

El trabajo con lo inefable: teología negativa e imaginación política

Working with the Ineffable: Negative Theology and Political Imagination

Tomás Baquero Cano*

Fecha de Recepción: 27/09/2023

Fecha de Aceptación: 13/12/2023

Resumen: *El presente trabajo se propone reflexionar sobre los usos del lenguaje en la política contemporánea a partir de la lectura de dos autores pertenecientes a una estela que podría denominarse como teología negativa: Plotino y Escoto Eriúgena. Dada la tensión que puede hallarse en el pensamiento político entre dimensiones como la comunidad y lo común, lo mayoritario y lo minoritario, entre otras, partimos de la necesidad de pensar su articulación. A nuestro entender, los modos en que la política representativa puede o no alojar esto que escapa a toda representación ponen en juego un problema específico del lenguaje, vinculado a lo que llamamos un trabajo con lo inefable. ¿Cómo se aloja eso que no se explica por la representación cuando ésta es el único modo que tenemos para hacerlo?, ¿cómo hablar de aquello inefable sin someterlo? Esta problemática, pensamos, se encuentra profundamente trabajada en la tradición de la teología negativa. En vistas a este diálogo, este trabajo intenta presentar de modo esquemático la cuestión de lo inefable en Plotino y Eriúgena para, luego, intentar extraer de allí elementos que puedan alentar el habla política actual.*

Palabras clave: *Teología negativa – Lenguaje – Comunidad – Transversalidad*

Abstract: *This paper aims to reflect on the uses of language in contemporary politics from the reading of two authors belonging to a trail that could*

* Licenciadx en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA). Docente en Teoría y Técnica de Grupos (UBA) y Ética en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Correo electrónico: tomasbaquerocono@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6574-0566

be called negative theology: Plotinus and Scotus Eriugena. Given the tension that can be found in political thought between dimensions such as the community and the common, the majority and the minority, among others, we start from the need to think about their articulation. In our opinion, the ways in which representative politics may or may not accommodate that which escapes all representation bring into play a specific problem of language, linked to what we call a work with the ineffable: how to accommodate that which is not explained by representation when this is the only way we have to do so, how to speak of that which is ineffable without subjecting it? This problematic, we think, is deeply worked in the tradition of negative theology. In view of this dialogue, this paper attempts to present in a schematic way the question of the ineffable in Plotinus and Eriugena, and then to try to extract from its elements that can encourage the current political discourse.

Keywords: *Negative theology - Language - Community – Transversality*

*“En la noche simple, nuestra atención es
concedida por completo al mundo de los objetos
por la vía de las palabras, que persiste”
Georges Bataille, La experiencia interior*

El presente trabajo parte del interés por encontrar en las reflexiones antiguas y medievales en torno a lo inefable la ocasión de enriquecer la discusión política. Para ello, me centraré en el análisis de dos autores al menos representativos en la cuestión: Plotino y Escoto Eriúgena. Sin embargo, creo necesario en primer lugar dar las razones por las cuales consideramos que la lectura de estos pensadores antiguos podría tener hoy algo que decirnos sobre nuestros debates políticos. Quisiera, a modo de introducción, recorrer una serie de autorxs que no trabajaré en profundidad, pero que pueden servir para argumentar la lectura que haré y delimitar el interrogante que dirigiré a Plotino y Eriúgena.

Existen diversas tensiones conceptuales en los debates de filosofía política que hemos heredado de fines del siglo pasado que, a mi juicio, podrían pensarse con una

estructura al menos similar. Me refiero al tipo de relación existente entre conceptos como la comunidad y lo común, o entre lo mayoritario y lo minoritario. En esta estela, por ejemplo, Marcelo Percia escribe que, a tiempo que la comunidad supone la idea de representación, de identidad, de institución, *lo común* en cambio “consiste en estar en la vida que nadie posee”, “ofrece la posibilidad, a cada quien, de desconocerse”, “bulle en minorías que resisten injusticias”, “habita en lo impersonal, en lo diseminado, en lo no representado”, en suma, “disipa comunidades instituidas” (Percia, 2017, p. 290). De alguna forma, parecería tratarse de dos polaridades conceptuales en donde una de ellas (en este caso, lo común) se presenta como desvío, torsión o interrupción del otro polo (aquí, la comunidad). Sin embargo, a pesar del rechazo que pueda producir para el pensamiento de lo común todo lo que la idea de comunidad conlleva, esta relación no deja de conllevar una implicación mutua. Es decir –tanto conceptual como prácticamente– no podemos ni sería deseable probablemente prescindir del polo de la comunidad. No obstante, luego de los derroteros concentracionarios que la noción de comunidad ha conocido el siglo pasado, la necesidad de la réplica de lo común se hace permanente (Nancy, 2002). Lo común, así como lo minoritario, son expresiones que nombran algo más que una problemática conceptual: se trata de la existencia práctica de vidas que disienten de las representaciones mayoritarias de todo tipo, ya sean de la representación política, cisgénero, heteronormativas, raciales, y de todo tipo de normatividad. De allí que pensar la relación entre estas dos polaridades mutuamente implicadas supone no solamente un interés teórico por la filosofía política, sino también la exploración de cualquier herramienta práctica que busque sostener la vida de lo que respira fuera de las normas.

Un primer interrogante, entonces, tal vez sería si es posible atender simultáneamente a las dos exigencias para el pensamiento que conlleva cada uno de los polos. Por un lado, prescindir del pensamiento de lo común nos hace incapaces de denunciar numerosos estados de dominación y de crueldad que acechan las lógicas de la comunidad (Nancy, 2002). Pero, al mismo tiempo, es dudoso que sea posible prescindir de ella. A propósito de esto, Germán Prósperi (2018) ha escrito que no es

posible apelar a algo así como una comunidad de lo neutro. Es decir, para usar el lenguaje que se está utilizando, que no es posible estar en común sin comunidad. De algún modo, bordeando aquel problema de *Mil Mesetas* entre la macropolítica y la micropolítica, según el cual: “las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 221). De allí que, sin subsumir ninguno de estos dos polos al otro, conservando su especificidad, Prósperi propone pensar su articulación: de un lado, la dialéctica tradicional de la política representativa y, de otro, la interrupción de esta dialéctica por parte de lo común o lo minoritario. Postura que implica acabar con la idea de que esto es algo que existe únicamente en ciertos momentos, como el mayo francés, para darle un lugar cotidiano. Solamente el punto de vista de la representación puede pensar que lo no representado existe únicamente cuando agujerea determinado estado de normalidad, que únicamente entonces “toma forma” lo que antes era mera dispersión. Se trata, más bien, de un territorio paralelo. Se lee en Preciado: “los transfeministas no necesitamos un marido porque no somos mujeres. Tampoco necesitamos ideología porque no somos un pueblo. Ni comunismo ni liberalismo. Ni la cantinela católico-musulmano-judía. Nosotros hablamos otras lenguas” (Preciado, 2019, p. 40).

En este escrito, quisiera intentar ubicarme en un aspecto puntual de esta relación que, a mi entender, tiene mucho por explorar. El asunto sería el siguiente: si no se trata simplemente de respetar la autonomía de ambos polos sino de pensar los modos de su articulación, ¿puede la política representativa, la comunidad, darse los elementos conceptuales necesarios para incorporar como uno de sus elementos constitutivos el hecho de ser interrogada e interrumpida por lo minoritario que no busca representación? Está claro que esta irrupción sucede y que, en el mejor de los casos, la política representativa responde a lo acontecido (por ejemplo, otorgando derechos sociales). Sin embargo, quisiera preguntarme si puede incorporarse a la imaginación política esta dinámica como trabajo o exigencia constantes. Creo que, en este sentido, el problema se formula en estos términos que son la imaginación y la representación. Una característica de lo común es, precisamente, habitar lo no representado, es decir, aquello

que está generalmente más allá de nuestras capacidades para nombrar o imaginar. Algo que, en todo caso, es nombrado con posterioridad: el sujeto “no está en el centro, pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, deducido de los estados por los que pasa (...). Y cada vez el sujeto exclama: ‘¡Soy yo, luego soy yo!’” (Deleuze y Guattari, 1972, pp. 28-29). Lo cual especifica aun más la pregunta formulada: ¿puede la política representativa hablar una lengua conceptual que le permita sostener un diálogo con lo minoritario más allá de las palabras y de la representación? ¿Cómo incorporar el diálogo con aquello que irrumpe con el cuidado de no reducirlo a la representación, incluso si solamente puede pensar mediante la representación?

