

XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019.

La dialéctica de lo impropio: Experiencia e inconsciente en Plotino y Agamben.

Baquero, Tomas.

Cita:

Baquero, Tomas (2019). *La dialéctica de lo impropio: Experiencia e inconsciente en Plotino y Agamben*. XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-111/157>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ecod/vuC>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA DIALÉCTICA DE LO IMPROPIO: EXPERIENCIA E INCONSCIENTE EN PLOTINO Y AGAMBEN

Baquero, Tomas

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Argentina - Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Argentina

RESUMEN

El presente trabajo busca proponer un posible recorte problemático sobre la vasta obra de Plotino en relación a los modos de entender los elementos no conscientes que forman parte de la vida y su vínculo con el problema de la experiencia. Este recorte se realiza en función de los modos en que encontramos el problema del lenguaje y lo no consciente en el pensamiento de Agamben. De algún modo, se intentará abordar a Plotino en tanto fuente de Agamben: se delimitarán algunos nudos conceptuales fundamentales para el abordaje del pensamiento biopolítico de este autor, siguiendo los interrogantes que él mismo presenta en su modo de entender la experiencia y la llamada dialéctica entre las partes individuadas y no individuadas que componen una vida. El trabajo, centrado en el análisis de las fuentes organizadas por Porfirio (discípulo de Plotino), será acompañado particularmente por los diversos estudios, comentarios y traducción de Pierre Hadot, pensador de particular influencia en autores partícipes de la estela del pensamiento biopolítico.

Palabras clave

Agamben - Plotino - Inconsciente - Espíritu

ABSTRACT

THE DIALECTIC OF IMPROPIETY: EXPERIENCE AND UNCONSCIOUS IN PLOTINO AND AGAMBEN

The present work seeks to propose a possible problematic cut on the vast work of Plotinus in relation to the ways of understanding the non-conscious elements that are part of life and its link with the problem of experience. This cut is made according to the ways in which we find the problem of language and the non-conscious in Agamben's thinking. Somehow, we will try to approach Plotino as the source of Agamben: some fundamental conceptual knots will be delimited to approach this author's biopolitical thought, following the questions that he himself presents in his way of understanding experience and the so-called dialectic between the individuated and non-individuated parts that make up a life. The work, centered on the analysis of the sources organized by Porfirio (disciple of Plotinus), will be accompanied particularly by the various studies, commentaries and translation of Pierre Hadot, thinker of particular influence on authors participating in the wake of biopolitical thought.

Key words

Agamben - Plotino - Spirit - Unconscious

El problema de la experiencia

Este trabajo, que busca poner en diálogo el pensamiento de Plotino y el de Agamben a partir del problema de lo inconsciente, presenta una dificultad terminológica que es preciso señalar. Tal como suele recordar Pierre Hadot, existe una dificultad propia de nuestro ser modernos para vincularnos profundamente con nociones que en el pensamiento antiguo son harto frecuentes, tales como "alma", "cosmos", "orden", "virtud". En este sentido, Giorgio Agamben es un autor sumamente complejo en su erudición: anfibio, funde su pensamiento contemporáneo en torno al poder con ideas propias de la teología y el pensamiento filosófico antiguo y tardoantiguo. Este escrito se propone, entonces, aproximar ciertas nociones de la escuela neoplatónica a partir de elementos presentes en el pensamiento de Agamben, para presentar cierto modo de entender el problema de la experiencia que permitirá quizás aportar herramientas para pensar lo inconsciente. Pedimos, como pide la escritura de Agamben, bajar un poco la guardia ante ideas que en principio pueden parecer lejanas y ajenas, para dejar entrar así las problemáticas que traen con ellas. Dicho esto, partiremos desde Agamben para luego continuar hacia Plotino, ubicando el modo en el que el problema de la *experiencia* tiene un núcleo que pertenece al misticismo propio de las escuelas filosóficas de principios de nuestra era.

