es pensado por Platón como “causa suprema y primera [*böchste und erste Ursache*]” (GA 9, p. 235), pero desatiende el hecho de que el Bien no es identificado con el ser del ente, sino con el más allá (ἐπέκεινα) del ser (Schürmann, 1982). Y es este salto al más allá, y sobre todo la conversión de ese más allá en fundamento de lo real, lo que para nosotros constituye el gesto más propio de la metafísica. Es verdad que el texto de Platón es ambiguo y que no hay demasiadas indicaciones en sus diálogos sobre esta ὄβρις ontológica, pero también es verdad que la tradición conocida como neoplatonismo hará del ἐπέκεινα τῆς οὐσίας uno de los rasgos distintivos de lo Uno-Bien, fundamento y principio de todo lo existente. En suma, acordamos con Heidegger en que Platón marca el inicio de la metafísica, pero sólo porque es el primero en trasgredir la Ley fijada por Parménides según la cual sólo el ser es y no hay ni habrá nada fuera del ser.

## El drama edípico de la filosofía griega

Hay un drama propio de la filosofía antigua que sienta las bases para esa conversión de la filosofía en metafísica señalada por Heidegger. Se trata de una suerte de escena teatral cuyos personajes conceptuales, al menos en la reconstrucción mítica que propone la metanfetafísica, son Anaximandro, Parménides y Platón. Anaximandro afirma que la ἀρχή de todas las cosas es τὸ ἄπειρον, lo ilimitado o indeterminado. Parménides limita o determina el ἄπειρον de Anaximandro, impone la Ley, fija el Límite

del ser.<sup>2</sup> Platón, por último, reconoce la Ley establecida por Parménides, pero sólo para transgredirla. Las diversas declinaciones de esa transgresión, o por lo menos de sus efectos, se conocen como historia de la metafísica. Se diría que la disputa entre Mileto y Elea es rápidamente superada y a la vez asimilada (*aufgehoben*, en léxico hegeliano) por la irreverencia de Atenas.

Sin duda esta suerte de escena mito-poética admite, e incluso exige, ser interpretada en clave psicoanalítica. En efecto, no cuesta demasiado percibir que Anaximandro cumple una función análoga a la de la madre en el complejo de Edipo. La madre es el ἄπειρον del cual surgen todas las cosas (τὰ ὄντα) y a la cual retornan, pues deben pagar la pena por haberse determinado y separado de la unidad originaria (DK 12 A 9). El castigo consiste precisamente en el retorno de las cosas a la indeterminación de la cual surgieron según el orden del tiempo. Ἄπειρον es el significante 1 (S1), equivalente a lo que J. Lacan ha llamado *Désir de la Mère* (DM). Parménides, por su parte, cumple una función análoga a la del padre al introducir un segundo significante (S2), el *Nom-du-Père* (NP), que instituye la Ley y el Límite. Por eso afirma en el fr. 8 de su poema que el ser (τὸ ἔόν) permanece “inmóvil en los límites de grandes cadenas [πεύρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει]” (DK 28 B 8: 26),<sup>3</sup> que “es por completo incólume igual por todos lados dentro de sus límites [ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει]” (49), que “la poderosa Necesidad [ἀνάγκη] lo mantiene en las ligaduras del límite [πεύρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει]” (30-31) y que, dado que “hay un límite último [πεύρατος πύματον], es completo [τετελεσμένον] en toda dirección” (42-43). El *Nom-du-Père* decreta que el ser posee un límite último o supremo (πεύρατος πύματον). ¿Qué significa este πεύρατος πύματον? ¿Qué establece finalmente la Ley? La Ley establece que “no hay ni habrá nada ajeno fuera de lo que es [οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἐστὶν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος]” (36-37).<sup>4</sup> Esta es la Prohibición que va a transgredir Platón, quien cumple una función análoga a la del hijo en el complejo edípico. Por eso no es para nada anecdótico que hable del “padre Parménides” en el *Sofista* (241d5). Platón reconoce en cierta forma la Ley fijada por el padre, reconoce por ejemplo que εἶναι y νοεῖν son equivalentes y que por ende el ser verdadero es del orden de lo inteligible, pero no hay duda de que su filosofía, como la metafísica en general, nace de un

<sup>2</sup> Esta tensión complementaria entre un principio de limitación (πέρας) y un principio de ilimitación (ἄπειρον) se encuentra en el centro de la doctrina pitagórica (Burkert, 1972), la cual atraviesa, en un entrecruzamiento con la doctrina platónica que muchas veces tiende a volverlas prácticamente indistintas (cf., por ej., *Filebo* 24b-25a, 25c), buena parte de la filosofía antigua, pasando por el platonismo medio y llegando incluso al neoplatonismo. Piénsese sin ir más lejos en Proclo, un autor del siglo V, y en la importancia que tienen en su sistema metafísico los principios protológicos que son πέρας y ἄπειρον (van Riel, 2001). La prop. 159 de los *Elementos de Teología*, en este sentido, resulta particularmente ilustrativa: “Cada orden de lo divino es derivado de los dos principios fundamentales, el Límite y lo Ilimitado [πέρατος καὶ ἀπειρία]; pero algunos manifiestan predominantemente la causalidad del Límite, otros la de lo Ilimitado” (prop. 159, p. 139 ed. Dodds).

<sup>3</sup> Las traducciones de los hexámetros de Parménides pertenecen a Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (1981, p. 480).

<sup>4</sup> En este caso, hemos modificado ligeramente la versión de Eggers Lan y Juliá y traducido la preposición πάρεξ, que el LSJ vierte, entre otras acepciones, por “outside, out by the side of, out of the way of”, por “fuera” en vez de por “aparte”. Creemos que “fuera” enfatiza con más contundencia la exterioridad (el ἐξ de πάρεξ) que la Ley del Padre prohíbe. La posibilidad especulativa y fantasmática de un Afuera del ser, vedada por Parménides, resulta absolutamente fundamental, como se verá en las páginas que siguen, para la metafísica.

parricidio. En este sentido, es perfectamente entendible por qué Florencia Abadi ha podido decir que la ὕβρις griega, tan central en la tragedia antigua, implica una “extralimitación que desafía el poder de los dioses [y] realiza el deseo parricida como aniquilación de toda barrera” (2023, p. 29). Que además el objeto específico y paradigmático de esta extralimitación sea precisamente el Límite instituido por el *Nom-du-Père* es algo que, por supuesto, va de suyo: “El padre es un nombre del límite, del velo, de la prohibición cuya transgresión es condición del goce sexual” (Abadi, 2023, p. 28). Y del goce filosófico, agregaríamos nosotros, si al menos es cierto, como en efecto creemos, que la historia de la metafísica ha estado siempre animada por ese mismo goce. Todo parece indicar que el parricidio se efectúa en el *Sofista*, puesto que el personaje del Extranjero de Elea lo explicita y lo lleva a cabo (Barbosa Dias, 2021). En efecto, los fragmentos de este diálogo en donde el Extranjero reconoce la autoridad del padre Parménides pero también la necesidad de cometer una suerte de parricidio (οἶον πατραλοῖαν) son famosos por su carga dramática:

EXT.: En efecto, para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides [τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον] y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea. (*Sof.* 241d5-7)

El Extranjero debe matar al padre Parménides o, mejor aún, a la Palabra de Parménides, el λόγος τοῦ πατρὸς Παρμενίδου, que es la versión platónica del *Nom-du-Père*. Más allá de las reticencias del Extranjero, lo cierto es que el propio pensamiento filosófico lo obliga a internarse más allá de lo permitido (ἀπόρρησις) por la Ley del padre y por ende a convertirse en parricida (πατραλοῖας). Platón transgrede la Ley del filósofo venerable (αἰδοῖος) y terrible (δεινός), según las expresiones que emplea en *Teeteto* 183e para referirse a Parménides, y, como los integrantes de la horda primitiva según el mito reconstruido por Freud, mata al padre para hacerlo subsistir en lo simbólico, pero también para denegar su prohibición. Es importante subrayar que, sin la presencia de la Ley, no habría posibilidad de transgresión. En este sentido, dado que la esencia de la metafísica no es más que la transgresión de la Ley, del πείρασ πύματων, Parménides es el verdadero Padre de la metafísica occidental... o el Abuelo, según se mire.