Es allí, a mi entender, que la cuestión se juega en el problema de lo *inefable*. ¿De qué relación es capaz el nombrar con aquello que está más allá de las palabras? Este interrogante, en términos generales, está a un paso de muchos interrogantes de la teología negativa: cómo enfrentar el problema conceptual de que necesitamos hablar de Dios cuando, al mismo tiempo, éste se encuentra más allá de nuestras palabras, nuestra imaginación, nuestro intelecto. Antes de llegar allí, quizás sea útil una mediación más, a través del pensamiento de Bataille. En *La experiencia interior*, ha criticado la idea de un *proyecto* histórico –en los términos que se están utilizando, quizás podría decirse proyecto de comunidad– por ser siempre “el aplazamiento de la existencia para más adelante” (Bataille, 1943, p. 68). Hay dimensiones de la vida, se diría, que para la representación siempre acaban siendo asuntos menores, postergables. En su lugar, a partir de lecturas de la teología negativa, busca pensar el no-saber como principio de la acción: “el proyecto es la prisión de la que quiero escaparme (el proyecto, la existencia discursiva)” (1943, p. 82). Eso que se nombra como “existencia discursiva” son las condiciones de partida de las que se intenta escapar, pero, como ocurrirá inmediatamente, es claro que esto no es posible acabadamente. Atender al problema de lo inefable no es abandonar el ámbito de la representación, de la existencia discursiva, sino introducir un modo específico de crítica: Bataille busca “salir del dominio del proyecto mediante un proyecto” (1943, p. 69). ¿Cuáles son las estrategias que una

existencia discursiva puede darse a sí misma para intentar convivir con eso que está más allá de sí? Estas estrategias serán, por supuesto, a su vez estrategias discursivas, pues “sólo la razón tiene la capacidad de deshacer su obra” (1943, p. 69). Esto, desde luego, no es algo que ocurra de una vez y por todas, de modo acabado: “la dificultad es que no se llega fácilmente ni por completo a callarse, que hace falta luchar contra uno mismo” (1943, p. 37).

Es en este sentido, entonces, que me interesa pensar el *trabajo con lo inefable* como una tarea de una imaginación política sobre sí misma, desde el momento en que busca atender a aquello que por definición no puede representarse ni comprender. No solo porque lo no representable alimenta su propia política, sino porque el “abuso” de la representación –por decirle de algún modo, siguiendo lecturas como las de Preciado– es las más de las veces una sentencia de muerte para las vidas que disienten de las normalidades mayoritarias, ya sea por acción (el odio, la violencia) o por omisión (el sostenimiento de un mundo en que no tienen ningún lugar). Por ello, en este escrito, quisiera dedicarme a analizar la cuestión de lo inefable en el pensamiento de Plotino y Escoto Eriúgena. Lo inefable como problema para la representación, para la imaginación, para el pensamiento en general, es un asunto que ha sido ardua y ampliamente trabajado en dicho período tardoantiguo y medieval. Y, a mi entender, precisando esta pregunta específica propia de la política representativa (¿cómo trabajar con el lenguaje aquello que está más allá de mis capacidades de representar, pero con lo cual sin embargo tengo relaciones de implicación mutua?) se produce una resonancia concreta con dicho período. Para cierta filosofía política actual, tomando referencias tempranas como Bataille, algo de esta problemática tiene unos 70 u 80 años de interés sistemático.¹ En el período abarcado por los autores antiguos de referencia –más breve

¹ Con posterioridad a Bataille, otras referencias pueden tomarse. Derrida, en *Salvo al nombre* (1993), aproxima directamente la teología negativa al problema del lenguaje político contemporáneo. Deleuze y Guattari la utilizan como referencia para pensar el lenguaje Kafka (1975, p.68). Barthes decía que se interesaba por una semiología “negativa y activa (...) o mejor aún, apofática” (1977, p.110). En su libro sobre Foucault, Blanchot (1986) ha dicho que observa ciertos aires de la teología negativa en esa extraña insistencia presente en *La arqueología del saber* que consiste en nombrar por la negativa su objeto de

que la teología negativa en su totalidad— hay contenidos ya seis siglos de recorridos sobre los atolladeros de lo inefable.

Para ello, entonces, la estructura de este escrito constará de tres partes. En las dos primeras, me dedicaré a los sistemas filosóficos de Plotino y Eriúgena. El objetivo será allí presentar algunas ideas centrales de su pensamiento buscando ubicar el punto en el que *lo inefable*, aquello más allá de las palabras, surge como problema conceptual. Y, a su vez, intentaré ubicar las herramientas principales con las que cada autor ha lidiado con dicho desafío. En un tercer apartado, mi intención será recuperar de los dos apartados anteriores algunos puntos clave que, a mi entender, harían posible un diálogo interesante con problemáticas actuales donde lo inefable cumple un rol estratégico. Por último, una breve conclusión acompaña el escrito.

Plotino, lo inefable, el proceso cósmico

*“Dondequiera que apliques tu potencia receptiva,
recibes desde allí al Omnipresente, del mismo
modo que si sonara una voz que llenase un
desierto y aun, con el desierto, los oídos de los
presentes, en cualquier parte del desierto en que
aplicaras tu oído, captarías toda la voz a la vez
que no toda”*

Plotino, *Enéadas*, III 8²

En primer lugar, entonces, está Plotino. A quien quisiera llegar a partir de un comentario de Pierre Hadot: en su vida, todo transcurre “como si la disponibilidad total en la que se estableció con respecto a Dios le permitiera, e incluso le exigiera, permanecer también en un estado de disponibilidad total con respecto a los otros” (1963, p. 54). No es lo mismo colocar un elemento inefable como límite del pensamiento sin más que, sabiendo de ese límite, encontrar en lo inefable el inicio de un trabajo específico del pensamiento. ¿Cómo trabajar el lenguaje para encontrar en la vida tal y como es, con

estudio, demorándose más tiempo en señalar por dónde no deberíamos avanzar que en su propuesta positiva.

² En caso de no aclararse, se trata de la traducción de Santa Cruz y Crespo. Cuando me refiero a un pasaje no traducido por ellas, utilizo la traducción de Igal, caso en el cual será aclarado.

las palabras tal y como las conocemos, las astucias que permitan conducirnos del modo más acorde posible a este elemento más allá de lo pensable? Nos dice Hadot: “para Plotino, el gran problema consiste en aprender a vivir la vida diaria” (1963, p. 147).

En primer lugar, quisiera situar el problema ontológico que da origen en Plotino a este tratamiento sobre el lenguaje. Exégeta y creador a la vez, Plotino piensa lo Uno partiendo del *más allá del ser* platónico: principio absolutamente simple, informe e indeterminado, fundamento de toda la realidad, que se encuentra –del mismo modo que del ser– también más allá del pensar (*Enéadas*, V 5, 6). Esto *más allá* del pensamiento es, al mismo tiempo, el elemento central de su ontología: su potencia “ejerce su acción sobre todas las cosas (...), nada puede dejar sin parte de sí misma” (*Enéadas*, VI 8, 6, 15-16, trad. Igal). Todas las cosas participan del Bien o lo Uno “en la medida en que ello les es posible” (*Enéadas*, VI 8, 6, 17-18, trad. Igal). La *huida*, el retorno allí, se presenta por razones ontológicas como la tarea de asemejarse a aquel, pero se trata precisamente de aquello que está más allá del pensamiento y de las palabras (*Enéadas*, I 2, 1, 1-5). Por un lado, entonces, el modo en que se esculpe la propia estatua tiene ya esta dificultad como punto de partida, y en este sentido es clara la importancia de atender a la vida diaria, de orientarla, de trabajarla. Sin embargo, el caso de Plotino me interesa por una razón más. Suponiendo que se conceden como efectivamente dadas sus cuatro uniones con lo Uno mencionadas por Porfirio (*Vida de Plotino*, 23, 15-17), ¿cómo seguir después de ello?, ¿cómo aprender a vivir la vida diaria? Si a lo Uno “no se lo puede decir ni escribir” (*Enéadas*, VI 9, 4, 11), ¿para qué hablamos?, ¿por qué no simplemente movemos el dedo como Crátilo? Y, al decidir hacerlo, ¿qué decisión tomar? ¿Cómo seleccionar y legitimar la elección de términos?