Infancia e historia de Giorgio Agamben inicia con una sentencia alarmante: "En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable" (1978:7). La vida moderna, para este autor, fue privada tanto de su capacidad para tener como para transmitir experiencias, lo que atañe no solamente a la crueldad extrema de las grandes guerras –para las que este pensamiento anida, según reconoce Agamben, ya en Benjamin (1936) o en Primo Levi– sino incluso en la banalidad cotidiana de la ciudad. En la saturación de cada día, la ininterrupción cotidiana nos mantiene en un estado de comodidad casi imposible de abandonar, pero al mismo tiempo de insoportabilidad en relación a la construcción de experiencia. Este diagnóstico no se encuentra solo en esta primera etapa del pensamiento de Agamben, sino que es trans-

versal a su obra y podemos ubicarla en dos sitios más que serán fundamentales a nuestros intereses: *Profanaciones* (2005) y *¿Qué es la filosofía?* (2016).

En primer lugar, debemos situar el vínculo con el lenguaje que mantiene este modo de comprender la experiencia. Siguiendo a Benjamin, Agamben dirá que la imposibilidad de hacer experiencia, en su relación con el lenguaje, es la imposibilidad de tener una experiencia musaica del mismo (2015). Sin extenderse demasiado en sus características, en *¿Qué es la filosofía?* Agamben conecta su tesis inicial de la imposibilidad de hacer experiencias con la Musa, es decir, con una experiencia del lenguaje que es, al menos, impropia, en tanto hablamos palabras que no son dominadas por la conciencia o la técnica y que, al mismo tiempo. La inspiración de la Musa, la musicalidad del lenguaje, es un modo de hablar que podríamos denominar *impropio*, al menos en dos sentidos: uno más bien moderno, que podríamos llamar freudianamente “descriptivo” que refiere a la experimentación por parte del yo de algo que proviene de sectores no conscientes; otro, más bien místico, muy propio del pensamiento neoplatónico que nos interesa, que tiene que ver con la posesión, por el ser capturado por aquello que se dice, endiosado, iluminado.

Vemos que hay entonces que el problema de la experiencia, desde esta perspectiva, tiene en su centro el problema del inconsciente. Según Agamben mismo dirá, la idea de inconsciente da por tierra con un modo muy particular de pensar la experiencia ligada al sujeto de la ciencia: para él lo inconsciente es ante todo algo que subvierte la “teoría de la experiencia” (Agamben, 1978, p.53). Estos dos diagnósticos, de 1978 y 2016, poseen un encuentro en el pensamiento de Agamben hacia el 2005 en su libro *Profanaciones*. Allí, no solamente se encuentra desarrollado el problema de la posesión de la Musa en relación a un problema muy particular que es, en cierto sentido, el problema de los elementos inconscientes: ¿cómo lidia una vida individual, personal, yoica, con aquellos elementos pre-individuales, impersonales, impropios que la habitan? Esto, refiriéndonos a la posibilidad de poseerse poéticamente por la Musa, pero también al contenido de nuestros sueños, a la circulación de nuestra sangre y nuestros procesos digestivos, ¿a quién pertenece eso de lo cual no se puede negar que nos pertenezca, pero al mismo tiempo se presenta como lo más impropio?

De este modo llegamos al problema que nos interesa presentar, y bajo el cual abordar a Plotino: pensar una dialéctica de lo impropio, un vínculo con esos elementos inconscientes, es un problema que encuentra serios aprietos dentro de las concepciones modernas de la subjetividad y que, por ello, dirá Agamben, se ve tan afectada nuestra capacidad de hacer experiencia. Avanzaremos entonces con esta guía, hacia lo propio y lo impropio en Plotino.

La ubicuidad de lo propio

Como decíamos, es sabido que hay experiencias que no nos pertenecen: esto, como problema ineludible de toda teoría de la experiencia, posee derivas sumamente importantes en los primeros siglos de nuestra era, dentro de aquellos que hoy llamamos neoplatonismo.