En rigor de verdad, la transgresión de la Ley de Parménides se estructura en tres momentos: 1) en *República*, donde se afirma que el Bien es más allá del ser (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); 2) en el *Sofista*, donde se muestra que, en el caso de las cosas sujetas al devenir, el no-ser (μὴ ὄν) en cierta forma es y el ser (ὄν) en cierta forma no es; 3) en el *Timeo*, donde se postula un tercer género (τρίτον γένος), el receptáculo (ὑποδοχή) o el espacio (χώρα), que la tradición platónica entenderá en términos de materia (ὄλη) y que, si bien Platón no excluye del dominio ontológico de forma explícita, lo cierto es que sienta las bases para

que algunos platónicos posteriores, por ej. Plotino (Corrigan, 1995), lo identifiquen con una suerte de no-ser (οὐκ ὄν) o con algo distinto del ser (ἕτερον ὄν).

El gesto propio de la metafísica, lo que marca su certificado de nacimiento, es este más allá de la Ley fijada por el padre. Platón muestra que, a diferencia de lo que había sostenido Parménides, *hay y habrá algo ajeno fuera de lo que es*. Toda la metafísica occidental encuentra en una sutil sustitución terminológica su razón de ser: Platón le sustrae al enunciado que encarna la Ley el pronombre indefinido οὐδέν, que era justamente donde la prohibición –la partícula negativa οὐδέ contenida en οὐδέν– encontraba todo su fundamento, y lo reemplaza por el pronombre τι, también indefinido. Allí donde el padre Parménides decía οὐδέν γὰρ <ἦ> ἐστὶν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, el hijo Platón dice <ἦ> ἐστὶν ἢ ἔσται τι ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος. Οὐδέν se ha desvanecido, y en el vacío dejado por esa negación elidida, la metafísica de Occidente encontrará su espacio propio. Al suprimir οὐδέν y reemplazarlo por τι, los términos ἄλλος y πάρεξ invierten su sentido y adquieren toda su fuerza: ahora sí hay y habrá algo (τι) ajeno (ἄλλος) fuera (πάρεξ) de lo que es.

Se objetará que la metafísica occidental es mucho más amplia y heterogénea que la metafísica platónica. Baste pensar, por mencionar sólo un ejemplo, en la tradición materialista de Leucipo y Demócrito, continuada por Epicuro y, ya en ambiente romano, por Lucrecio. Sin embargo, creemos que Platón establece el perímetro dentro del cual van a encontrar su lugar *todas* las corrientes metafísicas y filosóficas posibles. Es como si Platón alambrase el campo de la metafísica en general y lo hiciera lindar, en el extremo superior (ὑπέρο), con el Bien (ἀγαθόν), y en el extremo inferior (ὑπό), con la Materia (ὑποδοχή o χώρα). Todas las doctrinas metafísicas, en su radical e inabarcable heterogeneidad, incluso las anti-platónicas o las que desconocen por completo el marco platónico, se ubicarán *necesariamente* al interior de la parcela mensurada por Platón. Este alambrado metafísico se basa, como hemos visto, en una sustitución pronominal que se escalona en tres momentos principales: en *República*, en el *Sofista* y, de forma implícita o al menos latente, en el *Timeo*. Estos tres diálogos, que constituyen algo así como los tres actos del drama parricida, son retomados y llevados hasta el extremo en ese texto indómito pero esencial que es el *Parménides*, sobre todo en la primera hipótesis, donde Platón muestra de forma definitiva, no sólo que el ser no es ni la única ni la última palabra de la filosofía, sino que lo Uno tampoco puede ser un τι. En *República*, Platón abre la línea híper-ontológica de la metafísica, la “hipérbole demoníaca” a la que refiere Glaucón cuando Sócrates le dice que el Bien es ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; en el *Timeo*, abre la línea hipo-ontológica de la metafísica, la condición infra-esencial contenida en la preposición ὑπό que funciona como prefijo del término ὑποδοχή; en el *Sofista*, abre la línea propiamente ontológica de la metafísica, por un lado la pluralidad del ser (ὄν) inteligible, al menos sus cinco géneros supremos, por otro lado, la mezcla

indisociable de ὄν y μὴ ὄν que caracteriza al mundo sensible o fenoménico (τὸ γινόμενον οὐ τὸ φαινόμενον). La metafísica, pues, es un monstruo tricéfalo.

### El paso adelante

¿Cuál es el problema con Platón, al menos para la metanfetafísica? El problema es no haber llevado el paso al más allá lo suficientemente lejos como para que la transgresión deje al ser sin fundamento ni apoyo. Lo que quisiéramos sugerir entonces es que esta transgresión de la Ley del padre efectuada por Platón es sólo relativa, es una mera simulación, un truco de magia. Lo cual es natural: un escrúpulo fundacional o árquico retiene a Platón y le impide dar ese paso. En efecto, si la filosofía platónica marca el inicio de la metafísica no es tanto –o no sólo– por la transgresión propiamente dicha, sino porque concibe al más allá del ser en términos de fundamento de lo real. Es evidente que Platón no transgrede la Ley con el objetivo de dejar sin basamento ni cohesión al ser, sino con el objetivo contrario de fijarle un fundamento o, mejor aún, de fijarlo a un fundamento que, en tanto fundamento *del ser*, no puede “ubicarse” (por así decir) en el mismo nivel que las formas o ideas, sino que debe superarlas en dignidad y potencia (*Rep.*, 509b). Dado que el fundamento no puede pertenecer al mismo nivel que lo fundamentado, y dado que lo fundamentado son las formas (οὐσίαι), es decir el ser, el fundamento debe “ubicarse” en un nivel superior y más eminente, o sea ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Esta fundamentación de lo real que consiste en desplazar el fundamento más allá del ser, tan característica del neoplatonismo, se complementa con una concepción fenoménica del mundo sensible según la cual las cosas corpóreas son εἰκόνες de los modelos eternos. Por el contrario, la disciplina que denominamos metanfetafísica, si bien retiene el gesto transgresor de la metafísica (neo)platónica, tanto la necesidad de postular un más allá del ser cuanto la condición fenoménica del mundo, no convierte a ese más allá en fundamento del ser ni concibe al mundo en términos icónicos. La metanfetafísica da el paso que Platón no llega a dar: libera el más allá de toda relación con el ser y lo convierte en un Afuera absoluto que, justamente a causa de su carencia de coordinación y de relación, no puede ser identificado con ninguna forma de fundamento. A diferencia de Heidegger, que le confiaba al pensamiento post-metafísico la tarea de dar un paso atrás (*Schritt zurück*), la metanfetafísica le confía la tarea de dar un paso adelante, no sólo más adelante que la metafísica, sino también que la *Lichtung* y el *Ereignis* heideggerianos.