Siguiendo a Santa Cruz y Crespo, es posible observar que esta experiencia con lo que se encuentra *más allá* del pensamiento es, para la inteligencia, el reconocimiento de un límite: “el grado de conocimiento más elevado que es, simultáneamente, el conocimiento de los propios límites” (Santa Cruz y Crespo, 2007, p. 80). ¿Qué hacer, entonces, con nuestras palabras? Nos dice Plotino que, dado lo inefable, “le asignamos nombres, en nuestro afán de entendernos como nos sea posible” (*Enéadas*, V 5, 6, 25-

26). Llamarlo “Uno” es una suerte de brújula paradójica respecto a esta unidad superior: “para que quien está entregado a su búsqueda comience” cuando al mismo tiempo “no sirve, sin embargo, para señalar a aquella naturaleza” (*Enéadas*, V 5, 6, 30-35). Es, en suma, un comienzo, que atiende al nivel del pensamiento discursivo, de la vida diaria: se renuncia a la posibilidad de capturar aquello con las palabras a partir de las cosas que conocemos y, al mismo tiempo, se confía en el trabajo del que seamos capaces con nuestras formas de nombrar una vez que sabemos de ese límite.

Tenemos un primer nombre, podemos hablar: *lo Uno (tò hén)* resguarda aquello que nombra con el artículo neutro; aún si es un nombre del que no debemos abusar.³ Aquí empieza, entonces, el verdadero trabajo de la teología negativa, como la travesía de los intentos de hablar de *aquel*, de *aquello* rodeado por una estela inefable. Todo sucede como con la paloma kantiana, se intenta evitar la trampa de sentir lo inefable como limitación, cuando en verdad se trata de un límite que nos constituye como condición de posibilidad de pensar como pensamos. ¿Cómo hacer para continuar con esta exigencia de conducirnos con nuestro lenguaje cuando se trata de lo inefable? Aparece allí la primera astucia que será la que da nombre a la teología negativa: podemos, sin cometer error alguno, señalar aquello que *no* es. Hablar “negativamente”, como salida de este primer nombre, introduce ya diferencias, permite una orientación del pensamiento. Aún si sólo decimos lo que no es, la expresión en algunos casos nos hace avanzar, pues no es lo mismo decir que no es “árbol” que aclarar que no es “inteligencia”. De este primer impulso, comienzan a derivarse otros. En segundo lugar, recordando que “nada puede dejar sin parte de sí misma”, puede hablarse también “regresivamente” (Santa Cruz y Crespo, 2007, p. 31). Entendiendo que la realidad múltiple es siempre parte de sus efectos, podemos nombrar a aquel a través de ellos. En tercer lugar, podemos también utilizar metáforas o paradojas: las imágenes de círculos y cascadas nos ayudan a pensar que todo emana de él, así como la afirmación de que es

³ Quisiera agradecer enormemente la ayuda de Paloma Cortez a propósito de las consideraciones con el griego, dado que quien escribe trabaja únicamente contrastando traducciones y con el comentario de especialistas.

todas las cosas y a la vez ninguna nos recuerda que está más allá de lo que podemos percibir en la realidad múltiple, aun cuando es causa de ella. Por último, introduciendo cierta libertad, podemos hablar al amparo de expresiones como “por así decir” o “como si” (*hoíon*), que abren un espacio para tomar la palabra aun si es siempre incorrectamente (Tonelli, 2019, p. 84). Lo que nos interesa de estos casos es que se trata de estrategias que parten de este límite de la inteligencia y lo ponen a trabajar: las imágenes, las negaciones, no adquieren su valor gracias a que se asemejen a lo Uno sino por el hecho de que logran orientarnos a partir de nuestras propias dificultades. Por ejemplo, decir que “no es inteligencia” nos recuerda que, como consideramos la inteligencia una virtud, podríamos llegar a atribuírsela a aquel.

Enumerados estos recursos, deberíamos quizás preguntarnos por la legitimidad o las razones –incluso la utilidad– de cierto discurrir por las palabras “por así decir”, de cierta negación y no otra, cuando se trata de algo más allá del pensamiento. Es necesario recordar que para Plotino “la realidad es una sola” y, puesto que somos parte de ella, se pone así en movimiento el discurso acerca de lo Uno (Tonelli, 2019, p. 84). Situándonos allí, quisiera seguir una observación de Santa Cruz y Crespo según la cual podría pensarse que la legitimidad de los modos en que hablamos provendría de un trabajo sobre el lenguaje que logre una “puesta en perspectiva” (2007, p. 92). Dado que en Plotino existe un paralelismo entre la ontología y la gnoseología (Santa Cruz, 2006), a mi juicio, esta “perspectiva” propia del lenguaje de la teología negativa supone una forma específica de expresarse que está determinada por el lugar que lo humano ocupa en el esquema metafísico, en la realidad. Por ejemplo, al pronunciarse en cuestiones ontológicas, Plotino utiliza la Inteligencia como “punto referencia y articulación” (Santa Cruz, 2006, p. 215), del cual se despliegan los prefijos “supra-” e “infra-” para hablar de lo Uno y el Alma, respectivamente.⁴ Cada vez que toma la palabra, dependiendo si lo hace mirando la Inteligencia “desde arriba” o “desde abajo”, Plotino

⁴ Como señala Armstrong, existe aquí una tensión entre cierto “escepticismo” respecto al pensamiento discursivo y al mismo tiempo la intención de definir de modo lógico los grados y las jerarquías que componen la realidad, especialmente en el neoplatonismo post-plotiniano (1977, p. 181).

nos dirá que lo Uno es inteligible y a veces que no, sin embargo, “no se contradice [...], esto depende de la perspectiva en la que se coloca para hablar” (Santa Cruz y Crespo, 2007, p. 36). Es aquí que quisiera preguntarme por aquellos puntos de referencia específicos para ubicar la perspectiva de la inteligencia humana, aquellos que hacen posible nuestra habla. Para Plotino, si queremos fomentar el ascenso de alguien, no debemos dirigirnos del mismo modo a quien practica la música, la filosofía o el amor por los cuerpos, pues será distinto cómo lidian con las “cosas de acá abajo” (*Enéadas*, I 3, 1, 13, trad. Igal). Si es cierto lo que dice Hadot y el verdadero problema de Plotino –o al menos uno de ellos– es cómo vivir la vida diaria, quizás la cuestión de la perspectiva podría entenderse en este sentido: la elección de un punto de referencia adecuado para darse al habla en cada circunstancia particular de la vida, que comprenda la perspectiva propia del espacio que ocupa en la ontología, y que sea sensible a todo el espesor existencial de la vida humana, que demanda en cada ocasión palabras diversas.