Si preguntásemos a Plotino quiénes somos tendríamos en principio dos respuestas posibles: “el nosotros tiene, pues, dos sentidos: el que incluye la bestia y el que trasciende ya la bestia” (I, 1, 10, 5-6)^[1]. Se encuentra así en Plotino un doble modo de abordar el problema del “nosotrxs mismos”: por un lado nuestra existencia viviente concreta, que resulta de la unión del cuerpo con una luz emitida por el alma que produce esta entidad distinta que es el animal. Por otro lado, “nosotrxs mismos” se predica también, y de modo más verdadero, en aquello que preside desde arriba el alma, aquella parte superior que coincide con el Intelecto, presencia divina en el cuerpo terrestre. Estos dos niveles corresponden a dos niveles de realidad muy distintos, propios de una distinción platónica: por un lado encontramos aquellas instancias eternas, incorruptibles, que ordenan el cosmos, de la cual participa el alma superior y por otro lado aquella parte del universo sujeta al cambio, al tiempo, no una sino múltiple, donde se encuentra este animal que vivimos.

Sin entrar demasiado en estos asuntos, lo que nos interesa ubicar para el propósito de este escrito es que la vida interior en el neoplatonismo se encuentra desgarrada por esta estructuración de lo real: estos dos ámbitos son al mismo tiempo niveles de la vida interior, “niveles del yo” (Hadot, 1963, p.35). Yo puede perderse en la dispersión de este mundo, sin comprender qué es lo verdaderamente propio, o bien yo puede esforzarse por coincidir con este alma superior, llevando hacia un movimiento de conversión hacia aquello más originario, hacia su propia participación en lo eterno.

Como vemos, siguiendo a Plotino, no es algo simple delimitar lo propio. La antropología neoplatónica nos vuelve imposible la tarea de decir “hasta aquí soy yo” (VI, 5, 12, 18), y no por razones psicológicas (que las tiene) sino bajo supuestos ontológicos. Todo proviene de lo Uno y, mirando a él, es que cada cosa logra su buena contemplación, su actividad propia. Lo Uno así, está presente en todas las cosas, en su simplicidad absoluta: inefable, lo Uno de los neoplatónicos no puede expresarse con palabras, es una experiencia que es a veces referida al tacto, o que ha sido recuperada por Bergson (1903) a través de la idea de la “intuición”. Esa simplicidad, “escapa a las trampas de la reflexión” (Hadot, 1963, p.62). ¿Qué es entonces esta contemplación? Es ante todo transformación de uno mismo que implica esta transición de un yo inferior al verdadero yo. Una experiencia donde ya no hay consciencia de yo individual, sino únicamente presencia total de lo Uno.

Esta clave plotiniana hecha luz sobre aquel problema entre lo propio y lo impropio que Agamben piensa como centro del problema de la experiencia, cuando dice: “el Yo, en una suerte de

especial, alegre esoterismo, asiste sonriendo a su propia ruina” (2005:11). Plagado de estos elementos neoplatónicos, Agamben refiere a estas experiencias como “esotéricas” y como una suerte de ruina alegre del yo. Aquella ruina alegre no puede comprenderse más que a través de esta ubicuidad de lo propio que integra esta mística neoplatónica: ruina del yo de aquí abajo, entrega esotérica al yo superior, alegría de la contemplación y, luego, retorno. Esta dialéctica con lo impropio esconde, entonces, cierta raíz ontológica profunda en la que quizás pensaba Freud al referirse al sentimiento oceánico: no la mera intervención de elementos inconscientes en la continuidad de la vida consciente, sino la coexistencia radical de una vida que no es nunca ni consciente ni inconsciente, sino que oscila y muta, que duerme o que hace experiencia.