### El vacío y la tachadura, o [ ] y X

Durante el siglo XX, la necesidad de postular un más allá del ser o una Alteridad absoluta encontró su formulación más brillante y urgente en la filosofía de É. Lévinas. En *Totalité et Infini*, cuyo subtítulo no por nada es *Essai sur l'exteriorité*, Lévinas sostenía que “la filosofía occidental ha sido en general una ontología: una reducción de lo Otro a lo Mismo” (1990, p. 33), razón por la cual “la ontología, como filosofía primera que no pone en cuestión a lo Mismo, es una filosofía de la injusticia” (1990, p. 38). Frente a esta violencia ontológica, Lévinas postulaba una Alteridad absoluta, es decir un Otro que, en función de su heterogeneidad infinita, no pudiera ser asimilado por el mecanismo reductivo de lo Mismo. Más que pensar *das Sein des Seienden*, se trataba de pensar un *autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Sólo una relación no violenta con ese Otro radical podía garantizar que la ontología no se totalizara. Lévinas llamaba a esta relación singular *relación ética*. El núcleo lógico del problema lévinasiano era entonces el siguiente: ¿cómo podía afirmarse que el Otro era *absoluto* y, en simultáneo, afirmar que existía una *relación* con ese Otro? La cuestión era difícil, como reconocía el propio Lévinas, puesto que se debía respetar una doble necesidad: “la separación radical y, simultáneamente, la relación con el otro” (1990, p. 334). Lévinas intentaba mostrar que sólo la relación ética era capaz de superar (o más bien de sostenerse en) esta aporía lógica, ya que era el único caso en el que el Otro “permanece absoluto en la relación [*reste absolu dans la relation*]” (1990, p. 213) o que “se absuelve de la relación en la que se presenta [*s'absout de la relation où il se présente*]” (1990, p. 42).

Como se sabe, varios autores de la segunda mitad del siglo XX, en principio franceses, fueron sensibles a estas reflexiones éticas de Lévinas. Tal es así que pueden encontrarse ecos de esta crítica radical a la ontología occidental en pensadores como Blanchot, Derrida o Marion, por mencionar algunos nombres célebres. Hay un gesto común a Derrida y Marion que resulta fundamental para la metanfetafísica. Se trata del arte de la tachadura, ya practicado por Heidegger para eximir al ser de toda connotación onto-teo-lógica. En efecto, en el famoso ensayo “Zur Seinsfrage” de 1955, Heidegger había propuesto escribir la palabra *Sein* con una tachadura en forma de cruz (*kreuzweise Durchstreichung*): ~~Sein~~. Esta curiosa tipografía debía funcionar ante todo como una advertencia: no confundir el ser con el ente, no reducirlo a la relación sujeto-objeto, no introducirlo en la economía de la representación, etc. Pero esencialmente la tachadura pretendía mostrar la Cuaternidad (*das Geviert*) que define el lugar en el que habitan los mortales y, más en concreto, la reunión (*Versammlung*) de esos cuatro extremos en el centro de la X, “en el lugar de cruce [*im Ort der Durchkreuzung*]” (GA 9, p. 411).

Derrida fue uno de los primeros en recuperar este gesto heideggeriano. Tal es así que en la famosa conferencia sobre la *différance* de 1968, propuso también cruzar o tachar el “es” para evitar toda interpretación metafísica e incluso ontológica del juego diferencial. La tachadura del “es” tenía por función señalar que la *différance* nunca se presenta ni se expone puesto que no pertenece a la presencia: “si



la *différance* ~~es~~ (consigno así el ~~es~~ bajo tachadura [*sous rature*]) lo que vuelve posible la presentación del ente-presente, ella no se presenta jamás como tal. No se da jamás en presente” (1972, p. 6).

Marion, finalmente, procedía también a tachar a Dios a fin de liberarlo, no sólo de la metafísica, sino del ser en cuanto tal. Dios no es un ente, señalaba Marion, pero tampoco es remisible a la diferencia ontológica. Tachar a Dios implicaba liberarlo de la apertura que el ser hace posible. Así como Heidegger había tachado al ser para liberarlo de la metafísica y de toda confusión posible con el ente, Marion tachaba a Dios para liberarlo de la metafísica y de la ontología, del ente y del ser:

Lo impensable nos obliga a sustituir las comillas idolátricas de “Dios” por Dios mismo, que ninguna marca de conocimiento puede marcar; y, para decirlo, tachemos a ~~Dios~~ con una cruz, provisionalmente la cruz de San Andrés, que indica su límite a las tentaciones, conscientes o ingenuas, de blasfemar ante lo impensable con un ídolo. (2010, p. 78)

Ahora bien, creemos que en el caso de todos estos autores, la postulación de una Alteridad radical o de un Afuera absoluto no termina de concretarse. Es como si la tachadura no fuera lo suficientemente extrema como para romper toda relación y coordinación con el término que se tacha.<sup>5</sup> Heidegger tachó el ~~Ser~~; Derrida el *es* de la *différance*; Marion a ~~Dios~~. Sin embargo, estas tachaduras o cruces son insuficientes: todas dejan entrever, por detrás de las líneas del tachado, su relación con el ser/ente, con lo pensable y lo decible, incluso aclarando que se trata de una instancia impensable e indecible; todas dejan vislumbrar el término que se tacha, la entidad (poco importa si gráfica o conceptual o terminológica) que se pretende liberar de la metafísica o de la diferencia ontológica o de la presencia. La metanfetafísica, por el contrario, no tacha ningún término porque considera que hacerlo significaría devolverlo, implícita o explícitamente, directa o indirectamente, al dominio del ser y por ende relativizarlo. Pero eso no quiere decir que renuncie a la tachadura. Muy por el contrario: admite la tachadura pero le confiere al mismo tiempo toda su autonomía y su singularidad. No dice por lo tanto ni ~~Ser~~ ni es ni ~~Dios~~; dice meramente X. En lugar de liberar al ~~Ser~~ de la metafísica o a la *différance* de la presencia o a ~~Dios~~ de la diferencia ontológica, libera la tachadura de cualquier referencia nominal. La metanfetafísica libera a X del ~~Ser~~, pero también de la *différance* y de ~~Dios~~. Si lo Otro es realmente absoluto, si es absolutamente Otro, entonces no puede ser nominado, ni siquiera por debajo de una tachadura. X es el signo que cubre a lo Otro absoluto o [     ]. Esta singular grafía proviene de un libro notable de Stephen Gersh, quien la utiliza para reemplazar la noción de “Inefable” de Damascio, a fin de hacer explícita su “reticencia a hablar del referente último y de construir una suerte de discurso de circunlocución” (2014, p. 130). En

<sup>5</sup> No podemos desarrollar aquí toda la argumentación necesaria para demostrar esta insuficiencia, pero nos permitimos remitir, para un análisis pormenorizado de esta cuestión, a nuestro libro *Metanfetafísica. Ensayo de sobredosis ontológica*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2023, caps. Δ, E y Z.

nuestro caso, si bien recuperamos este grafo de Gersh para designar una Exterioridad absoluta o un Afuera radical del ser, es sólo para complementarlo inmediatamente con X, la tachadura sobre el vacío. Si bien [ ] y X son analíticamente discernibles, lo cierto es que no hay [ ], como veremos en breve, que no sea [ X ]. Llegados a esta instancia, nos damos cuenta de que todos los términos que hemos utilizado hasta aquí son inexactos a causa de su relatividad: el término Otro es relativo a Mismo, el término Afuera es relativo a Adentro, el término Exterioridad es relativo a Interioridad, etc. Por el contrario, [ ] no es relativo a nada, es un signo para lo que está más allá de todo lenguaje, un significante insignificante, un (a)significante.