¿Qué nos sucede cuando las palabras adecuadas a nuestro punto de vista nos llegan y funcionan como esta suerte de brújula que no apunta directamente (o que apunta y no apunta a la vez) a lo Uno? Ante todo, se da una experiencia amorosa. Tanto quienes poseen sabiduría como quienes son ignorantes, carecen de amor por el conocimiento, pues éste se encuentra “en el medio de la sabiduría y la ignorancia” (*Banquete*, 203e). Dado que la realidad es una sola, que participamos de lo Uno en la medida de nuestras posibilidades, el asemejamiento tiene un punto de partida. El discurso, así, se dirige al individuo para “llevarlo a creer en aquellas cosas que, a pesar de tener él, desconoce” (*Enéadas*, I 3, 1, 33-35). El deseo tiene su origen allí, en ese punto intermedio en el que reconocemos suficientemente la presencia de lo Uno como para iniciar su búsqueda y suficientemente su ausencia para emprenderla. La experiencia unitiva, que nos anoticiaba de nuestro límite, “no tiene, por tanto, la capacidad de superar la escisión original entre el pensamiento y el ser” (Santa Cruz y Crespo, 2007, p.59). Sin embargo, atendiendo a esta presencia del amor, quizás puede decirse que sí logra anoticiarnos de que “son lo mismo el deseo y el ser” (*Enéadas*, VI 8, 15, 5-10), el hecho de que “el deseo universal (todos los seres desean lo que los ha

generado) culmina en el amor de lo Uno por sí mismo” (Santa Cruz y Crespo, 2007, p.95). De algún modo, reencuentra en medio de la experiencia enamoradiza el centro inefable presente desde el principio, en donde el asemejamiento no puede capturar con el pensamiento a aquel, pero sí reconocerlo en los deseos que experimenta.

¿Qué quiere decir, entonces, dar con nuestro deseo a través del lenguaje? Así como el Bien es aquello a lo que todo aspira, “el bien para cada cosa no es sino la actividad de la vida conforme a la naturaleza” (*Enéadas*, I 7, 1, 1-2). La potencia en la vida diaria proviene de este principio inefable en primera instancia y, luego, de la “conspiración unitaria” del Alma (*Enéadas*, II 3, 7, 17, trad. Igal). De esta conspiración extraemos nuestro deseo, pues, cuanto más múltiple es la realidad, “mayor el deseo de vivir de cada ser y mayor su pasión por la unidad” (*Enéadas*, III 2, 17, 5-6, trad. Igal). Si lo Uno finalmente es “una exigencia planteada por la razón misma”, tal vez podemos pensar que, constatada la exigencia, lo que *exige* es el ser: eso que se vive como deseo es el modo en que, a través de nuestro límite, podemos “sentir su presencia”, esta tendencia unificante del amor (Santa Cruz y Crespo, 2007, p. 80). A mi entender, esta posibilidad de comprender y hablar del deseo dentro del proceso cósmico posee una continuidad con la inefabilidad de lo Uno, desde nuestra perspectiva humana. En este sentido sostiene Armstrong que “la teología negativa de los neoplatónicos es usualmente considerada principalmente desde el punto de vista de la *epistrophé*” (1979, p. 177), lo que no nos exime –agrega– de lidiar con las exigencias que supone su articulación con la procesión. Ésta, partiendo de *nuestra perspectiva*, intentando avanzar hacia aquel, lanza una “negación crítica de todas las afirmaciones” (1979, p. 185). Es una práctica que socava en general todo nuestro sistema de pensamiento hasta dejarlo en ruinas y después elige “levantarse muy alegremente y volver a comenzar” (1979, p. 178). Esta alegría algo paradójica es, creo, signo de esta vida diaria que reconoce en lo inefable el centro de lo que ella misma es: ese modo en perspectiva de aguzar el oído en el desierto que, al mismo tiempo, nos hace confundirnos con él.

Escoto Eriúgena y la teología de la naturaleza inefable e incomprensible

“O bien aprender cómo son, o bien descubrirlas;
o bien, si fuera imposible hacer esto, tomar la
mejor y más irrefutable de las proposiciones
humanas y afrontar el riesgo de navegar a través
de la vida, dejándose llevar por ella como si fuera
una balsa”
Platón, *Fedón*

¿Qué exige lo inefable al pensamiento seis siglos después de Plotino? A propósito de la utilización de imágenes marítimas en los escritos de Eriúgena –y en una alegre consonancia con el entrañable epígrafe de Platón– Jeauneau nos dice que “es más saludable para la razón ejercitar sus fuerzas en medio de los mil peligros del océano divino que marchitarse, falta de ejercicio, en las aguas de la rutina” (1969, p. 388). La filosofía propia de la teología negativa, antes que ser el puerto de llegada tras el recorrido, está más cerca del mar en movimiento: se trata de “preferir la incomodidad del viaje” (1969, p. 392), pues sabemos que el viaje también es Dios. Así las cosas, la filosofía de Eriúgena se ubica entre la “humana costumbre” (*Periphyseon* I 1, 444D)⁵ de hablar de que algo *es* y el miramiento de no conocer *qué* es, pues Dios sólo se aparece a la criatura intelectual al modo de diversas manifestaciones que resguardan “inefable excelencia” (*Periphyseon* I 1, 450B). Tener que lidiar con ella es, de algún modo, la ineludible incomodidad humana. Para ello, entonces, será necesaria una “teología de la naturaleza inefable e incomprensible” (*Periphyseon* I 1, 455B).

¿Cómo se da este ejercicio permanente del pensamiento del que habla Jeauneau? En primer lugar, Eriúgena realiza una operación conceptual que es de suma importancia para la reflexión sobre el lenguaje. Al comienzo del *Periphyseon*, introduce el término “naturaleza” (*physis*) como nombre en general tanto de lo que es como de lo que no es (cuando, recordemos, lo Uno se situaba más allá del ser). Es decir, al igual que con Plotino, se decide un primer nombre con el que hablar. Nos da este nombre y nos dice que, ahora, “nada puede ocurrir en nuestros pensamientos que pueda escapar a tal

⁵ En las referencias a Eriúgena, sigo en general la traducción de Fortuny, en caso contrario se especifica de qué traducción se trata.

vocablo” (*Periphyseon* I, 441A-441B, trad. Ludueña y Strok). Como se trata de un nombre que recubre todo el pensamiento discursivo, todo aquello que podemos pensar, es una expresión que podemos utilizar sin equivocarnos: podemos hablar de la *naturaleza*. No es más que eso: un nombre que ha sido acordado y que “aparece como apropiado” (*Periphyseon* I, 441A-441B, trad. Ludueña y Strok). ¿Qué se hace entonces con él? Eriúgena construirá una *división* de la naturaleza en sus especies, la cual incluye tanto al Creador como a la creatura. Dentro de las cosas que *nombra* la naturaleza se encontrarán algunas que podemos conocer y otras que no (aquella inefable excelencia de Dios). Sin embargo, sabiendo de ese límite, contemplándolo como parte de la *naturaleza*, ésta se convierte en nuestro espacio de trabajo: dividir la naturaleza será una reflexión sobre nuestro propio pensamiento discursivo, tanto de lo que puede como de lo que no puede conocer, algo que podría nombrarse como “una suerte de meta-dialéctica” (Sheldon-Williams, 1967, p. 524). El trabajo sobre nuestro propio pensamiento será este territorio de la labor filosófica, como exigencia interminable que parte de este principio inefable. ¿Qué es entonces lo que sí podremos conocer? De la naturaleza, según la división eriugeniana, en primer lugar podemos solamente conocer lo que es (y no lo que está más allá del ser). En segundo lugar, es cierto que podemos conocer *que algo es* pero lo que no podemos es saber *qué es*: conocemos las cosas en tiempos y lugares, pero no en su esencia sino en tanto accidentes.⁶ La esencia de las cosas resta siempre incognoscible, de modo que la dialéctica puede trabajarse a sí misma a través de las divisiones del nombre *naturaleza* en tanto conozca y respete ese límite inefable.