Los elementos inconscientes

Nos interesará entonces nombrar como *elementos inconscientes* a aquello que se ubica en medio de la “experiencia inefable que invade al individuo y trastorna toda la conciencia del yo, por un sentimiento de presencia inexpresable” (Hadot, 1995, p.180). Inefable puesto que lo Uno no estará para Plotino solamente más allá de la comprensión racional, sino más allá de toda palabra: de lo Uno nada puede decirse más que por vía negativa o por metáforas. Es decir, algo de lo cual solamente puede hablarse con un “lenguaje incorrecto” (Santa Cruz y Crespo, 2007, p.32). Experiencia de unitiva donde ya no hay discurso posible, puesto que se trata de un inefable, del cual se participa en una suerte de tacto trascendente.

El conocimiento de sí, el conocimiento más íntimo de lo que nos constituye, de lo que somos, se adquiere desde algo que para el yo individual que habitamos todos los días se percibe como un afuera. Cuando nos conocemos verdaderamente ya no somos nosotros mismos, pero ¿en qué sentido? Si un diálogo con Plotino es posible para pensar aquello que nombramos como *elementos inconscientes* quizás se encuentre en el mismo giro freudiano sobre esa pertenencia impropia, esa propiedad íntima y extranjera a la vez que es el inconsciente, por ejemplo, vista en la responsabilidad por el contenido de los sueños. La cual, señala Hadot (1995, p.218), existe en esa época en los estoicos, que miden sus progresos morales por el contenido de sus sueños tal como había señalado ya Platón. No es sin un cambio, una mutación en el yo que esos elementos extraños pueden ser incorporados como constitutivos: ver al espíritu como nuestro propio yo (*Enéadas*, V, 8, 10, 40).

No hay que ir demasiado lejos para reencontrar las imágenes del sentimiento oceánico freudiano, la individuación como la introducción de una negación (yo/no-yo) y el retorno al Intelecto plotiniano (y luego a lo Uno) como una ola que, al crecer, cancela esta negación y nos da una nueva visión (*Enéadas*, VI, 7, 36, 19). Las cuales, más allá de la fortuita coincidencia metafórica, sí están destinadas a recordar una continuidad fundamental de la que se parte, solidaria a elementos no conscientes, que

quedaran exiliados de la conciencia en la vida yoica cotidiana. Experiencias propias, pero que no nos pertenecen del todo, del mismo modo quizás, que con los sueños. No accedemos a ellos más que a través de una escritura que es en algún sentido siempre re-escritura: modos yoicos y conscientes de narrar, pensar y construir sentido de aquello que ha caído ya bajo la represión. La inefable experiencia unitiva plotiniana es sin dudas el centro de su pensamiento, pero también lo es una preocupación por la escritura en torno, debajo o recordando esas experiencias: el discurso filosófico, la escritura, el comentario de textos, son también parte del trabajo espiritual necesario para sí y para los otros, como elemento de una ascesis pero también en su rol como profesor y tutor.

Lo que no es consciente en Plotino, no es tanto algo a domeñar con la razón deseando volverlo consciente, ni tampoco algo a lo que arrojarse sin medida, fundiendo por completo la vida de aquí abajo. Se trata siempre de una co-existencia, de una dialéctica entre lo individuado y lo no individuado. ¿Quién pensaría que sería mejor que el poeta haga “consciente” su trabajo? o mejor, ¿quién querría que el bombeo de sangre en su cuerpo dependiera de un acto consciente? Se trata de experiencias que, al decir de Hadot (1963, p.47) “revela niveles discontinuos en nuestra vida espiritual”, los cuales no se anulan mutuamente, sino que, en su interacción, constituyen nuestra vida espiritual.

Plotino hoy

Nos dice Hadot (1963, p.190) que quienes habitamos la modernidad desconfiamos de este llamado místico plotiniano. Lo espiritual en sentido puro es rechazado como motor de potencia por casi todas las perspectivas críticas del siglo pasado, ya sean marxistas, positivistas o de cualquier índole. Sin embargo, Hadot incluye en un cierto gradiente de *mistificación* de lo real por parte del marxismo y el psicoanálisis: la noticia de que, a pesar de los empeños que se pongan en desvincularse de las *condiciones humanas*, quienes ignoran estos conflictos interiores y sociales de las que no tenemos consciencia inmediata, se convierten en juguetes de estas fuerzas ignotas (Freud, 1923).