¿Cuál es la necesidad de exacerbar la condición *absoluta*, es decir sin respecto, sin relación, de [ ]? La necesidad es la siguiente: si no hay relación entre el ser y [ ], entonces [ ] no puede funcionar como fundamento del ser, puesto que fundamentar es un modo de relación. Del mismo modo, si no hay relación, si el ser no accede jamás a [ ] ni [ ] al ser, entonces no podemos pensar a [ ] en términos de Bien o de Uno o de Dios o de Principio, etc. De allí la diferencia entre la metafísica y la metanfetafísica. La metafísica da siempre dos pasos: 1) postula un más allá del ser; 2) convierte al más allá en fundamento del ser. La metanfetafísica, por el contrario, da también dos pasos, pero modifica el segundo: 1) postula un más allá del ser, al que identifica con [ ]; 2) rompe toda relación entre [ ] y el ser. El objetivo de esta maniobra, como dijimos, es la desfundamentación radical del ser. Sin embargo, podría objetarse que tanto la fundamentación como la desfundamentación son modos de relación. Por lo cual deberíamos admitir que, si suprimimos toda relación entre el ser y [ ] a fin de que [ ] no fundamente al ser, deberíamos admitir también la imposibilidad correlativa de que lo desfundamente. Si tanto fundamentar como desfundamentar son formas de relación, y si no hay relación entre el ser y [ ], entonces [ ] no puede oficiar de instancia fundamentadora pero tampoco de instancia desfundamentadora. Con lo cual el objetivo de la metanfetafísica de garantizar la condición absoluta de [ ] a fin de desfundamentar al ser seguiría sin cumplirse. ¿Cómo resolver entonces esta aporía? En principio, sería necesario mostrar que es precisamente la condición incoordinada e irrelativa de [ ] la que genera como efecto la desfundamentación del ser, es decir que es la *ausencia de relación*, y no alguna forma de relación (causal, como en el neoplatonismo; ética, como en Lévinas; neutra, como en Blanchot; espectral, como en Derrida; eucarística, como en Marion; etc.), por más “paradójica” o “imposible” o “sin relación” que sea, la que provoca el descalabro radical de lo que es. ¿Es posible sostener tal cosa? ¿Existe algún antecedente en la historia de la filosofía? Creemos que sí: su nombre es Damascio, el último διδάσκαλος de la Academia de Atenas.

### Damascio, antecesor de la metanfetafísica

El *Péri Archón*, que es el título abreviado del tratado más importante de Damascio, recupera uno de los problemas más acuciantes de la tradición neoplatónica que John Dillon, con su precisión habitual, ha resumido de la siguiente manera: “El problema consiste en la contradicción [*contradiction*] entre un Uno que es la fuente de todos los seres, desde el Intelecto hasta la Materia, y un Uno que es absolutamente trascendente y sin conexión con nada más” (1996, p. 122). Nuestro interés en Damascio es muy específico y concierne al modo en el que elabora esta aporía y sobre todo a su “concepto” de Inefable (*ἀπόρητον*). Se trata de un principio absolutamente trascendente que no sólo es *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, como lo Uno de sus predecesores neoplatónicos, sino incluso *ἐπέκεινα τοῦ ἑνός*, más allá de lo Uno. Ningún nombre le conviene, ni siquiera el de trascendente o el de principio, razón por la cual Gersh proponía reemplazarlo, como vimos, por [ ]. Lo Inefable es “sin coordinación con nada y sin relación con nada [*ἀσύντακτον τῷ ὄντι πρὸς πάντα καὶ ἄσχετον πρὸς πάντα*]” (11.21-22).<sup>6</sup> Por este motivo, ni siquiera puede decirse que las cosas derivan o proceden o participan de lo Inefable. Si lo Uno era en cierto sentido una nada respecto al ser, en el caso de lo Inefable se trata de una nada de la nada, es decir: no sólo una nada respecto al ser, sino una nada respecto a la nada que es lo Uno: “Es lo que no es de ninguna manera ni bajo ninguna relación, o más bien es más allá de esta nada, si es verdad que la nada es negación del ser [*τοῦ ὄντος ἀπόφασις*], mientras que él es negación de lo Uno [*τοῦ ἑνός*], es decir la nada de lo Uno” (18.9-13). Sin embargo, Damascio no ha dejado nunca de ser un platónico, motivo por el cual, luego de haber postulado este Afuera absoluto del ser, esta instancia sin relación ni coordinación con el Todo, va a “retroceder” y garantizar alguna forma de relación derivativa. Luego de osar ser “neoplatónicamente incorrecto”, según la fórmula de C. Metry-Tresson (2012, p. 27), vuelve a ser neoplatónicamente correcto. Damascio expresa con la mayor claridad, rectificando en cierta forma lo que había postulado anteriormente, la necesidad de que todo proceda de lo Inefable, sólo que de un modo diverso al de lo Uno. Las cosas surgen de lo Inefable, asegura Damascio enigmáticamente, de un modo también inefable:

Ahora bien, si buscamos si existe alguna necesidad de esto último [de lo Inefable], he aquí la necesidad más necesaria de todas [*ἢ πάντων ἀναγκαιστάτη*], el hecho de que allí, como de un santuario inaccesible [*ἐξ ἀδύτου*], todo procede a partir de lo Inefable [*πάντα προΐεναι ἔκ τε ἀπορήτου*] y según un modo inefable [*τὸν ἀπορήτων τρόπον*]. Pues no es en calidad de Uno que produce la multiplicidad, ni en calidad de unificado a los seres en vías de distinguirse, sino

<sup>6</sup> Utilizamos la edición crítica de L. G. Westerink con traducción al francés de J. Combès (Les Belles Lettres, 1986). Consignamos la página y el número de línea. Todas las citas pertenecen al tomo I dedicado a lo Inefable y lo Uno. En el pasaje recién citado, Damascio habla de *πάντα*, que Combès traduce en general por “el todo” (*le tout*), pero que podría traducirse también de forma quizás más literal por “la totalidad de las cosas”. Como sea, la idea es que lo Inefable no pertenece a esa totalidad porque es *ἀσύντακτον καὶ ἄσχετον*.

que es como inefable que produce inefablemente todas las cosas de tal manera [ὡς ἀπόρητον ἀπορήτως τὰ πάντα ὁμοίως]. (8.6-11)

Damascio es consciente de la necesidad imperiosa (reforzada por el uso de un superlativo: ἀναγκαιστάτη) que obliga a postular una cierta relación –si bien misteriosa e incomprensible– entre el Todo y lo Inefable. De algún modo, podría decirse que, una vez establecida la absoluta trascendencia de lo Inefable, tan absoluta que ni siquiera puede decirse que sea trascendente, Damascio vuelve a recuperar, en cierta forma y con evidentes particularidades, las doctrinas de sus predecesores. Esto se percibe con gran nitidez cuando el διάδοχος explica que lo Uno ha surgido (ἀνέθορεν)<sup>7</sup> de lo Inefable y que, siendo de alguna manera lo más próximo a él, es también incognoscible e inasible: “En consecuencia, si lo Uno ha sido lo primero en surgir de lo Inefable [πρῶτον ἀνέθορεν ἀπὸ τοῦ ἀρήτου], es evidente que se ha apartado muy poco y que resta aún cubierto por la incognoscibilidad de aquel [ὑπὸ τῆς ἐκείνου ἀγνωσίας]” (68.8-10). Este surgimiento de lo Uno a partir de lo Inefable vuelve a confirmarse poco después, cuando Damascio distingue a lo Uno determinado de lo Uno-Todo: “En tanto que lo Uno ha salido de lo Inefable [ἐξέβη τοῦ ἀπορήτου], es Uno; sin embargo, no es lo Uno perfectamente determinado (pues este es todavía cognoscible), sino lo Uno-Todo [τὸ πάντα ἔν]” (85.6-8). Nuestra pregunta entonces es: ¿por qué Damascio “retrocede”? ¿por qué, luego de haber postulado la absoluta incoordinación de lo Inefable, su exterioridad radical, vuelve a conferirle una coordinación pensada en términos de causalidad derivativa?, ¿qué es lo que ha visto como para desandar el camino que había abierto a fuerza de aporías y refutaciones?, ¿por qué nos ha vedado la posibilidad prodigiosa de equipar a lo Inefable con [ ] y de avalar así la admirable propuesta de S. Gersh? Damascio retrocede porque, a pesar de su extremismo aporético y de su máscara escéptica (Rappe, 1998, pp. 337-363), nunca ha dejado de ser un platónico. Lo que ha visto, con una intensidad mayor que sus predecesores, es que la absoluta incoordinación de lo Inefable implica la horadación radical del ser, pues habría algo entonces que no es el Todo, y que no lo es en un sentido absoluto. Damascio se da cuenta de que la postulación de lo Inefable, sin coordinación ni relación con el ser, conduce a la implosión de todo el sistema, pues el ser deja de poder pensarse en términos de totalidad. Resulta notable la conciencia que tiene Damascio de esta amenaza metafísica. Hay un pasaje, de los tantos que se encuentran en el *Péri Archón*, que nos parece esencial. Damascio argumenta del siguiente modo: “aquello a lo cual nada le falta es el Todo en sentido estricto [πάντα ἀπλῶς]. Ahora bien, el principio (es decir, lo Inefable) le falta. Entonces lo que viene después del principio [τὰ μετὰ τὴν ἀρχὴν] no es el Todo en sentido estricto [οὐκ ἄρα πάντα ἀπλῶς]” (1.9-11). Casi como por añadidura o como un efecto colateral,