Así, arribamos a cierta tranquilidad: un nombre recubre todo nuestro pensamiento discursivo. ¿Cómo se introduce este ejercicio permanente aquí donde todo parecería arribar a aquellas “aguas de la rutina”? Es importante recordar dos vías que

⁶ Esta afirmación resulta de la relación entre las dos divisiones propuestas por Eriúgena (*Periphyseon* I 1, 442B-443A). Primero, entre lo que es y lo que no es (en donde lo segundo resta incognoscible). Luego, de las cuatro combinaciones de (1) lo que crea o no crea y (2) lo que es o no es creado: de aquí, podemos conocer solamente la tercer especie, las cosas que son creadas y no crean (aquellas en tiempos y lugares), pero no en su esencia, pues esta es Dios.

poseemos para hablar de Dios, desde el punto de vista de Eriúgena. Primero, podemos hablar negativa o apofáticamente, diciendo lo que no es (es decir, negando de él todas las cosas que sí conocemos y que sabemos que no son Dios). En segundo lugar, podemos hacerlo afirmativa o catafáticamente, predicando de aquel todas las cosas que son, en tanto son “cosas causadas” (*Periphyseon* I 1, 458B) –ya que, aun si no conocemos su esencia y sin pretender conocerla, indicamos así que Dios las causa. Dios es bueno en tanto causa el bien (vía catafática), pero no es bueno en tanto nada podemos saber ni decir de él (vía apofática). Esta esquematización –que ya hemos presentado en Plotino– interesa particularmente gracias a la posibilidad que nos brinda de pensar su articulación. Partiendo de ella, Eriúgena reflexiona sobre una tercera posibilidad que, en cierto sentido, armoniza las otras dos. En la división de nuestro propio pensamiento, señalábamos que no podemos conocer la “esencia” de las cosas. Ahora bien, sabemos que se trata de un nombre, sabemos que el término “esencia” no designa a Dios. De allí parte una tercera vía que podríamos llamar “superlativa”, según la cual, por ejemplo, “esencia se dice de Dios, pero propiamente no es una esencia (...). Por lo tanto es *hyperousios*, supraesencial” (*Periphyseon* I 1, 459D). Esta consideración –nos dice– vale más extensamente: “la misma regla debe ser observada en todos los nombres divinos” (*Periphyseon* I 1, 460B).

¿Para qué, entonces, hablar así? Como ha escrito Ezequiel Ludueña, la vía superlativa (del *hyper-*, del *super-*) es “un artefacto que mezcla las dos partes de la teología a fin de conseguir un objetivo concreto: que el ser humano piense” (2016, p. 127). Al decir que es más que esencia (suprasencial), al mismo tiempo se afirma y se niega la esencia respecto de aquel. En el caso de la vía catafática o apofática, restaba siempre el problema de su correcta comprensión, de una constante aclaración: difícilmente confundamos “piedra” con Dios, pero “vida” o “pensamiento” tal vez “engañen” al alma (*Periphyseon* I 1, 521A). En cambio, la vía superlativa parecería ser constitutivamente inaprehensible para otro fin que el pensamiento: al afirmar y negar al mismo tiempo, nos mantiene en esta permanente incomodidad del océano en movimiento. Incluso si a Dios “parece aplicársele Supraesencial con propiedad”

(*Periphyseon* I 1, 460C) y tuviéramos que reconocer que “no es inefable aquello de lo que se puede hablar de algún modo” (*Periphyseon* I 1, 461A), llegamos a esta conclusión sobre el habla mediante una negación (“no es inefable”) y la aclaración “de algún modo”. Por más que lo intentemos, mediante este lenguaje el trabajo del pensamiento no puede cancelarse.

Dicho esto, aun así me pregunto para qué pensar. Si no equivale a conocer a Dios, ¿qué ventaja nos ofrece para conducirnos en el mundo? Todos estos modos de hablar que parten de la criatura y de lo que puede pensar, avanzando por “metáfora divina” (*Periphyseon* I 1, 453B), son posibles porque Dios es “principio, medio y fin” de la naturaleza (*Periphyseon* I 1, 451D). Si bien no podemos conocerlo, sabemos que este principio de semejanza es el que hace legítimos estos modos de hablar de él. De todas estas cosas que podemos predicar de él, si seguimos Eriúgena vemos que hay un interés especial en decir “por metáfora” que Dios es Amor (*Periphyseon* I 1, 512D). Desde la perspectiva humana, en medio del océano, bajo la pregunta de cómo llevar una vida acorde al universo, el amor nos interesará al igual que en Plotino pues es “la conexión y el vínculo por el cual la totalidad de todas las cosas se une en inefable amistad y unidad indisoluble” (*Periphyseon* I 1, 519B). Se trata de Dios a la vez como principio: “Dios ama aquello que Él produce, de hecho parece que se mueve, puesto que es movido por su amor” (*Periphyseon* I 1, 505A). Pero también, por ser fin, Dios reconduce los efectos dentro de sus causas, y las causas en sí mismo: produce un “retorno inefable, y acaba en Él mismo los movimientos amatorios de todas las criaturas” (*Periphyseon* I 1, 519D). Si se sigue el razonamiento que utilizado con Plotino, podría ubicarse aquí también un vínculo fundamental entre el “hacer pensar” de la vía superlativa y la necesidad de tratar dialécticamente esta “inefable amistad” del Amor. Dar con esta inefable amistad se trata de la posibilidad de vivir en función del orden cósmico. Se sostiene un nombre, el de Dios, pero al decir de Armstrong este funciona como “una suerte de buscador de caminos [*direction-finder*]” (1979, p. 186). A partir de ese lenguaje sucede que podemos reconducir los actos que de la vida diaria –el deseo que experimentamos– al acto universal de Dios: podemos actuar atendiendo

a aquello inefable que produce nuestro movimiento. Y lograr este lenguaje es importante pues, aun cuando en todos los casos este deseo proviene de aquel, sin este trabajo en nuestro pensamiento discursivo –acaso incluso como teúrgia– “la ineptitud de los participantes se convierte en causa del eclipse de lo divino” (Mondolfo, 1942, p. 274).

El trabajo con lo inefable

“Finalmente, descubrimos que la labor intelectual de la teología negativa es interminable (...). El último silencio genera permanentemente discursos críticos nuevos”
A.H. Armstrong, “Negative Theology”

Habiendo trabajado al menos en parte el núcleo de este problema en Plotino y Eriúgena, quisiera preguntarme por la forma en que esta experiencia discursiva de la teología negativa podría estar en juego en algunas reflexiones contemporáneas. Como decía en la introducción, especialmente en la relación entre la comunidad y lo común, lo mayoritario y lo minoritario, en donde a los modos representativos de los dos primeros se aparece lo segundo como un elemento inefable.

Tengo la impresión de que es frecuente hoy en día que, ante algo que tememos violentar por las palabras o que no sabemos cómo nombrar, se escoja no decir nada. Algo que, me parece, excede la cuestión de los modos “políticamente correctos” de hablar, siendo más ampliamente la dificultad de dialogar con todo aquello que no nos es inmediatamente comprensible y representable. En este panorama, sucede incluso que, al recordar por precaución cosas como que “no todo puede comprenderse o clasificarse”, que eso es una ambición racionalista, dejemos de hablar. Como si la ventaja que produce enfrentar una tradición demasiado racional oponiéndole un elemento inefable eludiera el problema –absolutamente racional– de trabajar conceptualmente el diálogo entre la vida diaria o política y este elemento que la excede. Es cierto que los modos en que nos representamos las formas de vida no pueden ir más allá de sí mismos –en el sentido de que no vamos más allá del pensamiento discursivo–

y que esto constituye un límite. Pero no dar con el nombre justo de algo no es lo mismo que hablar y dialogar en sentido amplio. Dada la lengua –como decía Barthes en su curso donde propone una semiología apofática– podemos “hacerle trampas” (1977, p. 97). Quisiera, entonces, alimentar ciertas trampas para hablar a partir de Plotino y Eriúgena.