Esto, porque como señala Hadot (1995, p.181), Plotino no pretende montar un sistema para mostrar que el alma sea de tal o cual manera, como entenderíamos desde cierta concepción moderna de la filosofía, sino simplemente producir un discurso filosófico que esté a la altura de los desafíos existenciales. No es necesario, en este sentido, “demostrar” que cierta alma noética está presente, sino aprender a vivir acorde a ella, a través de la palabra. Los comentarios, la escritura, la dialéctica o incluso la meditación aparecen como trabajos sobre sí en esta dirección. La ascesis no parte de la consciencia para echar luz, es una transformación espiritual que si tiene la forma de la consciencia lo es porque es un volverse hacia lo que ya se era, pero sin saberlo (Hadot, 1995).

Según intuye Hadot, la *huida del mundo* (*Enéadas*, I, 2, 1, 1) en Plotino no se trata tanto (o únicamente) de la fuga y el odio al

cuerpo, sino de un modo particular de comprender los vínculos con lo ordinario en donde el “irse” es más bien secundario respecto de la presencia que “llega”: sin llegar de ningún lado el Espíritu aparece, sabiéndose entonces siempre ya-ahí, tanto dentro como fuera de la vida que habitamos. Quizás lo que vuelve tan compleja la propuesta política de Agamben en torno a la noción de *forma-de-vida* (quien es no solamente un gran lector de Plotino, sino también de Arendt) es esta inaudibilidad moderna respecto a lo espiritual, entendido más allá de la separación humano-naturaleza y más allá de su oposición idealista al cuerpo: el espíritu ya-ahí en la materia.

La vida moderna, para Hadot, a pesar de estar más dividida “puede escuchar la llamada de Plotino” (1963, p.193). Al respecto, Agamben no está tan seguro, y es este un problema que lo inquieta infinitamente, la imposibilidad contemporánea de hacer experiencia. En cualquier caso, no es menos cierto que trabajos como los de Bergson en su noción de intuición, Agamben o incluso Deleuze y Foucault (el cuidado de sí, pero también la ontología deleuziana de la diferencia) invitan a una posible lectura acorde a esta sintonía espiritual en Plotino, pero que no sea realizada de modo ingenuo. Volverse Intelecto, como dice Hadot (y bien podría decir Deleuze), es un problema de perspectiva: un descentramiento de la mirada respecto a la dimensión individual-consciente, que no es en ningún caso una farsa o una ilusión, sino una pequeña porción de lo visible.

NOTA

[1] Seguimos en general la traducción de Jesús Igal, aunque revisada junto a la de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. En caso de tratarse de esta segunda, la misma será referida.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2016) *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017.
- Agamben, G. (2005) *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013.
- Agamben, G. (1978) “Infancia e historia: Ensayo sobre la destrucción de la experiencia” en *Infancia e historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.
- Benjamin, W. (1936) *El narrador*. Buenos Aires: Metales Pesados, 2016.
- Bergson, H. (1903) *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1956.
- Freud, S. (1903) “El yo y el ello” en *Obras completas Volumen XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hadot, P. (1995) *¿Qué es la filosofía antigua?* México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hadot, P. (1963) *Plotino o la simplicidad de la mirada*.
- Guiu, I. (2015) “Estudio introductorio” en *Plotino I*. Barcelona: Gredos.
- Plotino (2015) *Plotino I y II* (trad. Jesús Igal). Barcelona: Gredos.
- Santa Cruz, M.I. y Crespo, M. I. (2007) “Estudio preliminar: Plotino, de la filosofía a la mística” en Plotino, *Enéadas. Textos esenciales*. Buenos Aires: Colihue.