<sup>7</sup> En el término ἀνέθορεν, compuesto por el verbo θρόσκειν, y la imagen del surgimiento se percibe un eco de los *Oráculos caldeos* (cf., especialmente, fr. 34 y 35, ed. E. Des Places, 1971).

lo Inefable amenaza con introducir en el seno del Todo una suerte de principio de incompletud y de inconsistencia. Entiéndase bien: lo Inefable no introduce nada porque no guarda ninguna relación con el Todo; es el propio Todo el que experimenta su falta ante la posibilidad de lo Inefable. De allí el retroceso precipitado de Damascio y su rechazo previsible de lo que sería sin duda el peligro máximo para la metafísica neoplatónica: la des-fundamentación de lo real y la contingencia radical del ser.<sup>8</sup> Émile Bréhier, en un ensayo tan añejo como insoslayable, había ya percibido con perfecta claridad lo que estaba en juego:

Así, la función productiva que le confiere a lo Inefable fuerza a Damascio, luego de haber afirmado su heterogeneidad completa con el ser, a restituirle sin embargo una suerte de homogeneidad para que el ser no permanezca sin raíz real [*sans racine réelle*]. Hay en él como una suerte de oscilación entre estos dos extremos. (1919, p. 471)

Bréhier acierta a la hora de comprender cuál es el peligro último contenido en el *Péri Archón*: dejar al ser *sans racine réelle*. ¿Qué significa esto? ¿Qué sucede si el ser pierde su raíz? Sucede que, si lo Inefable es efectivamente *ἀσύντακτον* y *ἄσχετον*, sin coordinación y sin relación, entonces la realidad, el Todo, pierde su fundamento, el ser deviene *ἀναρχὸς καὶ ἀναίτιος*, es decir sin principio y sin causa. Un ser *sans racine réelle* es un ser sin orden ni fundamento, un ser contingente y fortuito: algo inaceptable para cualquier platónico.

Se comprenderá entonces el interés que tiene el pensamiento de Damascio para la metanfetafísica. Se diría que es su antecesor directo, quien más lejos ha llegado en el intento por desenganchar definitivamente a [ ] (lo Inefable, en su caso) del ser. Damascio es como Moisés: divisa la tierra prometida de la metanfetafísica, pero no entra en ella. De todos modos, el *Péri Archón* resulta crucial para nosotros porque nos permite resolver la aporía que señalábamos en el apartado previo. No es necesario que [ ] guarde una relación con el ser para que pueda desfundamentarlo. Al contrario, es precisamente la condición de *ἀσύντακτον* y *ἄσχετον* de [ ] lo que genera que el ser se desfundamente y se destotalice. ¿Por qué? Porque si el Todo en sentido estricto se define como aquello a lo cual nada le falta, y si [ ], en tanto *ἀσύντακτον* y *ἄσχετον*, no forma parte del Todo y por lo tanto le falta, entonces el Todo no es el Todo en sentido estricto. Si [ ] es una exterioridad absoluta, entonces el ser no puede pensarse como totalidad consistente. Este es el paso que no llega a dar Damascio, o que llega a dar pero sólo para retroceder rápidamente. En este sentido, sigue siendo un fiel *διάδοχος* que da los dos pasos inaugurados por Platón en el albor de la metafísica. Como hemos visto, se trata siempre de 1) un paso hacia adelante (postulación de un más allá del ser –o incluso de un más allá de lo Uno, en el caso de

<sup>8</sup> Cabe destacar que Damascio se vale del término escéptico *περιτροπή* para expresar esta desfundamentación y desmultiplicación del Todo. Sobre este asunto, cf. Prósperi, 2024.

Damascio—) y 2) un paso hacia atrás (conversión de ese más allá en fundamento del ser o, lo que es igual, en causa derivativa o implicativa o eminente o del tipo que sea). La metanfetafísica da también dos pasos, pero ambos hacia adelante, puesto que no retrocede ante la desfundamentación radical de lo real. Y el segundo paso, al ser dado también hacia adelante, conduce a una fantasmaticización del mundo. Esto significa que, para la metanfetafísica, [ ] se complementa siempre con X, la tachadura fantasmática: [ ] es siempre [ X ]. En este sentido, pese a la importancia mayúscula que tiene para la metanfetafísica la propuesta de S. Gersh, preferimos la grafía [ X ], la tachadura sobre el vacío, en la medida en que capta mejor el aspecto fenoménico-psicodélico de la ontología. X, en efecto, indica el trazo fantasmático y delirante a través del cual el ser intenta tapar el vacío que presiente como amenaza. No se trata sólo de vacío, entonces, sino de la reacción onto-fenomeno-génica ante ese vacío. Desde una perspectiva metanfetafísica, no basta sólo con [ ], sino que es preciso añadirle el cruce alucinatorio de X que marca la equivalencia psicodélica entre ser y aparecer: [ X ]. ¿Qué hace el ser ante [ ]? Traza la X, es decir alucina, aparece, se muestra. Pero el punto es que el ser no es el sujeto de X, no es el agente del trazado fantasmático: el ser *es* X, el mero trazado al que se reduce su aparecer. Si en el platonismo el cosmos era pensado en términos de εἰκῶν porque las imágenes encontraban su garantía en las formas y éstas a su vez en el Bien, en la metanfetafísica el cosmos es pensado en términos de φάντασμα porque las apariencias reflejan a otras apariencias en un juego sin garantías ni arquetipos.<sup>9</sup>

### Ontología psicodélica

Damascio nos ha permitido mostrar que la consecuencia directa de postular una instancia sin relación ni coordinación con el ser es la desfundamentación radical de lo real. Si [ ] es ἀσύντακτον y ἄσχετον, entonces el ser deviene ἄναρχος y ἀναίτιος. Pero ¿cuáles son las consecuencias cosmológicas de esta desfundamentación? Si la existencia de una ἀρχή y una αἰτία, un fundamento y una causa, conducía a pensar al cosmos como una εἰκῶν del modelo inteligible, ¿qué sucede, desde un punto de vista cosmológico, una vez que [ ] ha vedado toda posibilidad de ἀρχή y de αἰτία? Lo que sucede es X o, como hemos ya sugerido, el devenir φάντασμα de toda εἰκῶν. Si la cosmología del platonismo se reduce a fin de cuentas a una fenomenología *icónica*, es decir a pensar al cosmos como una manifestación (φαινόμενον) espacio-temporal fundada en una relación de semejanza o proporción (συμμετρία) con el modelo eterno, la cosmología de la metanfetafísica se reduce a una fenomenología *fantasmática*, una fantasmología según la cual el cosmos es una manifestación espacio-temporal sin fundamento ni

<sup>9</sup> Sobre la diferencia entre las nociones de εἰκῶν y φάντασμα en la cultura griega antigua, particularmente en la filosofía platónica, cf. Vernant, 2007, pp. 1728-1751.