Son tres los asuntos que quisiera mencionar: (1) la posibilidad de hablar de algo indeterminado cuidando esa indeterminación, esa indefinición; (2) el esfuerzo de formular, dada una afirmación conceptual, el correspondiente problema de imaginación que podría implicar; (3) el intento de abandonar al individuo como centro y punto de partida de la potencia política para dar lugar a formas impersonales y colectivas;

Sobre el primer punto, creo que existe una tensión entre la necesidad de salir del mutismo en que nos introduce el apofatismo (la teología negativa) y la necesidad cuidar la indeterminación de aquello sobre lo que nos pronunciamos: la pregunta acerca de cómo “sostener un discurso sin imponerlo” (Barthes, 1977, p. 113). Allí, como decía, creo que las más de las veces algún tipo de prudencia hace privilegiar el mutismo. Sin embargo, una vez que la decisión es tomar la palabra, en la teología negativa tanto el habla como la escucha se adecúan a este criterio de cuidado de lo indeterminado, sin volver a llamar al mutismo. Para Plotino es posible hablar “sobre” lo Uno, “alrededor suyo”, “a propósito” o “en ocasión” de él (Santa Cruz y Crespo, 2007, p. 32). O bien los señalamientos de Eriúgena: “digo todo esto acomodándome al uso común”, a la humana costumbre (*Periphyseon* I 1, 505A). ¿Son las expresiones por naturaleza erradas las que imponen los discursos a las cosas o es que estamos en general en este primer momento apofático, escaso de metáforas, bajo la imposibilidad de escuchar o decir algo *en ocasión* de otra cosa? Eriúgena, por ejemplo, asumiendo lo inefable como límite, sostiene que podemos decir que Dios es “Verdad, Bondad, Esencia, Luz, Justicia, Sol, Estrella, Espíritu, Agua, León, Oso, Gusano, y otras muchas innumerables cosas” (*Periphyseon* I 1, 458B), desde luego, sólo si “después, que todo lo que de modo catafático se predica de Él, neguemos que sea Él, según un modo apofático” (*Periphyseon* I 1, 522A-B). La teología negativa no deja de introducir el pensamiento

en el lenguaje: en cada caso, cada vez, hay que preguntar ¿qué se está diciendo? Podemos encontrar contradicciones, es cierto, pero ¿en ocasión de qué?, ¿qué buscan hacer pensar? Acaso esto haga acordar a aquella observación de Deleuze y Guattari según la cual no se trata de llegar al punto de no decir más “yo” sino de que no tenga ninguna importancia decirlo o no decirlo (1980, p. 10). En cierto sentido, no se trata de dejar de hablar, ni tampoco de dar con el nombre correcto, sino de producir una relación entre lenguaje y pensamiento que permita acompañar lo inefable, hablar en ocasión de o ante ello.

En esta misma dirección, está también el caso del uso del plural que hoy conocemos tan bien: sabemos que decir *violencias* en plural nos ayuda a aguzar la mirada cuando las perseguimos, o que *identidades de género* en plural intenta cuidar una potencia inventiva que, en principio, no tendría límites. Es ciertamente una astucia para perseguir aquello que no sabemos la forma que tendrá y que, curiosamente, ya existía de modo explícito en Plotino. Al hablar de la materia, nos dice que “cuando [el alma] piensa la materia, sufre una experiencia análoga a la impronta de lo informe” (*Enéadas*, II 4, 10, 23-24, trad. Igal). Debe, pues, lidiar con ello de algún modo, por lo tanto, decide que “la materia, en cambio, puede llamarse adecuadamente «otra» sin más, o quizás «otras», para que no la singularices con ese «otra», sino que con el plural «otras» indiques su indeterminación” (*Enéadas*, II 4, 13, 29-33, trad. Igal). Armstrong confirma esta interpretación del pasaje, señalando que el hecho de que se “destaque” el plural aquí refiere a la probable definición o unidad que nos produciría la idea de la materia si la llamamos “otra” (1990, p. 140). Lo interesante, a mi entender, es que supone que no solamente debe precisar terminológicamente aquello de lo que habla, sino que, atendiendo a que no hay modo discursivo preciso para esta experiencia “análoga a la impronta de lo informe”, necesita una estrategia. En primer lugar: nombrarla de los dos modos, multiplicar sus nombres. En segundo lugar: aclararnos que el plural debe ayudar a indicar la indeterminación de algo, a no buscar tan fácil o anticipadamente sus límites. El plural intenta conjurar una inercia que el pensamiento discursivo quizás no pueda evitar jamás.

Con respecto al segundo punto, ligado a la imaginación, también creo que es posible encontrar diversos elementos en la teología negativa. Por ejemplo, al hablar de la segunda especie de la naturaleza, de las “causas primordiales”, Eriúgena debe dar cuenta al mismo tiempo de su unidad y de que son causa de un mundo múltiple. Esto es inimaginable (la conjunción de lo uno y lo múltiple), pero debemos lograr instalarnos en el ejercicio que atiende a ello. Este desafío lo lleva a una afirmación paradójica: “las causas primordiales son en sí mismas uno y simples” (*Peryphyseon* III, 624A217-624A219). Utiliza también para acompañar esta paradoja la imagen de los radios de un círculo: son un punto cuando confluyen en el centro y ya no pueden ser distinguidos, mientras que comienzan a separarse cuando se alejan, a multiplicarse. Desde la perspectiva del centro son *uno*, desde la perspectiva del círculo *múltiples*. Ahora bien, su nombre es plural, son las causas primordiales, pues nosotrxs mismxs estamos en el borde de aquel círculo, en el mundo múltiple. Nombrarlas como unidad y simplicidad es necesario desde el punto de vista de pensamiento, pero este no puede ignorar vivimos e imaginamos a partir de una realidad múltiple. La tensión irreductible entre “uno” (en singular, llamando al pensamiento) y el “simples” (en plural, llamando a la sensibilidad o la imaginación) es una herramienta práctica para trabajo del pensamiento dedicado a esta vida diaria, apropiando ese límite inefable de un modo concreto. Se diría: no es necesario comprender cómo sería para poder desear un mundo donde quepan muchos mundos.

Con respecto a las críticas de la forma individual de la vida y los intentos de descentrar dicho punto de perspectiva, las miradas desde el punto de vista del proceso cósmico también poseen herramientas discursivas que parten de lo inefable. A la hora de nombrar esta experiencia que debe despertar este deseo, este movimiento amoroso hacia Dios, ¿cómo nombrar esa participación? Pocas expresiones contemporáneas que esquivan la idea de un sujeto individual de voluntad y consciencia llegan a formular tan profundamente el intento de pensar que Dios “es amado por sí mismo en nosotros” (*Periphyseon* I 1, 522A). Eso que llamamos *nuestro deseo*, no es otra cosa que Dios amándose “por sí mismo” y a sí mismo. El pensamiento discursivo quizás implique

siempre como modo de conocimiento la separación entre sujeto y objeto, y entonces todos los modos que encontremos para nombrar ese proceso cósmico deberán lidiar con una pequeña paradoja o elemento inefable (Santa Cruz, 2006). Es eso que llega, que se presenta como “externo” y que, al mismo tiempo, revela que nos constituye “internamente”, en nuestro yo (o, plotinianamente, el pasaje entre el yo inferior y el superior). Dios es amado (se ama) *por sí mismo* en nosotrxs. No dejamos de decir “yo”, no ignoramos que nos percibimos como individuos: se inventa una estrategia, al interior de nuestras representaciones, que se instale como un trabajo con lo inefable. ¿De qué relación es capaz la vida individual que se cree cerrada sobre sí misma con lo que siente como su afuera cuando tiene la intención de entregarse a él?

Este último punto es particularmente trabajado a través de diferentes paradojas. Hay una, sin embargo, que considero particularmente potente. En las *Enéadas*, luego de que Plotino nos diga que el Alma ha nacido de la Inteligencia y que, por tanto, retorna a ella extrayendo así sus fuerzas, nos dice que el Alma es un ser “fuerte *por sí mismo* por su cercanía con aquella” (*Enéadas*, III 5, 2, 27-28, trad. Igal). Que algo pueda ser fuerte “por sí mismo” gracias a la cercanía con otra cosa, es una paradoja impensable para el individuo moderno y su pretensión de autonomía. La afirmación tampoco olvida que nos vivimos como individuos, no nos dice simplemente que la propia fortaleza es algo que carece de interés, que todo reside en lo común (afirmación, quizás, análoga a la de una comunidad de lo neutro). La teología negativa construye una paradoja sosteniendo los dos polos en lo que tienen de específico: hay una fortaleza propia, un modo de ser de cada individuo; pero ese modo de ser es solo una idea de perspectiva, solo llegamos a ser lo que somos gracias al sitio que ocupamos en la vida en común. Esto es lo que quiere decir que –como ha dicho Deleuze refiriéndose a Plotino– “la cosa se llena de sí misma contemplando la otra cosa” (1980, p. 287). La urgencia de estas ideas, en un contexto de debate biopolítico, quizás se hace patente cuando Esposito afirma que la idea de comunidad arrastra la herencia de que “las persecuciones raciales se basaron desde siempre en el presupuesto de que la muerte de unos refuerza la vida de los otros” (Esposito, 2004, p. 15).

Y es posible incluso sofisticar más aun esta paradoja. Dada esta fortaleza que se adquiere por cercanía al proceso cósmico, pero que a la vez nos exige mantener nuestra vida cotidiana, Plotino ha dicho que nuestras almas son *anfibia*s: “se vuelven, diríamos, anfibia, viviendo por turno ora la vida de allá, ora la de aquí” (*Enéadas*, IV 8, 4, 30-35, trad. Igal). ¿Cómo experimenta el individuo, tomado por su perspectiva, una fortaleza, un deseo, un amor, provenientes del proceso cósmico? El pasaje, creo, puede ser utilizado para pensar también el deseo en la vida individual, en tanto en esta experiencia sitúa la compleja tensión entre el bien de cada viviente y la vida del cosmos, que mira la Inteligencia. Difícil modo el de enunciar y reconocer la fortaleza más propia en eso que vivimos como exterior y, al mismo tiempo, ese afuera como lo que nos constituye más íntimamente, en tanto procede a su vez de lo Uno. Agrega Esposito que, hoy, “la vida y la política se imbrican en un vínculo imposible de interpretar sin un nuevo lenguaje conceptual” (2005, p. 15). Es interesante, a partir de estas lecturas, que la crítica al “yo” no abandone esta perspectiva concreta de la “humana costumbre” de la que habla Eriúgena, que lidie con ella, para no creer que la formulación conceptual acaba el problema (“no hay tal cosa como la vida individual” o, por qué no, “más allá del ser”). Se trata, ante todo, de un elemento que poner a trabajar. Como ha dicho Hadot:

Tal es la paradoja de la condición humana. Ahí arriba somos nosotros mismos, pero ya no nos pertenecemos, porque ese estado nos es dado y dejamos de ser dueños de nosotros mismos. En este mundo de aquí abajo, creemos que somos nuestros propios dueños, pero sabemos que ya no somos verdaderamente nosotros mismos. (1963, p. 147).

A modo de cierre: para un habla y un pensamiento anfibias

*“Como si, a la vez, hubiera que salvar el nombre
y salvarlo todo más no el nombre, salvo el
nombre, como si hubiera que perder el nombre
para salvar lo que porta el nombre. Pero perder el
nombre no es emprenderla con él, destruirlo o
herirlo. Al contrario, es simplemente respetarlo:
como nombre”*

Jacques Derrida, *Salvo el nombre*

La intención de este escrito fue presentar las notas centrales de la problemática de lo inefable en el pensamiento de Plotino y Eriúgena, a partir de algunos interrogantes actuales de la filosofía política. Para ello, en la introducción, propuse una tensión entre el polo de la política representativa y el de las experimentaciones sociales no representables, frecuentemente pensadas como la tensión entre la comunidad y lo común o lo mayoritario y lo minoritario, entre otras posibilidades. Mi intención ha sido, al interior de dicha tensión, ubicar la cuestión de lo inefable como un eje para explorar su relación. Luego de las exposiciones –y más a modo de ilustración que de propuesta acabada– mencioné algunos elementos presentes en discusiones actuales que, a mi entender, funcionan muy bien en diálogo con la teología negativa.

Quisiera decir aquí que el pensamiento de Germán Prósperi, especialmente en su libro *La respiración del Ser*, es para mí un llamado a la seria consideración de las relaciones entre la política y la micropolítica (por decirle de alguna manera, continuando con nociones bastante emparentadas). Creo que, en estas escrituras locales, argentinas, estas preguntas van más allá de un interés conceptual. Hemos heredado distintas herramientas del pensamiento europeo, especialmente el francés, propios de las décadas de los 60, 70, 80. Pensando tan solo en Deleuze y Foucault, resultan ya incontables los frutos que han dado en los más diversos ámbitos. No obstante, tal vez existan experiencias políticas locales que desbordan muchos de los conceptos que importamos. A propósito de la relación entre la política y la micropolítica (entendida como una forma de relación entre la comunidad y lo común, o lo mayoritario y lo minoritario), podría pensarse una serie sumamente difícil de aprehender sin realizar reduccionismos groseros. Me refiero a la experiencia del peronismo en el siglo pasado, al acontecimiento del 2001 –que en buena medida goza de las características de lo común– y a los posteriores vínculos sumamente complejos entre ambos polos durante el período kirchnerista. Existen numerosas perspectivas que ahondan en cada uno de estos polos. El libro *Pensar sin Estado* de Ignacio Lewkowicz, publicado justo antes de la asunción de Néstor Kirchner, quizás resulta un ejemplo fundamental. Pero, sin

embargo, quizás son menos los casos en los que se busca pensar esta articulación, esta mutua implicación entre ambos polos.

Más concretamente, creo que el problema de lo inefable en la política representativa está presente cuando distintos movimientos sociales y de base desembocan en la posibilidad de adquirir un derecho social. La excesiva “prudencia” que nos lleva al mutismo hace imposible dialogar con las vidas y experiencias del cuerpo social a partir de las cuales serían posibles esas conexiones. A la vez que, una vez que el diálogo se entabla, es sumamente difícil no recortar, simplificar –o, dicho de mala gana, disciplinar– aquello con lo que se dialoga. La inmensa riqueza de la teología negativa en este problema es, a mi juicio, que la inefabilidad de algo, su lugar más allá de todo lo que podemos pensar, no nos exime de la necesidad de hablar y de encontrar los modos en que, sabiendo de nuestro límite, podamos producir un diálogo cuidadoso. El mutismo solamente puede llevar, como decía Walsh, a la miseria programada de aquello que, por no poder pensar o comprender, creemos que no nos incumbe. Pero, me parece, los problemas no acaban simplemente con el deseo de dar la palabra, incluso con las mejores intenciones. Lohana Berkins, al participar de los debates en torno a la naciente Ley de Identidad de Género en Argentina, relataba la sistemática exigencia de entregar una “definición” de lo que es ser travesti o trans, a lo que respondía: “si yo supiera tanto, no estaría suplicándole a usted esta ley” (2013, p. 95). Es un gran mérito la apertura de una política representativa al dialogo con distintas experiencias y movimientos sociales en vistas al reconocimiento de derechos. Pero, una vez efectuado este pasaje, las ideas de la “inclusión”, la “tolerancia”, entre tantas otras que solamente continúan hablando el lenguaje de la comunidad, sin ser verdaderamente interpeladas por lo común. Es cierto que tenemos una ley de identidad de género que es un hito a nivel mundial, que no demanda pericias psicológicas ni psiquiátricas, que entiende la identidad a partir de lo que cada persona siente y percibe de sí. Sin embargo, esta percepción potencialmente infinita tenía en su momento dos y ahora tiene tres formas posibles de registro: M, F, X. Incluir una X no es lo mismo que dar un campo abierto, ni tampoco la simple exclusión de aquel signo biométrico del siglo XIX que es el

“sexo”. En este caso, la observación apunta simplemente a un trabajo posible por parte de la imaginación de la política representativa: lo inefable es una insistencia permanente. Y esto, que podría producir frustración (para una imaginación política con restos de teleología histórica) o tedio (para vidas que se sienten más o menos resguardadas por los límites actuales de su comunidad), es una tarea permanente de la que se extrae permanentemente fuerzas.