semejanza o proporción con ningún modelo. En la versión metanfetafísica del *Timeo*, el demiurgo es un psicótico y el cosmos, lo que resulta del des-anudamiento de las formas y las imágenes. Bajo un cielo inteligible hecho añicos, sólo resta una fenomenología inconsistente y caleidoscópica, una combinación aleatoria de apariencias sin principio ni fin. Esta fenomenización indiscriminada de simulacros es la psicodelia del ser, su mostración lisérgica. Hay que recordar que Heidegger, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, sostenía que la idea del Bien, en tanto fundamento primero y último de todo lo que es, funcionaba en la metafísica platónica como “la causa de la consistencia y el aparecer de todo ente” (GA 9, p. 235). Pero ¿qué sucede con esta consistencia (*Bestand*) y este aparecer (*Erscheinen*) una vez que no hay Bien sino [ ]? Lo que sucede es justamente la inconsistencia del aparecer de todo ente o, lo que es en verdad lo mismo, el aparecer en su inconsistencia radical. Consistir, ahora, no es algo que venga dado de antemano, sino un resultado que es necesario conquistar, un trabajo por hacer. La consistencia es algo a lo que puede llegarse, no algo de lo que se parta. El vacío que “impone” [ ] en el ser, el vacío que “es” [ ] para el ser, desencadena el delirio con el cual el ser, apareciendo, mostrándose, intenta conjurarlo. La aparición del ser no es entonces una teofanía (*θεοφάνεια*), una *apparitio Dei*, sino un mero *φαίνεσθαι* ante el hueco que [ ] “es” para el ser. La *apparitio entis* no es más que X, el trazo alucinado o el delirio fenoménico desencadenado por la ausencia de relación con [ ]. La imposibilidad de aprehender a [ ] provoca que el ser se muestre y aparezca. Pero no hay que creer por eso que el ser es diverso del aparecer, como sucede en el platonismo, donde el ser en sentido propio coincide con las ideas y el aparecer con las cosas sensibles. Por el contrario, para la metanfetafísica, que en este punto sigue a Heidegger *à la lettre*, el ser es en tanto que aparece: “Ser significa aparecer [*Sein heißt Erscheinen*]. Y esto no quiere decir algo que se añada posteriormente, algo con lo que el ser pueda encontrarse por casualidad. El ser es esencialmente en tanto que aparece [*Sein west als Erscheinen*]” (GA 40, p. 108). No hay ser sin aparecer o por detrás del aparecer. La *apparitio entis* no difiere en nada del *ens apparitionis*. En este sentido, la ontología que se desprende de la metanfetafísica general es eminentemente fenomenológica. Pero sucede que se trata de una fenomenología fantasmática y no icónica, como es el caso en el platonismo. Por eso el aparecer, es decir el ser mismo, no encuentra su fundamento en las formas inmutables, sino en el propio vacío que “es” [ ] (siempre para el ser y no en sí, puesto que [ ] es inaccesible y por lo tanto no se puede asegurar que es o que no-es). El ser se muestra, lo cual equivale a “el ser es”, como un modo de tramitar el hueco “dejado” por [ ]. Más que de una *apparitio Dei*, la metanfetafísica habla de una *apparitio Vacui*, una suerte de *κενοφάνεια*: un aparecer *del* Vacío (*κενός*) y *en* el Vacío. Al igual que el psicótico que intenta compensar a través del delirio el hueco dejado en lo simbólico por la forclusión (*Verwerfung*) del *Nom-du-Père*, el ser intenta compensar a través del aparecer el hueco dejado en lo ontológico por [ ]. Dicho de otro modo: el aparecer del ser es un delirio, una proliferación de *φαντάσματα* sin ninguna garantía

inteligible ni fundamento supra-esencial. Sin embargo, no hay que inferir de esto, como ya aclaramos, que en un principio era el ser y luego, es decir en un momento ulterior, se produjo su aparecer. Nunca hubo un ser sin aparecer, puesto que, como bien insiste Heidegger, *Sein heißt Erscheinen*, ser equivale a aparecer o, también, *Sein west als Erscheinen*, el ser es en tanto que aparece. Sucede un poco como con el *πρόοδος* para los neoplatónicos: no se trata de un proceso cronológico, sino lógico-metafísico. Así como desde toda la eternidad hubo *πρόοδος* de lo Uno, asimismo desde toda la eternidad hubo identidad absoluta entre *φαίνεσθαι* y *εἶναι*. La cuestión decisiva, en todo caso, es que para la metafísica el aparecer del ser, el aparecer que *es* el ser, no es más que una alucinación compensatoria, una metáfora delirante. De lo cual se sigue que: si ser = aparecer y si aparecer = delirar, entonces ser = delirar. La metafísica identifica a este delirio fenoménico, que constituye lo más propio del mundo en su eclosión, con la esencia psicodélica de la ontología. Esta psicodelia ontológica no consiste más que en la sustitución de la *εἰκὼν* por el *φάντασμα*. Para sopesar lo que está en juego en este desplazamiento, que no es sólo terminológico sino eminentemente conceptual, será preciso examinar la lectura del platonismo que propone Gilles Deleuze en uno de sus mejores libros, sino el mejor: *Logique du sens*.

### De la *εἰκὼν* al *φάντασμα*

*Ametrallamiento de la superficie para trasmudar  
el apuñalamiento de los cuerpos, ob psicodelia*

Gilles Deleuze, *Logique du sens*

En el ensayo “Platon et le simulacre”, añadido como un apéndice a *Logique du sens*, Deleuze sostiene que la verdadera distinción del platonismo no radica en la dicotomía modelo-copia o idea-imagen, sino entre dos tipos de imágenes (*εἰδωλα*): las copias-íconos (*εἰκόνες*), dotadas de semejanza y fundadas en las formas o esencias; los simulacros-fantasmas (*φαντάσματα*), repeticiones infundadas de una desemejanza o disparidad (Deleuze, 1969, pp. 295-296). Ni copias ni arquetipos, los *φαντάσματα* son intensidades diferenciales que expresan un desequilibrio interno. Por eso Deleuze advierte de no confundir al *φάντασμα* con una *εἰκὼν*. El *φάντασμα* no es una imagen degradada, una copia de una copia, sino más bien una potencia de disimilitud, una disparidad positiva que pervierte todo el armazón del pensamiento representativo, tanto el modelo como la copia, tanto el original como la reproducción. Los *φαντάσματα* y las *εἰκόνες*, en suma, difieren por naturaleza:

Si decimos del simulacro que es una copia de una copia, ícono infinitamente degradado, una semejanza infinitamente disminuida, dejamos de lado lo esencial: la diferencia de naturaleza entre



simulacro y copia, el aspecto por el cual ellos forman las dos mitades de una división. La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza. (1969, p. 297)

Nos interesa esta lectura que Deleuze propone del platonismo en *Logique du sens* porque explica a la perfección la ontología fenomenológica tal como la concibe la metanfetafísica. Esta fenomenología fantasmática, y no icónica, se complementa además con otro movimiento que descubre Deleuze en los estoicos y que consiste en destituir a las ideas de su preeminencia fundacional y convertirlas en acontecimientos incorpóreos: “invertir el platonismo significa primero destituir a las esencias y sustituirlas por acontecimientos” (1969, p. 69), o también: “la Idea cae a la superficie como simple efecto incorporal” (1969, p. 157). Este doble desplazamiento, de las ideas a los acontecimientos y de los íconos a los simulacros, define la condición psicodélica de la ontología tal como la entiende la metanfetafísica. Por eso no es para nada casual que Michel Foucault, en una reseña de 1970 sobre *Différence et répétition* y *Logique du sens*, haya explicado en qué consiste la ontología fantasmática, al menos tal como la concibe la metanfetafísica, a partir de una comparación con el L.S.D.<sup>10</sup> Foucault habla de una “masa unívoca y a-categorica” que el ácido lisérgico “presenta no sólo como abigarrada, móvil, asimétrica, descentrada, espiraloide, resonante, sino que la hace hormiguar a cada instante con acontecimientos-fantasmas” (1994, p. 94). En efecto, la destitución de las ideas en su sentido platónico equivale a la destitución de las categorías en su sentido kantiano. Pero lo que en un caso, el kantiano, es asunto de la razón humana, en el otro, el platónico, es asunto de la razón del mundo. Para la metanfetafísica, que en esta cuestión se inspira más en el platonismo y el aristotelismo que en el kantismo, no es el pensamiento humano el que se vuelve a-categorico, sino el ser en cuanto tal. La “masa unívoca y a-categorica” no es el caos en el que puede hundirse el pensamiento del *homo sapiens*, como sugiere Foucault en este ensayo excepcional, sino el caos en el que, conforme al sentido ontológico de las categorías aristotélicas o de las ideas platónicas, puede hundirse el ser en cuanto tal, el *ens quatenus ens*. Es como si el ser sufriera los efectos del L.S.D., y esos efectos fueran su manifestación misma, su aparecer delirante: el trazado de X. Mejor aún: el ser no sufre los efectos del L.S.D.; el ser no es más que esos efectos lisérgicos.

### ¿Por qué “metanfetafísica”?

---

<sup>10</sup> Tampoco es casual que Jan Clefferson Costa de Freitas, en un interesante artículo dedicado a la metafísica platónica, haya mostrado que la “substancia psicodélica [fue] un instrumento imprescindible para la elaboración de la reflexión que lleva al ser en el pensamiento metafísico” (2018, p. 9), de la misma manera que los enteógenos fueron herramientas indispensables en el arte y su relación con el chamanismo (2023, p. eK23011).

La metanfetafísica es a la metafísica lo que la metanfetamina a la anfetamina. No deja de ser interesante que la palabra “anfetamina”, a partir de la cual se ha construido “metanfetamina”, contiene el término *fenilo* (del francés *phenyle*, que a su vez proviene del griego φαίνω, brillar, de la misma familia que φάος, luz, y que φαινόμενον, fenómeno, pero también que φαντασία, imaginación). La composición de “metanfetafísica”, entonces, haría jugar los términos μετά + φαίνω + φύσις y significaría, no sólo lo que está más allá de la φύσις, sino que también consideraría a la misma φύσις como darse o aparecer del ser. De tal forma que el término “metanfetafísica” implicaría tanto lo que aparece, y que coincide con la psicodelia inherente a la ontología o X, el trazado fantasmático-lisérgico, cuanto lo que se encuentra más allá de lo que aparece, y que coincide con [ ]. Si la metafísica se declina, según la etimología habitual, τὰ μετὰ τὰ φυσικά, la metanfetafísica se declina τὰ μετὰ τὰ φαινόμενα φυσικά. Como bien ha mostrado Heidegger (GA 40, pp. 108-109), en la filosofía de la Grecia antigua φαίνεσθαι y φύσις son sinónimos, lo mismo que φύσις y εἶναι. Sin embargo, lo propio de la metanfetafísica es que, al establecer la equivalencia entre φύσις, εἶναι y φαίνεσθαι, y al plantear un más allá (μετὰ) de la φύσις, plantea correlativamente un más allá de εἶναι y φαίνεσθαι. El μετά, en nuestro caso, es una partícula que alude a lo que carece de lugar en el horizonte del ser y del lenguaje: el (a)significante [ ]. En lo que concierne a la morfología del término metanfetafísica, μετά no es tanto una *pre*-posición, sino algo así como una *extra*-posición: una indicación lingüística de lo que ahueca al lenguaje y lo enloquece. La metanfetafísica comienza en el preciso momento en el que Heidegger termina de tachar el ser. En este sentido, no es ni una filosofía de la trascendencia ni una filosofía de la inmanencia, sino lo que llamaremos una filosofía de la *eXmanencia*. Lo que distingue a estas tres modalidades filosóficas (trascendencia, inmanencia y eXmanencia) es la relación con el Límite fijado por Parménides al inicio de la metafísica. En este sentido, no es sólo, como decía Étienne Gilson en un gran libro, el modo en el que se piensa a este *au-delà de l'essence* lo que “decide lo que serán nuestra metafísica del ser y de las causas, nuestra filosofía de la naturaleza y nuestra moral, en una palabra nuestra filosofía” (1962, p. 327), sino el modo en el que se piensa la relación o no-relación entre ese *au-delà* y el ser. Si la inmanencia se caracteriza por suprimir el Límite y por ende todo más allá, y si la trascendencia se caracteriza por afirmar el Límite y por convertir al más allá en fundamento, la eXmanencia se caracteriza por afirmar el Límite, punto de contacto con la trascendencia, pero a la vez por negar todo acceso al más allá y correlativamente toda identificación de ese más allá con alguna forma de fundamento (teológico, causal o del tipo que sea), punto de contacto con la inmanencia. El prefijo eX de eXmanencia indica así la exterioridad (ἔξ, ἐκτός, ἔχθός, etc.) absoluta que “es” [ ] y a la vez enfatiza con la mayúscula el tachado delirante de X, el grafo fantasmático y psicodélico que lo cubre o vela, aunque siempre de forma infructuosa. La inaccesibilidad de [ ] desencadena el delirio psicodélico del ser en

su aparecer y del aparecer en su ser. El ser y el aparecer, en su identidad absoluta, forman las dos líneas de X.

Por último, el término “metanfetafísica” no ignora su proximidad con el término “metanfetamina”; al contrario, la reivindica para justificar su lectura de la historia de la metafísica. Según esta lectura, la metafísica occidental nace con una sobredosis. Como hemos visto, esta sobredosis se dice, en el léxico platónico, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. La metanfetafísica, que además de una disciplina especulativa es un modo de leer la tradición filosófica, encuentra una corroboración de esta sobredosis en la respuesta de Glaucón al ἐπέκεινα τῆς οὐσίας enunciado por Sócrates para explicar la eminencia del Bien: “¡qué hipérbole demoníaca [δαίμονιας ὑπερβολῆς]!” (509c1-2). El adverbio ἐπέκεινα, que significa “más allá”, y la preposición ὑπέρ, que significa “por encima” o “más arriba” y que es uno de los componentes de ὑπερβολή –lit. arrojar (βάλλω) hacia arriba (ὑπέρ)–, constituyen las marcas textuales de la sobredosis que da inicio a la metafísica. No es intrascendente, en este sentido, que la preposición ὑπέρ haya sido traducida al latín por *super* o *supra*. De allí que *sobre-dosis* –o *supra-dosis*– sea un término adecuado para describir la maniobra implementada por Platón en *República* 509b. Sin embargo, como hemos también indicado, la transgresión platónica es sólo relativa, siempre cautelosa, calculada; Platón no lleva la sobredosis hasta el extremo; enloquece un poco al ser, pero sólo un poco, ya que rápidamente convierte al más allá en fundamento. De tal manera que, si bien es cierto que Platón sobredosifica al ser, también es cierto que lo rehabilita de inmediato, lo devuelve a la consistencia, impide el colapso definitivo. Por el contrario, la metanfetafísica se propone extremar la sobredosis, no retroceder ante la pérdida de conciencia (o de consistencia) del ser, conducirlo a la descompensación lisérgica. Con el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, Platón abrió una vía al más allá, como se abre una vena al ser pinchada, pero, al convertir a ese más allá en fundamento, cerró la vía antes de que el ser convulsionara. De allí el doble movimiento de la metafísica: atracción por la sobredosis, pero horror al coma y al deceso. La metanfetafísica, en cambio, empuja el “émbolo” –lit. arrojar (βάλλω) hacia adentro (ἐν)– allí donde la metafísica se detiene, extrema la dosis, busca el colapso del ser, le inyecta a [ ] y crea la escena para X: la mostración fantasmática y el delirio psicodélico a los que se reduce el ser una vez que ha atravesado la sobredosis y ha conquistado su trasfiguración lisérgica.