En este sentido, como señala Derrida, no se trata de buscar en la teología negativa la posibilidad de “otro tratado de paz universal” (1993, p. 83). Pero sí me interesa la ocasión de un cuidado o exigencia en el habla política, la necesidad de un habla y un pensamiento anfibios, que puedan respirar tanto en lo representado y –a su modo– en lo irrepresentable. En general, desde el punto de vista de lo representativo, lo minoritario se piensa como algo que irrumpe a veces, y no como una coexistencia permanente, transversal. Sin acontecimiento, diríamos, lo común es relegado al olvido y, con aquel, caen por fuera del diálogo todas las vidas que existen por fuera de los parámetros mayoritarios de representación política. En este sentido, tal vez podría pensarse el acontecimiento como una situación límite, que tal vez no sea la única posibilidad de apertura en la medida en que lo representativo se incline a un diálogo en estos términos. De allí que Derrida haya dicho que en la teología negativa hay algo así como un esfuerzo por no “paralizarse en la in-decisión del no-acontecimiento” (1993, p. 76). Quizás, más que el de la paz, la teología negativa pueda ser algo así como el lenguaje de la transversalidad: aquello que conecta ambos estratos de lo social no para formar una unidad sino para producir un trabajo. En todo caso, se constituye como el experimento de “una lengua por venir” (Derrida, 1993, p. 33), allí donde la experiencia de esa transversalidad es ya siempre un modo de dar lugar a la amistad equivocando la exigencia identitaria que supone la idea de comunidad. Acaso esto se encuentre cerca del cuidado de los intraducibles en Barbara Cassin (2004): el intento de mantener la opacidad intrínseca a toda pluralidad, a toda multiplicidad, donde no se trata de dejar de realizar traducciones sino de efectuarlas constantemente, de ponerlas a hablar.

“En fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras”,

decía Platón (*Fedro*, 246c-d). Y sin embargo, *nuestras palabras*, que orbitan como satélites este imán del entusiasmo que lo divino ocasiona, buscan extraerle a la divinidad un modo de continuar: “una vez que se han enlazado con él por el recuerdo, y en pleno entusiasmo, toman de él hábitos y maneras de vivir, en la medida en que es posible a un hombre participar del dios” (*Fedro*, 253a-b). La legitimidad de cierto modo de hablar parecería ser un criterio que oscila entre el contraste con esta experiencia inefable, su recuerdo acontecimental y, al mismo tiempo, su eficacia al hablar con otros, las posibilidades de tomar la palabra de un modo en que no solamente se rodee lo inefable sino también la fuerza que proviene de allí cotidianamente, la inefable amistad, el deseo, el laboratorio subterráneo de nuevas formas de vida. Se trata de la pregunta por el lugar que creemos que ocupa nuestro lenguaje en los límites de nuestra imaginación política: la posibilidad de acompañar lo que ya existe como demanda, pero también la posibilidad de alojar lo que no desea ser representado y que hoy se asfixia por desinterés, desidia, indolencia. Dar lugar a la revisión de los modos en que discurrimos sobre el habla política, sus violencias y limitaciones, incluso donde se viven como la banalidad más cotidiana.

Referencias bibliográficas

- Armstrong, A.H. (1979). “Negative Theology”. En *Plotinian and Christian Studies*. Variorum Reprints.
- Badiou, Alain (2009). *Elogio del amor* (Ojeda, Trad.). Editorial Paidós.
- Bataille, Georges (1943). *La experiencia interior. Suma Ateológica I*. (Mattoni, Trad.). Cuenco de Plata, 2016.
- Barthes, Roland (1977/2014). *Lección inaugural* (Terán, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Berkins, Lohana (2013). “Los existenciaros trans”. En A. M. Fernández, *La diferencia desquiciada*. Editorial Biblos.
- Blanchot, Maurice (1986). *Michel Foucault tel que je l’imagine*. Fata Morgana.
- Blanchot, Maurice (1958/2006). *Escritos políticos* (Bidon-Chanal, Trad.). El Zorzal.
- Cassin, Barbara (2004). “Présentation”. En *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Seuil.
- Deleuze, Gilles (1980/2006). *El Leibniz de Deleuze: La exasperación de la filosofía*. (Equipo Editorial Cactus, Trad.). Editorial Cactus.

- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1980/1994). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (Vázquez Pérez, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1975/2012). *Kafka. Para una literatura menor* (Aguilar Mora, Trad.). Editora Nacional de Madrid.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1972/2007). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Monge, Trad.). Editorial Paidós.
- Derrida, Jacques (1993/2011). *Salvo el nombre* (Pons, Trad.). Amorrortu editores.
- Eriúgena, (1984). *División de la naturaleza (Periphyseon)* (Fortuny, Trad.). Orbis. Texto original del siglo IX.
- Eriúgena, (2007). “Peryphyseon” (Ludueña y Strok, Trad.). En D’Amico, C. (editora) *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. Ediciones Winograd. Texto original del siglo IX.
- Esposito, Roberto (2004/2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu editores.
- Foucault, Michel (1969/2013). *La arqueología del saber* (Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Guattari, Félix. (1972/2019). *Psicoanálisis y transversalidad* (Azcurra, Trad.). Vagantes Fabulae.
- Hadot, Pierre (1995/1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (Cazenave Tapie Isoard, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, Pierre (1963/2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada* (Solana, Trad.). Alpha Decay, 2004.
- Jeaneau, É. (1969/1971). “Le symbolisme de la mer chez Jean Scot Érigène”. En AA.VV. *Le néoplatonisme*. Centre National de la Recherche Scientifique.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (1985/2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Laclau, Ernesto, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Lourau, R. (1978/1980). *El Estado inconsciente* (Rosenbaum, Trad.). Kairós.
- Ludueña, Ezequiel (2016). “Estudio preliminar”. En *Eriúgena*. Editorial Galerna.
- Marchart, O. (2007). *Post-Fundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. University Press.
- Mondolfo, Rodolfo (1942/1983). “El poder de la teúrgia”. En *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. Tomo II*. Editorial Losada.
- Nancy, Jean-Luc. (2002/2007). *La comunidad enfrentada* (Garrido, Trad.). Ediciones La Cebra.
- Percia, M. (2017). *Estancias en común*. Ediciones La Cebra.
- Porfirio (2007), “Vida de Plotino (selección)”. En *Enéadas. Textos esenciales* (Santa Cruz y Crespo, Trad.). Editorial Colihue. Texto del siglo III.
- Platón (2010). “Fedro” (Emilio Lledó, Trad.). En *Platón I*. Editorial Gredos. Texto original del siglo IV a.C.
- Platón (2010). “Banquete” (Marcos Martínez, Trad.). En *Platón I*. Editorial Gredos. Texto original del siglo IV a.C.
- Plotino (2015). *Enéadas*, tomos I y II (Igal, Trad.). Editorial Gredos. Texto original del siglo III.

- Plotino (2007). *Enéadas. Textos esenciales* (Santa Cruz y Crespo, Trad.). Buenos Aires, Colihue. Texto original del siglo III.
- Plotino (1990). *Plotinus. Ennead II* (A.H. Armstrong, Trad.). London, Harvard University Press. Texto original del siglo III.
- Preciado, P. B (2019). *Un apartamento en Urano*. Editorial Anagrama.
- Prósperi, Germán Osvaldo (2018). *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana*. Miño y Dávila editores.
- Santa Cruz, M.I. (2006). “Modos de conocimiento en Plotino”. En *Estudios Filosóficos* (34).
- Santa Cruz, M.I. y Crespo, M.I. (2007). “Estudio preliminar. Plotino: de la filosofía a la mística”. En Plotino *Enéadas. Textos esenciales*. Ediciones Colihue.
- Sheldon-Williams, I. (1967/2008) “The greek christian platonist tradition from the cappadonicians to Maximus and Eriugena”. En *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge University Press.
- Tonelli, M. (2019). “El sistema metafísico de Plotino. Una introducción. En Di Camilo, S. y Tonelli, M. *Filósofos antiguos I*, La Plata, UNLP.
- Wittig, M. (1973/1977) *El cuerpo lesbiano* (Pérez de Lara, Trad.). Editorial Pre-Textos.
- Zibechi, R. (2017/2020) *Movimientos sociales en América Latina: el “mundo otro” en movimiento*. Tierra del Sur.