## Conclusión

La metafísica occidental se inicia con la filosofía platónica, pero no porque el ser comience a pensarse en términos de ἰδέα, como conjetura Heidegger, sino porque Platón transgrede la Ley fijada por Parménides según la cual “no hay ni habrá nada ajeno fuera de lo que es [οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἐστὶν ἢ ἔσται ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἐόντος]”. La metafísica nace en el preciso momento en el cual Platón reemplaza el

pronombre οὐδέν por el pronombre τι y muestra que, a diferencia de lo que había establecido el padre Parménides, “hay y habrá algo ajeno fuera de lo que es [ $\langle \eta \rangle$  ἐστὶν ἢ ἔσται τι ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἔοντος]”, y ese algo ajeno y exterior (τι ἄλλο πᾶρεξ) se declina de tres maneras: como más allá del ser en *República*; como no-ser que es en el *Sofista*; como tercer género en el *Timeo*. Sin embargo, el gesto característico de la metafísica occidental consiste, por un lado, en postular un más allá del ser y, por otro lado, en identificar a ese más allá con el fundamento del ser. Es lo que hace Platón cuando identifica al ἐπέκεινα τῆς οὐσίας con el Bien y a éste con la causa y el principio de todo cuanto existe. La metanfetafísica, por el contrario, retiene la necesidad de postular un más allá del ser pero, en vez de identificar a ese más allá con alguna forma de fundamento, rompe toda relación entre ese más allá y el ser a fin de garantizar su exterioridad absoluta. Si la metafísica se define por una sobredosis *relativa*, la metanfetafísica se define por una sobredosis *absoluta*. La consecuencia de concebir a ese más allá como una instancia absoluta, es decir sin coordinación ni relación con el ser, es, como bien demostró Damascio en el *Péri Archôn*, la desfundamentación radical del ser mismo o, lo que es igual, la imposibilidad de pensarlo en términos de totalidad. La metanfetafísica se vale del (a)significante [     ], el Hueco abrasivo, para indicar, con una ἔνδειξις alucinógena, esta exterioridad absoluta que, en sentido estricto y dada la lógica bipolar del lenguaje, no puede recibir ningún nombre: ni Afuera, que es relativo a Adentro, ni Otro, que es relativo a Mismo, etc.

Una de las consecuencias ontológicas de la postulación de [     ] es la inevitable fantasmaticación del mundo, es decir el hecho de que [     ] sea siempre [ X ]. Si en el platonismo el cosmos era pensado en términos de εἰκῶν porque las imágenes encontraban su garantía en las formas y éstas a su vez en el Bien, en la metanfetafísica el cosmos es pensado en términos de φάντασμα porque las apariencias reflejan a otras apariencias en un juego sin garantías ni arquetipos. La *apparitio entis*, que para la metanfetafísica coincide sin resto con el *ens apparitionis*, no es más que el delirio fenoménico desencadenado por la ausencia de relación con [     ]. La *apparitio entis* y el *ens apparitionis*, en su identidad absoluta, componen las dos líneas de X. La naturaleza psicodélica de la ontología fenomenológica, que constituye una de las sub-secciones de la metanfetafísica general, se deriva directamente del proceso de desfundamentación radical que convierte al ser en una manifestación alocada de apariencias (φαντάσματα) sin consistencia ni cohesión alguna. La doble operación deleuziana que consiste en convertir a las esencias en acontecimientos y a los íconos en simulacros constituye el rasgo distintivo de la ontología fenomenológica que, en vistas de su contingencia radical, se reduce a una fantasmología y no, como en la metafísica platónica, a una iconología. El ser bajo los efectos del L.S.D.: tal es la ontología fenomenológica considerada desde un punto de vista metanfetafísico. No el ser que sufre los efectos del L.S.D., sino el ser como esos efectos y nada más. No el ser que tacha a [     ], sino el ser como X, como el puro

acontecimiento de la tachadura. No hay ser previo a la alucinación lisérgica; al contrario, el ser *es* la alucinación lisérgica y nada más, la aparición delirante y nada más, X y nada más. Puro chorreo de iluminaciones, ¡oh psicodelia!

### Bibliografía

ABADI, Florencia. *El nacimiento del deseo*. Santiago de Chile: Pólvora Editorial, 2023.

AUBENQUE, Pierre. *Fault-il déconstruire la métaphysique?* Paris: P.U.F., 2009.

BARBOSA DIAS, José Ricardo. O ser no “sofista” de Platão. *Kalagatos*, [S. l.], v. 7, n. 14, p. 57–75, 2021. DOI: 10.23845/kalagatos.v7i14.5979.

BRÉHIER, Émile. L'idée de Néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec. *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 26, n. 4, pp. 443-475, 1919.

BURKERT, Walter. *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg: Verlag Hans Carl, 1962.

CORRIGAN, Kevin. *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance. Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*. Leuven: Peters, 1995.

COSTA DE FREITAS, Jan Clefferson. Entheogenic Creativity: Shamanism and Entheogens in the Visionary Art of Alex Grey. *Kalagatos*, [S. l.], v. 20, n. 1, p. eK23011, 2023. Disponible en: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/10132>

COSTA DE FREITAS, Jan Clefferson. Platonismo e psicodelia: às origens psicodélicas da metafísica platônica. *Revista Anthesis*, vol. 6, n. 11, pp. 1-17, 2018. Disponible en: <https://periodicos.ufac.br/revista/index.php/anthesis/article/view/156>

DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

DES PLACES, Édouard (Ed.). *Oracles caldaïques*. Text établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

DILLON, John. Damascius on the Ineffable. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 78, n. 2, pp. 120-129, 1996.

DODDS, Eric R. (Ed.). *Proclus: The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E. R. Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1971.

EGGERS LAN, Conrado y JULIÁ, Victoria E. *Los filósofos presocráticos*. Introducciones, traducciones y notas por C. Eggers Lan y V. E. Juliá. Madrid: Gredos, 1981.

- FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. In: *Dits et écrits II: 1970-1975*. Paris: Gallimard, pp. 75-99, 1994.
- GERSH, Stephen. *Being Different. More Neoplatonism after Derrida*. Leiden – Boston: Brill, 2014.
- GILSON, Étienne. *L'être et l'essence*. Paris: Vrin, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. In: *Gesamtausgabe* 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. In: *Gesamtausgabe* 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 1990.
- MARION, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Traducción de Daniel Barreto González, Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo. Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010.
- METRY-TRESSON, Carole. *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*. Leiden – Boston: Brill, 2012.
- MOREIRA, Nathalia Claro. O Esquecimento da diferença ontológica no primeiro início grego: Heidegger e a crítica destrutiva à Ontoteologia. *Kalagatos*, [S. l.], v. 21, n. 1, p. eK24012, 2024.
- PLATÓN. *Sofista*. In: *Diálogos V*. Traducción de Fernando García Romero. Madrid: Gredos, 1988. Texto griego: BURNET, John. *Platonis opera IV*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1905.
- PRÓSPERI, Germán Osvaldo. Caminar en el vacío. La implosión (involuntaria) de la metafísica neoplatónica en el *Péri Archôn* de Damascio. *Filosofía Unisinos*, vol. 25, n. 1, p. e25103, 2024. DOI: 10.4013/fsu.2024.251.03.
- PRÓSPERI, Germán Osvaldo. *Metanfetafísica. Ensayo de sobredosis ontológica*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2023.
- RAPPE, Sara. Scepticism in the Sixth Century? Damascius' *Doubts and Solutions Concerning First Principles*. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 36, n. 3, pp. 337-363, 1998.
- SCHÜRMAN, Reiner. Neoplatonic Henology as an Overcoming of Metaphysics. *Research in Phenomenology*, vol. 13, pp. 25-41, 1982.
- VAN RIEL, Gerd. Les hénades de Proclus sont-elles composées de limite et d'illimité? *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 85, pp. 417-432, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Religions, histoires, raisons*. In: *Œuvres. Religions, Rationalités, Politique*. Tome II. Paris: Éditions du Seuil, 2007.
- WESTERINK, Leendert Gerrit (Ed.). *Damascius. Traité des premiers principes. Tome I. De l'ineffable et de l'un*. Traducción de Joseph Combès. Paris: Les Belles Lettres, 1986.



PRÓSPERI, Germán Osvaldo . ¿Qué es metanfetafísica? Prolegómenos a una ontología psicodélica. *Kalagatos*, Fortaleza, vol. 21, n. 2, 2024, eK24039, p. 01-23.

Recebido: 05/2024

Aprovado 06/2024

: