

MÁQUINA LINGÜÍSTICA. UNA LECTURA DEL PROBLEMA DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA TEMPRANA DE GIORGIO AGAMBEN

PAULA FLEISNER
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

*Avviene come quando camminiamo
nel bosco e a un tratto, inaudita,
ci sorprende la viarietà delle voci animali.
Fischi, trilli, chioccolii, tocchi
come di legno o metallo scheggiato, zirli, frulli, bisbigli:
ogni animale a il suo suono, che scaturisce
immediatamente da lui.
Alla fine, la duplice nota del cucco schernisce
il nostro silenzio
e ci rivela, insostenibile, il nostro essere, unici,
senza voce nel coro infinito delle voci animali.
Allora proviamo a parlare, a pensare.
(G. Agamben, "La fine del pensiero", 2008a, p. 137).*

1. El problema metafísico que subyace al lenguaje

En *La esencia del lenguaje* afirma Heidegger que el animal no puede tener experiencia de la muerte ni puede hablar,¹ y deduce de allí una esencial relación, fulgurante e impensada, entre el lenguaje y la muerte. Ser capaz de morir, de experimentar la muerte, y de hablar: he aquí lo que puede un ser humano y lo que no puede el animal. La voz inarticulada del animal lo vincula a la vida, la articulación de la palabra humana envía a la muerte. Este es el mitologema que Giorgio Agamben se propondrá revisar en *Il linguaggio e la morte* (1982).

Antes de realizar este primer diagnóstico sobre las implicancias filosóficas del lenguaje, Agamben ya había teorizado acerca de la posibilidad de experimentar el "tener-lugar" del lenguaje alejándose de la tradición metafísica occidental que lo ha transformado – con la expropiación de la experiencia en nombre del conocimiento – en la esencia por

¹ Se lee en la versión castellana: "Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar. Un fulgor repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla pero está todavía sin pensar. Puede, sin embargo, hacernos una seña acerca del modo como la esencia del habla nos de-manda y nos retiene así a ella para el caso en que la muerte pertenezca junto a lo que nos de-manda." (Heidegger 2002, p. 159). (Dejo en el cuerpo del texto la palabra 'lenguaje' en vez de 'habla' para traducir *Sprache*, porque es la traducción que Agamben parece preferir en italiano: 'linguaggio'). Estas palabras finales de Heidegger, que Agamben cita para comenzar el seminario del que me ocuparé en este artículo, coronan la búsqueda heideggeriana de "caminos" para pensar la posibilidad de una experiencia del habla, caminos que recorre eminentemente recurriendo a poetas: Stefan George, Gottfried Benn y Friedrich Hölderlin. Aquí mismo Heidegger afirma que el lenguaje, "en tanto Decir que pone-en-camino-el-mundo, es la relación de todas las relaciones" (Heidegger 2002, p. 159).

siempre ausente y diferida de lo humano. Hacer esta experiencia es aquello que puede, por ejemplo, una vida infantil. El niño, figura² de una vida inseparable de sus formas, que es uno con su cuerpo y con su mundo narrativo, aparece como la contracara del sujeto escindido.³ Y la *fiaba*, ese género infantil al que también ha dedicado algunas páginas, una demora en la palabra que habla sin decir necesariamente nada específico, fue presentado como contracara de la división metafísica entre el placer del sonido sin sentido (la *phoné*) y el dolor de la palabra articulada (el *logos*), lo contrario del misterio eleusino que custodia lo inefable.⁴

Il linguaggio e la morte es un libro surgido del encuentro con otros bajo la forma de un seminario. Siguiendo la indicación que le diera su maestro Heidegger en aquellos seminarios que abrieron para él la posibilidad de la filosofía,⁵ Agamben parece entregarse aquí al ejercicio de saltar más allá de los límites del pensamiento heideggeriano y de pensar, a través de ello, el problema de la presuposición occidental de un nexo indisoluble y fundante entre las facultades humanas de la muerte y del lenguaje. Esta presuposición revela el carácter negativo esencial que se atribuye al hombre y por ello será la pregunta acerca del lugar y la estructura de la negatividad la que guie el seminario (Agamben 2008a, p. 4). El problema metafísico se muestra, de este modo, como un problema ético: dado que en un mismo fundamento negativo descansan la lógica y la ética en el horizonte de la metafísica, la *Voz* es el fundamento negativo, la morada habitual desde siempre escindida del hombre.

Así como en *L'uomo senza contenuto* (1970) se había puesto en evidencia el fundamento negativo de la estética, fundamento que la llevaba irreparablemente al cumplimiento nihilista del arte, aquí la ética, entendida heideggerianamente como morada habitual del hombre, será reconducida a su fundamentación negativa, pero no para aceptarla con resignación sino para “comprenderla” y evitar repetirla ulteriormente (Cfr. Agamben 2008a, p. 6). De ahí que, en el “Excursus” final, Agamben plantee explícitamente el problema político implicado en esta discusión de la tradición filosófica occidental: la filosofía es la justificación de la violencia innatural, no biológica del hombre.

Si muchos años más tarde en *L'aperto* (2002) Agamben puede plantear explícitamente la necesidad de hacer una genealogía de la “vida” y revisar, recuperando el pensamiento de Furio Jesi, el funcionamiento de la “máquina antropológica” que fabrica “hombres” a partir de los cortes establecidos en lo viviente, en parte se debe a que veinte años antes había planteado la cuestión de la relación hombre/animal desde el punto de vista del lenguaje. De esta manera, *Il linguaggio e la morte* será leído en este artículo como un estudio de la antropogénesis operada a partir de la escisión *phoné/logos*, en tanto

² Utilizo el concepto de ‘figura’ en el sentido pre-cristiano de imagen plástica que se transforma, tal como lo reconstruye E. Auerbach para la Antigüedad pagana. Cfr. Auerbach 1998, pp. 43-67.

³ Con respecto a la concepción agambeniana de la infancia, cfr. Agamben 2001a, especialmente la introducción agregada en 1989 a la edición francesa del libro, “Experimentum linguae”, pp. VII-XV. y “Per una filosofia della infanzia”, en Agamben 1996b.

⁴ En relación con los análisis de la fiaba como género infantil opuesto a los misterios y a la metafísica, cfr. “Fiaba e figura” (1979), donde analiza tres modos de relación del hombre con lo indecible: los misterios, la tragedia y la *fiaba*, en la que no hay un reenvío a un significado escondido, en Agamben 1979, p. 15; o la última “Glosa” al ensayo “Infanzia e storia”, donde Agamben analiza la experiencia de lo indecible en las iniciaciones místicas de la antigüedad y la opone a la experiencia infantil narrada en la fábula, en Agamben 2001a, p. 65.

⁵ Me refiero, por supuesto, a los seminarios impartidos por Heidegger en Le Thor a instancias del poeta René Char entre 1966 y 1969, de los cuales participó el joven Agamben, en ese entonces estudiante de leyes.

que modo de fijación para el hombre de un fundamento negativo. Una superación de la metafísica como la que allí se propone, implica no sólo una crítica al ‘sujeto’ del conocimiento, sino también, de un modo más comprensivo, una nueva mirada sobre el modo en que Occidente construyó ese artefacto que llamamos ‘hombre’, es decir, un análisis del proceso de hominización que se produce en el lenguaje y gracias al contacto con la muerte.

Agamben propone aquí una lectura detenida y minuciosa de ciertos pasajes de la obra de Hegel y de Heidegger que, más allá de sus diferencias, pone en evidencia el funcionamiento de lo que podríamos llamar una ‘máquina lingüística’ de muerte en la que la voz que proviene del animal agonizante (ese grito inarticulado de dolor) es articulada, diferenciada, interrumpida pero conservada (con una *Aufhebung* infinita) en el lenguaje humano.

Este artículo lleva a cabo una interpretación de la concepción agambeniana del lenguaje, tal como se formula en este seminario teniendo en cuenta las consideraciones anteriores y posteriores, con el objetivo de esclarecer su contribución a la crítica del concepto de ‘hombre’.

2. Sólo vivir, sólo morir: el lenguaje como máquina de separar la vida

La propuesta inicial del seminario consiste en la puesta en discusión de la lógica misma de la fundación negativa del lenguaje y de la presuposición metafísica de que el ‘lenguaje’ y la ‘muerte’ son dos facultades esenciales del ser humano (la definición del hombre como viviente hablante y mortal).⁶ Tracemos, en gruesas pinceladas, el recorrido propuesto.

Toda búsqueda de un fundamento ontológico, mostrará Agamben, gira en torno a la definición de lo decible, que es una repetición del ser-dicho; y por ello, el fundamento se reduce a la expresión: el ser-dicho no es un fundamento, es pura voz. Se nos presenta, entonces, una reconstrucción del problema del fundamento (es decir, de la relación entre el fundamento ontológico y la voz que lo expresa), a partir de una lectura de la cuestión en dos pilares de la filosofía occidental: Hegel y Heidegger.⁷

Un análisis del “*Diese*”, el “Esto” de la certeza sensible, tal como Hegel lo presenta en la *Fenomenología del espíritu* muestra la imposibilidad, que el lenguaje resguarda, de decir lo que se quiere-decir: intentar asir la cosa sensible, decir “esto”, es siempre ya hacer la experiencia negativa de lo que permanece indecible en el lenguaje. Un análisis del carácter de ‘ahí’ del *Dasein* heideggeriano muestra que esa ‘esencial apertura’ es una experiencia de la anticipación de la posibilidad de la *propia* muerte.⁸ Una

⁶ En su introducción al pensamiento de Agamben, C. Mills da cuenta de la gran importancia del libro que estamos considerando en el marco de la obra agambeniana, no sólo por su alejamiento crítico de la perspectiva heideggeriana, sino porque presenta la discusión más acabada de Agamben con la metafísica occidental. Cfr. Mills 2008, pp. 10-21.

⁷ No pretendo discutir aquí la corrección o incorrección de la interpretación agambeniana de Hegel y Heidegger, lo cual ha sido hecho ya por especialistas en ambos autores. El interés del presente artículo reside en la posibilidad de evaluar el tipo de diagnóstico general que aquí se despliega a partir de los ‘ejemplos’ de las filosofías de Hegel y Heidegger y, sobre todo, considerar la reflexión en torno al lenguaje como elemento antropogénico que implica.

⁸ Se hace referencia aquí al complejo y polémico tratamiento heideggeriano del ser-para-la muerte en los pp. 50-53 de *Ser y tiempo*. Muy brevemente, Heidegger sostiene que la muerte del *Dasein* no es un hecho que se hará en algún momento presente (“no es ‘lo que falta’ últimamente”), sino un elemento que constituye

negatividad esencial recorre al *Dasein*, pues el ‘Da’ le revela su estructura de ser-para-la-muerte, por contraposición con el animal, el sólo-viviente.

¿Qué comparten el *Diése* y el *Da*? Su carácter deíctico: pertenecen, ambos, a la esfera del indicar que se ha escindido de la significación ya en el comienzo mismo de la filosofía, en el momento en que Aristóteles aborda el problema del ser. La fractura aristotélica de la *ousía* entre esencia primera y las esencias segundas (*Cat.* 2^a, 11) se corresponde con la fractura entre el pronombre demostrativo (*tis*) y el nombre común. El pronombre será por ello el lugar en el que se produce el traspaso de la indicación a la significación, del mostrar al decir; será el encargado de transformar el puro ser en algo significable. A continuación, la lingüística contemporánea (Benveniste y Jakobson) viene en ayuda para caracterizar la especificidad del pronombre: se trata de un signo vacío que remite sólo a una instancia del discurso, el tener lugar del discurso, la enunciación. La enunciación, como instancia independiente de lo dicho y de lo significado, se corresponde con el ser o la *ousía* de la filosofía: aquello que “sin ser nombrado está indicado en el decir” (Agamben 2008a, p. 36).⁹

Es aquí donde aparece el problema de la voz, que terminará revelándose como la “dimensión ontológica fundamental” (Agamben 2008a, p. 44) y que llevará a la distinción hombre/animal, definitoria en la caracterización de la negatividad esencial del hombre. Pero hemos de tener paciencia, puesto que ‘voz’ se dice en este texto de muchas maneras: es en efecto la voz del animal, la voz humana que se caracterizará como ausencia, la Voz (capitalización metafísica de la voz como condición del ser en retirada), y, finalmente, la voz que surja de la negación de la Voz, como una experiencia del lenguaje que no se funda en la escisión. Podemos, por ello, estar de acuerdo con Watkin cuando afirma que aquí “la voz es siempre, a la vez, el villano y la víctima de la filosofía” (Watkin 2009, p. 23).

La voz es la que profiere la enunciación y es con ello “pura intención de significar”, “puro querer-decir en el que algo se da a entender sin que todavía se produzca un acontecimiento determinado de significado” (Agamben 2008a, p. 45). La pureza original de la voz, anterior a toda comprensión lógica, se evidencia, según Agamben en un pasaje del *De trinitate* agustiniano (X 1.2) que cita con frecuencia en esos mismos años,¹⁰

su ser actual como proyecto (“una ‘inminencia’”, Heidegger 1993, p. 273): la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad y, por ello, la posibilidad más propia del *Dasein*. Establece Agamben un paralelismo entre la estructura puramente negativa de la anticipación de la muerte como posibilidad ontológica (la aceptación de todas las posibilidades como puras posibilidades) y su concreción existencial en el hacerse auténtico del *Dasein* a través de la “voz de la conciencia”: una voz que no dice nada y que anuncia en silencio la culpabilidad originaria del *Dasein*. El concepto de culpa implica una negatividad que constituye el estado-de-yecto del *Dasein*. De este modo, el ser-ahí lleva en sí su fundamento, pero no dispone de su estado-de-yecto en el que se encuentra: él es fundamento de una negatividad (cfr. Heidegger 1993, pp. 272-291).

⁹ J. Clemens analiza el especial interés de Agamben por los deícticos a lo largo de su obra y critica lo que considera una misma forma de argumentación que se repite con ocasión de los más diversos temas (a pesar de la gran cantidad de referencias tradicionales), repetición que considera una consecuencia de la “fidelidad” o “adhesión” de Agamben a los lenguajes naturales, al diagnóstico del nihilismo y a la promesa mesiánica. Esta fidelidad, no obstante, está fundada en una incapacidad “of thinking through the status of mathematics and, a fortiori, the status of those sciences which rely on mathematical formalisation”, en Clemens 2008, p. 56. El punto de vista de Clemens, aunque fundamentado, parecería adolecer del prejuicio, característico de gran parte de la filosofía angloparlante actual, de suponer en las ciencias formales un modelo universal y neutro para plantear los problemas de las ciencias del lenguaje y de las ciencias humanas en general.

¹⁰ En efecto, Agamben cita estos pasajes y los analiza en este mismo sentido en “Pascoli, esperienza della lettera” (Agamben 1981, p. 7) y en “La glossolalie comme problème philosophique” (Agamben 1983a, p. 64).

donde se presenta la idea de ‘lengua muerta’: es posible con ocasión de la escucha de una palabra muerta, la experiencia – no lógica sino amorosa – del habla, en la que sin ser ya sólo sonido, todavía no sea significado. La lógica medieval retomará esta idea para pensar una dimensión más original del significado que es pensada como una ‘categoría de las categorías’ subyacente en toda pronunciación verbal.

En “L’idea del linguaggio” (1984), Agamben se detendrá particularmente en una objeción que Gaunilo hace al argumento ontológico de Anselmo [argumento que Agamben entiende, desde un punto de vista lingüístico, como la prueba de la existencia del lenguaje: “el ser cuya simple nominación lingüística implica la existencia” es el lenguaje, lo cual equivale a decir que si hablamos es porque hay una preexistencia de la función significante (cfr. Agamben 2005a, p. 28)]. Gaunilo imagina la experiencia de lenguaje que puede hacer un idiota o un bárbaro frente a un discurso significante que, no obstante, no tiene para él ningún significado: entiende que hay un evento del lenguaje pero no logra aferrar el sentido del enunciado. Hay aquí un ‘pensamiento de la voz sola’ que indica el puro tener lugar del lenguaje y que muestra una palabra que no significa nada y que a la vez significa la significación misma. Pero, la voz aquí no es meramente la *phoné* animal, un flujo sonoro que podría emanar espontáneamente del hombre, sino que es precisamente aquello que debe quitarse para que el discurso significante tenga lugar. Se muestra aquí la operación nihilizante de articulación de la voz humana implícita en la metafísica:

El tener-lugar del lenguaje entre el quitarse de la voz y el evento de significado es la otra Voz, cuya dimensión ontológica hemos visto emerger en el pensamiento medieval y que en la tradición metafísica constituye la articulación originaria del lenguaje humano. Pero en cuanto esta Voz [...] tiene el estatuto de un *ya-no* (voz) y de un *todavía-no* (significado), constituye necesariamente una dimensión negativa. (Agamben 2008a, pp. 48-49, la traducción es mía).¹¹

La Voz es el fundamento negativo, lo que desaparece en el fondo para que ser y lenguaje (que se han mostrado como idénticos) tengan lugar. Es por ello que también en las reflexiones de Hegel y Heidegger podrá encontrarse, vaticina Agamben, “un pensamiento de la Voz como articulación negativa originaria” (Agamben 2008a, p. 51).

En las lecciones juveniles de Jena de Hegel, Agamben rastrea el problema de la necesidad de quitar lo viviente – el ser empírico múltiple – para convertir el signo natural en un nombre, el ideal simple en sí. Para que emerja la esfera del significado y de la conciencia es necesario abolir la cosa, como Adán “constituyó su señorío sobre los animales” (Hegel 1932, p. 211) al darles un nombre y negarlos como seres independientes. Allí Hegel presenta la idea del lenguaje humano como ‘voz de la conciencia’ que, en tanto articulado, es la interrupción de la voz animal como puro sonido vocal. Lo humano se constituye por oposición y negación de lo animal: la articulación del lenguaje humano se muestra como una operación a través de la cual se produce una diferenciación, una interrupción y una conservación de la voz animal (podríamos decir, inclusión exclusiva de lo animal en el hombre, gracias a la cual, como en la teología negativa, eso que el hombre es permanece como esencial indecible que debe decirse por siempre a través de lo que no es). Se pregunta Agamben: ¿qué hay en la voz animal que permite esta escisión y este pasaje? Y responde con un pasaje de las lecciones del año siguiente: “Todo animal tiene en la muerte violenta una voz, se expresa como sí mismo quitado (*als aufgehobnes*

¹¹ Con el objetivo de lograr una lectura fluida del texto, las citas en el cuerpo del texto han sido traducidas. No obstante, las citas presentes en las notas al pie se dejan en el idioma original o en el idioma de la traducción utilizada.

Selbst)” (Hegel 1931 p. 161 citado en Agamben 2008a, p. 58). La voz, como expresión y memoria de la muerte del animal, contiene en sí el poder de lo negativo, es ‘voz de la muerte’. El animal que muere exhala el alma en una voz en la que se conserva en cuanto muerte. “La voz es muerte que conserva y recuerda al viviente como muerte y, a la vez, inmediatamente rastro y memoria de la muerte, negatividad pura” (Agamben 2008a, p. 59). La voz del animal no está vacía, pues contiene su muerte y, sobre ella, se articula la voz de la conciencia humana, que es su tumba.

Y la muerte, recuerda inmediatamente Agamben, tiene en el sistema hegeliano un carácter antropogenético central, por ello hay una correspondencia entre la dialéctica voz/lenguaje de las lecciones de Jena y la dialéctica amo/esclavo de la *Fenomenología del Espíritu*: la pura negatividad del goce del amo, ya no animal (deseo), pero todavía no humano (trabajo) es el preciso lugar en el que Hegel ubica la articulación originaria de la ‘facultad de la muerte’ característica de ‘lo humano’. Por ello, la Voz (ya no signo natural y todavía no discurso significativo) es el lugar en el que se articulan el lenguaje y la muerte, puesto que se ha revelado como voz de la muerte. Ella cumple la articulación de las dos facultades definitorias de lo humano y, como tal, es la figura de la Idea Absoluta, objeto y contenido únicos de la filosofía.

Si bien Heidegger, interesado como está en distinguir al *Dasein* del viviente, no deduce, en principio, como Hegel, el lenguaje humano de la inclusión-exclusiva de la voz animal, Agamben reconstruye en su pensamiento una negatividad aún más original que reintroduce la temática de la voz a través de la idea del reclamo (*Anruf*), de la Voz de la conciencia que llama sin pronunciaciones vocales, que da a comprender sin decir nada. Así, el silencio vacío de la *Stimmung*, la tonalidad emotiva que abre la dimensión más propia de lo humano, se convierte en una *Stimme*, que, aunque no revela simplemente el ser-sido de la voz animal, es otra Voz que llama en el modo del silencio desde la angustiada experiencia de estar arrojado del *Dasein*. También aquí esta Voz estará relacionada con la muerte: sólo dejándose llamar por ella el *Dasein* puede acceder a la posibilidad insuperable de la muerte y pensarla.

Así, reconducido a los límites de su pensamiento en lo que respecta al problema de la antropogénesis y la división entre el hombre y el animal (tal como volverá a suceder más adelante en *L’aperto* incluso de un modo más radical), Heidegger parece no haber podido salir del horizonte metafísico que piensa la experiencia del lenguaje a partir de la dimensión negativa de la Voz. La duplicidad, articulada siempre de modo negativo, entre el mostrar y el decir, entre la voz confusa y el lenguaje articulado, sigue estando en la base de la distinción heideggeriana entre “*die Sage*, el decir originario y silencioso del ser que se muestra”, pero que es indecible por la palabra humana, y el discurso humano, “la palabra de los mortales”, la única que puede responder a la Voz silenciosa del ser (Agamben 2008a, p. 77).¹²

¹² En “Il silenzio del linguaggio” (1983), un artículo que acompaña una selección de textos de los padres sirios sobre la plegaria, Agamben vincula la idea de “plegaria espiritual” de esa tradición con la tradición filosófica occidental analizada en *Il linguaggio e la morte* que concibe un fundamento negativo del lenguaje. Los padres sirios, en efecto, hablan de una experiencia extrema alcanzada a través del silencio y el estupor. Pero el itinerario a través de las figuras del silencio es un itinerario por las figuras del discurso, en el que se alcanzan los límites pensados por la ciencia en proposiciones y se piensa sólo el ser, lo absolutamente simple (Cfr. Agamben 1983b, p. 74). El silencio, como la *Sigé* del pensamiento gnóstico, se muestra como el fundamento negativo del *Logos*, como la demora abismal (infundada) del lenguaje. En la plegaria silenciosa y asombrosa también se hace la experiencia del incomprensible nacimiento de la palabra, del fundamento negativo del lenguaje. Agamben ha dedicado el quinto “Excursus” de *Il linguaggio e la morte* al análisis del mitologema de la voz silenciosa como fundamento ontológico del

Una doble negatividad se le impone al hombre desde la estructura misma de la experiencia deíctica del *Diese* y del *Da* que remiten al puro tener lugar del lenguaje, a la dimensión del ser o de la enunciación. La Voz está doblemente supuesta, en tanto que negación de la voz, como fundamento esencial de la humanidad: como voz quitada, ser-sido de la *phoné* natural y como Voz que *muestra* el tener lugar del lenguaje y que, por ello mismo, no es *dicha* por ningún discurso. Esta dimensión de articulación-desarticulación constante entre *phoné* y *logos*, naturaleza y cultura, animal y hombre, es la que se ha fabricado como lo propio del *zoon logon echon*: el lugar donde se finge una captura de la voz confusa en la letra. Por ello, “el hombre es aquel viviente que se quita y a la vez se conserva – como indecible – en el lenguaje: la negatividad es el modo humano de *tener* el lenguaje” (Agamben 2008a, p.105). Así, muerte y lenguaje comparten la misma estructura negativa: experimentar la muerte es experimentar el quitarse la voz y el comparecer de otra Voz. La Voz es el fundamento místico de la cultura occidental y es el lugar en el que la filosofía ha pensado el fundamento (negativo) de la palabra humana, o, como se nos decía ya en “Vocazione e voce” (1980), el lugar donde se produce una radical desconexión y una eterna articulación entre el viviente y el lenguaje (Cfr. Agamben 2005a, p. 84).

La tarea de la filosofía ha sido un intento de pensar la Voz, ese viaje desde sí a sí de la palabra humana, que, bajo el nombre de Idea absoluta, Bien, *noesis* o *Ereignis*,¹³ es la dimensión de lo propio que existe de modo autónomo. En “*Se, l’Assoluto e l’Ereignis” (1982), Agamben reconstruye el horizonte semántico del reflexivo indoeuropeo *se que implica no sólo un salir de sí y un hacer que retorne, sino también una relación de una cosa consigo misma, “su ser propia a sí misma” (Agamben 2005a, p. 167). En este horizonte de sentido se ubica no sólo la Idea Absoluta hegeliana (‘absoluto’ es el participio pasado del verbo *solvo*: operación de soltar que conduce algo al propio *se) y el *Ereignis* heideggeriano (el ‘acontecimiento’ que tiene relación etimológica con el adjetivo *eigen*, lo propio), sino también la sentencia heraclíteica acerca del *ethos* como el *daimon* del hombre, (ft. 119) que interpreta del siguiente modo: la morada habitual del hombre, la demora en el *se, es para el hombre aquello que lo divide, el lugar de una escisión (cfr. Agamben 2005a, p. 165). Así se comprende que lógica y ética tengan, para Agamben, el mismo fundamento, la Voz impensable y silenciosa.

Sin embargo, en este artículo, intenta Agamben pensar una salida de la negatividad en los conceptos de Absoluto y de *Ereignis*. En efecto, la filosofía intenta absolver a lo propio de su escisión: Hegel piensa lo Absoluto como un resultado, un proceso, un devenir similar al movimiento del nombre, que es primero un sonido privado que se niega y determina en una proposición con sentido: “la lógica, sentencia el final de la *Ciencia de la lógica*, expone el automovimiento de la Idea absoluta como palabra originaria que es una preferencia” (citado en Agamben 2005a, p. 176). ¿Es posible pensar aquí lo Absoluto como el cumplimiento del recorrido enajenante y retornante, como una vuelta a sí del hombre al final de la historia? ¿Qué forma tendría ese retorno? ¿Sería un retorno a la animalidad? ¿Una vuelta al sonido sin sentido proferido directamente como el canto del

lenguaje en la mística tardía y en la filosofía gnóstica de la *Sigé* que asimila al *logos* cristiano (Cfr. Agamben 2008a, pp. 79-81). No obstante, otra experiencia del silencio de la palabra será posible en la pintura, (cfr. por ejemplo “Le visage et le silence”, en Agamben 1998, p. 148).

¹³ Agamben analiza aquí fundamentalmente a *Zur Sache des Denkens*. El concepto de “Ereignis” es central en el pensamiento de Heidegger a partir de la década del treinta. Además de en *Acerca del evento* (*Beiträge zur Philosophie. Von Ereignis*) este concepto aparece, por ejemplo, en *Identidad y diferencia* y en las conferencias “La esencia del lenguaje” y “Tiempo y ser”. No podría aquí, emprender un análisis crítico de dicho concepto y de sus implicancias dentro del pensamiento heideggeriano.

pájaro? ¿Una ‘glosolalia’, un hablar en glosas con palabras cuya significación es desconocida?¹⁴ ¿Una lengua que sin dejar de ser humana y viva, se demora sobre sí misma sin reenvíos históricos o gramaticales, y coincide con su hacer y su praxis? (Cfr. Agamben 2005a, pp. 176-177). La absolución no se cumple, asegura Agamben, pues, aunque el esencial in-fundamento del hombre se muestre radicalmente, éste se vuelve su fundamento: acaso el hombre sigue teniendo, más allá de los intentos koyevianos, un rostro humano, demasiado humano.

Heidegger, por su parte, intenta distinguir su pensamiento del *Ereignis* del Absoluto hegeliano, que se muestra como una abolición de la finitud humana. Pero, en el análisis de Agamben, también el *Ereignis* es la idea de un cumplimiento, de un demorarse al final en lo propio. Y, aunque se presenta como un intento de pensar la Voz absuelta de la negatividad, no deja de ser una expropiación y un ocultamiento que muestra al pensamiento como tal: puro destinar-se que no se sustrae en lo que es destinado (Agamben 2005a, p. 182). Además, en el pensamiento del *Ereignis* hay todavía destinaciones históricas, más desvelamientos: aunque no destinado a una naturaleza, el lenguaje humano sigue estando históricamente destinado y el *Ereignis* es el movimiento en el que el lenguaje es llevado como *Sage* al *Sprache* humano.

De este modo, si en Hegel lo indecible está siempre dicho como ser-sido en todo discurso, en Heidegger lo indecible es lo que queda no dicho en la palabra humana pero que es posible realizar como tal. Absoluto y *Ereignis* están orientados a un ser-sido del que son consumación, condenando (en el mismo momento en que parecen absolver) al hombre a su humanidad. Con ellos, sin embargo, la tradición llega al final: la demora del hombre y su fundamento negativo más propio permanecen como puro destinar sin destino. “El hombre, el animal parlante, es lo infundado que se funda a sí mismo yendo hasta el fondo de su propio abismo y, como in-fundado, repite incesantemente el propio in-fundamento” (Agamben 2005a, p. 186). Por ello, si se quiere salir del pensamiento metafísico, y no repetir su problema fundamental,¹⁵ es necesario asumir que la fundación

¹⁴ En “La glossolalie comme problème philosophique” (1983a), Agamben refiere el fenómeno de la glosolalia como un hablar con palabras cuya significación es desconocida, hacer la experiencia de una palabra que siendo palabra no quiere decir nada. La glosolalia coincide, así, con el instante donde la voz se articula con el lenguaje: experiencia de la pura instancia nihilizante de la palabra al comienzo. Por ello, hacia el final de este artículo, sostiene que en la tradición onto-teo-lógica Dios, la Idea y la Nada son todas ellas una glosolalia: palabras insignificantes que fundan toda significación (cfr. Agamben 1983a, pp.63-69). Años más tarde, en *Quel che resta d'Auschwitz* volverá sobre esta idea desde el punto de vista del sujeto que la padece, al delinear la figura del sujeto a través de la vergüenza: “La glossolalia presenta, cioè, l'aporia di un'assoluta desoggettivazione e 'barbarizzazione' dell'evento di linguaggio, in cui il soggetto parlante cede il posto a un altro, fanciullino, angelo o barbaro, che parla 'all'aria' e 'senza frutto'”, en Agamben 1998, p. 106. Palabras insignificantes dichas por un sujeto desubjetivado: la condición existencial de viviente-hablante se revela aquí como una glosolalia ontológica, una radical desconexión entre ambos elementos (cfr. Agamben 1998, p. 120).

¹⁵ Tanto en *Il linguaggio e la morte* y en el artículo que estamos considerando como en “Idea del linguaggio” (1984), Agamben elaborará una crítica a algunas corrientes del pensamiento contemporáneo que han querido repetir el gesto de Hegel y de Heidegger quedando atrapados en el problema metafísico del envío que no envía a nada, la ausencia de destino y de fundamento convertidas en un destino y en un fundamento infinito. La filosofía no puede decir la voz, el pensamiento contemporáneo lo ha comprendido y sabe que no existe un metalenguaje último y absoluto al cual referir toda instancia discursiva. Así, la hermenéutica asume la irreductible prioridad de la función significante: fundamento indecible que arroja al hombre en la historia y en el destino. El pensamiento de la diferencia, por su parte, afirma que el lenguaje se mantiene en el principio, pero la demora en el *arché* tiene una estructura negativa de la escritura y del *gramma*: el lenguaje es la nulificación y el diferimiento de sí y el significante es la cifra irreductible de este infundamento. Por ello en estos intentos queda en la sombra lo que debería ser la tarea de la filosofía: la

del hombre como ser humano ya está cumplida y que lo que debe pensarse ahora es la demora ética, más allá de Hegel y Heidegger: la “palabra simple del hombre, el *volgare illustre* de la humanidad redimida que es lo que queda por decir a una palabra que no tiene ya nada que decir y por hacer a una praxis a la que no le queda nada por hacer” (Agamben 2005a, p. 187).

La fundación ya se ha cumplido, el recorte de lo humano es el dato a partir del cual se debe continuar. En efecto, Agamben está convencido de una cierta excepcionalidad del hombre como animal parlante: el lenguaje no está inscrito en el código genético, es algo histórico: anticipa al hablante y le adviene al infante desde fuera, privándolo de su voz. Usando la imagen wittgensteiniana, señala que el hombre está en el lenguaje como la mosca atrapada en la botella: no puede ver, justamente, aquello a través de lo cual ve el mundo. El lenguaje es una máquina de tortura, una cárcel más terrible que la que ningún animal pueda experimentar, pero es también la única posibilidad de libertad para el producto de esa máquina, el hombre.

La tradición metafísica ha pensado al animal como un *Nur-lebenden*: podríamos entonces afirmar que al hombre le resta – como su posibilidad más propia – ser un *Nur-sterbenden*. El animal sólo vive, la vida es por ello lo más im-propio: la radical alteridad inasible en cualquier *se. La única posibilidad de aferrarse a una especificidad, para el animal al que no le incumbe ninguna naturaleza o identidad, es hacer su patrimonio antropogenético de su muerte y de su nada. De esta manera, el hombre puede fingir su diferencia sólo separando su muerte de su vida, y volviéndola su posibilidad más propia. Pero en esta administración (gestión) de la propia muerte, el hombre se ha convertido en el regulador de la muerte y de la vida de todas las especies, ha construido sobre la nada, su propia soberanía: el dominio de su propia muerte se ha transformado en dominio de la vida animal. Hay entre vida y muerte un hiato, ya no son la continuación natural una de la otra, sino que al volverse la posibilidad más auténtica, la muerte se erige como el parámetro de la vida verdadera frente a la vida animal que se nos muestra ahora como mera vida, una vida de la que es posible disponer. Iniciado el proceso de distinción, es imposible detenerlo: hombre/animal, hombre/mujer, *logos/phoné*, ario/judío: una misma máquina de separar y jerarquizar la vida operando en distintos contextos. La preocupación agambeniana por la vida tendrá siempre como premisa el proceso de hominización aquí descrito en abstractos términos metafísicos que, incluso en este mismo libro, no oculta sus derivas políticas.

3. Vivir y poetizar, pensamiento de la voz y experiencia de la letra

Antes de seguir con las implicancias políticas de esta investigación metafísica, retrocedamos unos pasos y veamos si el arte, en este punto, puede venir en ayuda. En la séptima jornada del seminario, acaso celebrando el *shabbat*, Agamben propone el análisis de textos poéticos con el objetivo de pensar la existencia de una experiencia posible del lenguaje que, a diferencia de la filosófica eminentemente considerada aquí, no repose en fundamentos indecibles. Difícil resulta adivinar las motivaciones de esta jornada pues,

eliminación del presupuesto, su absolución. Frente a esto, Agamben pregunta: si estamos atrapados en el lenguaje como la mosca en la botella, ¿es posible salir de la botella? “¿es posible un discurso que sin ser un metalenguaje ni hundirse en lo indecible diga el lenguaje mismo?” (Cfr. Agamben 2008a, pp. 105-106, “*Se., L’Assoluto e l’Ereignis”, en Agamben 2005a, pp. 185-186, y “L’idea del linguaggio”, en Agamben 2005a, pp. 30-34).

lejos de poner en marcha la respuesta al problema que se está considerando, la experiencia del advenimiento de la palabra poética aquí analizada, será pensada en consonancia con la palabra filosófica como experiencia de una nada que sólo puede indicarse negativamente. Poesía y filosofía muestran aquí su esencial copertenencia en la escisión. Y es que, como ya había señalado en *Stanze*, no se trata de reivindicar unilateralmente una sobre la otra, sino que poesía y filosofía, verso y prosa, deberán entrar en una zona de indistinción para que algo así como una ‘palabra humana’ pueda tener lugar.

El advenimiento de la palabra poética entre los trovadores del siglo XII, sostiene Agamben, se evidencia como una experiencia de la nada. ‘Trovar’ es hacer experiencia de la *razo*, del evento del lenguaje, como ‘*introvabile*’.¹⁶ La experiencia poética coincide con la experiencia filosófica: el tener-lugar del lenguaje es indecible; en su advenir, la palabra queda no dicha en eso que se dice. La poesía es el lugar de la memoria y la repetición: el elemento métrico-musical que permite el eterno retorno del advenimiento, es la conmemoración de la inaccesibilidad originaria y dice, como la filosofía, sólo la indecibilidad del acontecimiento del lenguaje.¹⁷

En esos mismos años, Agamben reflexiona sobre la obra poética de Giovanni Pascoli,¹⁸ un poeta enamorado del mundo infantil que busca alejarse del carácter logócrata de la poesía. No obstante, a pesar de sus intentos, también la poética de la lengua muerta de Pascoli se mostrará como una experiencia del advenimiento original de la palabra en la que pensamiento y poesía hacen “experiencia de la muerte de la palabra” (Agamben 1996a, p. 68). Frente al texto pascoliano, plagado de onomatopeyas, fonosimbolismos y de palabras provenientes de lenguas muertas, estamos como el bárbaro que no conoce la *dynamis* de las palabras. Hay en esta poética, reconoce Agamben, una salida de la dimensión semántica del lenguaje y un retorno a la esfera originaria del puro querer-decir: la voz en su pureza originaria, un sonido que no simboliza. Sin embargo, sigue tratándose de una experiencia de la muerte y la negatividad, pues “sólo muriendo en la letra, la voz animal se destina como puro querer-decir al lenguaje significativo y sólo muriendo la lengua articulada puede retornar al confuso seno de la voz de la que ha salido” (Agamben 1996a, p. 75). Así, también en la poesía de Pascoli, las palabras sin vida devienen nuestra viva voz: “por un segundo, en el corazón del poeta, las letras muertas, cantan y viven” (Agamben 1996a, p. 78). Por ello, la pregunta persiste: “¿es posible hablar, poetizar, pensar más allá de la letra, más allá de la muerte de la voz y de la muerte de la lengua?” (*ibidem*). Y resuena todavía en el análisis de la plegaria espiritual de los padres sirios que citábamos antes:

¿Y si el lenguaje antes que tener-lugar como in-fundado en el silencio, no hubiese, en cambio, tenido lugar jamás? ¿Qué sería una palabra que se hubiera emancipado completamente de la *Sigé*, que no estuviera ya ni fundada ni in-fundada en el abismo de Dios? Una tal palabra no

¹⁶ Juego de palabras entre ‘trovare’, la experiencia de la palabra propia del canto y la poesía y ‘trovare’ en el sentido del italiano actual de ‘encontrar’ (cfr. Agamben 2008a, p. 84).

¹⁷ Es necesario remarcar el modo en que se conjuga una exégesis de los textos poéticos y trágicos a un mismo nivel que la exégesis filosófica: el arte no es un ejemplo para validar hipótesis sino que la literatura parece ser en la filosofía agambeniana un espacio discursivo en el que debe evaluarse igualmente la constitución de los mitologemas que han dirigido nuestras vidas.

¹⁸ Con pequeñas variantes, Agamben escribe dos artículos muy similares dedicados a este poeta. Se trata de “Pascoli, esperienza della lettera” publicado en *Alfabeta* en 1981 y “Pascoli e il pensiero della voce” publicado originalmente en 1982 como prefacio al libro de Pascoli *Il fanciullino* y republicado en 1996 en *Categorie italiane*, 1996, pp. 67-78 (las citas corresponden a esa edición). La idea de infancia agambeniana, aunque podría parecer deudora del interés pascoliano por la cándida experiencia del niño, muestra importantes distancias respecto de ella.

demoraría más en estupor y silencio, pero no estaría tampoco más allá de éstos en un lugar más originario. Mejor, no habiendo tenido lugar jamás, ella sería la simple, habitual palabra humana. (Agamben 1983b, p. 79, la traducción es mía).

4. Vida y muerte de la lengua: decir lo nunca sido

La Voz, ya dijimos, es el fundamento místico sobre el que se apoyan la lógica, la ética, la teología y, como veremos a continuación, la política occidentales. Es necesario, por ello, llevar a cabo una impiadosa liquidación de lo místico y construir una morada, cuyos basamentos ya no sean fundamentos indecibles, sino la infancia del hombre. El nihilismo se ha cumplido: “toda la experiencia humana del lenguaje ha sido reconducida a la última realidad negativa de un querer que quiere-decir nada” (Agamben 2008a, p. 115). Si, como decía en su primer libro, sólo cuando la casa está en llamas, puede verse su problema arquitectónico fundamental (cfr. Agamben 1994, p. 172), éste es el momento para “hacer visible la morada in-fantil (sin voluntad y sin Voz, y no obstante *ética*, habitual) del hombre en el lenguaje” (Agamben 2008a, p. 115).

Es de la mano de otro poeta, Giorgio Caproni, que Agamben trazará la cartografía de ese País de Nunca Jamás. Un poema de 1971, “Ritorno”, que Agamben transcribe al final del libro al que nos estamos abocando – tras haber descartado el discurso filosófico, la poesía y la tragedia – abre el espacio para pensar una posibilidad de revocar la vocación humana por el misterio y la negatividad:

Sono tornato là
dove non ero mai stato.
Nulla, da come non fu, è mutato.
Sul tavolo (sull'incerato
a quadretti) ammezzato
ho ritrovato il bicchiere
mai riempito. Tutto è ancora rimasto quale
mai l'avevo lasciato. (Caproni 2007, p. 92).¹⁹

Estar en el lenguaje sin ser llamado por la muerte: ninguna voz silenciosa nos empuja como el canto de las sirenas hacia el mar de lo indecible, pues ni siquiera estamos de viaje. Un país sin dolor, alejado de aquella morada inquietante de la poesía moderna (a cuyo análisis ha dedicado *Stanze*), la *khôra* platónica donde “ninguna voz se profiere en la muerte”, como la dimensión más propiamente humana, única en la que le es posible al hombre un no haber nacido y un no tener naturaleza (Agamben 2008a, p. 121). No un viaje que nos separe de lo habitual para atravesar maravillas y terrores y retornar eternamente a un origen, sino un hábito que suspende en un puro medio lo que ha sido y lo

¹⁹ Ofrezco a continuación una posible traducción al castellano: “He vuelto allí/donde nunca había estado./Nada, del modo en que no fue, ha cambiado/En la mesa (sobre el hule/ a cuadros) a medias/ en reencontrado el vaso/jamás llenado. Todo/ha quedado todavía tal/como nunca lo había dejado”. El poema está compilado en Caproni G. 2007, *Tutte le poesie*, p. 392. En esa edición se recopilan, además, algunos artículos críticos sobre su obra. El artículo de Italo Calvino resulta de particular interés dado que muestra una afinidad con algunas de las hipótesis agambenianas. Por ejemplo la idea de un *suspense* entre lírica y prosa que habría en la obra de Caproni o “un elementare attaccamento alla vita” que Calvino encuentra como confirmación de la idea de que “ciò che è, è poca cosa, mentre il resto (il tutto, o quasi) è ciò che non è, che non è stato, che non sarà mai” (Calvino en Caproni 2007, p. 999) y que Calvino entiende como una ontología negativa de Caproni; ontología que, de todos modos, desde el punto de vista agambeniano, no podrá ser pensada como una teología negativa, que reenvíe a algo que por siempre se escapa.

que no ha sido, lo abandonado y lo recuperado, y retorna, dislocadamente, a un imposible no haber sido.

Todo el seminario, agrega Agamben entre paréntesis en el “Excursus” final, ha querido orientar el pensamiento hacia un *nunca sido*, por contraposición al ser-sido de la voz por siempre diferida que funda la Voz como transmisión indecible. La tarea que viene es pensar una palabra y una historia universales nunca sidas que por ello no se destinan en una gramática o una transmisión, tal como lo había señalado en escritos anteriores al analizar el pensamiento de Benjamin.²⁰

En el mismo año de publicación de *Il linguaggio e la morte*, Agamben publica un ensayo dedicado al *Hypnerotomachia Poliphili*, un extraño libro del *Quattrocento* italiano célebre por el preciosismo de su edición y por el uso de una lengua queridamente difícil que mezcla términos en italiano y latín, palabras griegas, árabes y hebreas, así como unos falsos jeroglíficos egipcios. “Il sogno della lingua”, tal es el nombre del artículo, arriesga una interpretación de aquel libro que acaso pueda ayudarnos a comprender la idea de una palabra nunca sida, es decir, la morada infantil del hombre en el lenguaje.

Desde el punto de vista de la lengua aquí empleada, los especialistas han querido ver en el *Hypnerotomachia* una tentativa de resolver la querrela humanística entre el vulgar y el latín. Sin embargo, esto no explica, estima Agamben, la complejidad sintáctica que llega al extremo de desvincularse de la esfera semántica y genera un efecto de rigidez absoluta. En cuanto a la historia, se narra aquí un sueño, el sueño de Polifilo que vaga en busca de su amada, Polia, cuyo nombre Agamben interpreta como “la gris”, “la vieja” (aunque otros intérpretes han traducido como ‘muchas cosas’) y que está ya muerta al escribirse el libro: Polia es una muerta que sólo el sueño hace vivir y el libro es su obra pero a la vez su mausoleo (Agamben 1996a, p. 54).

La primera hipótesis que Agamben sugiere es que Polia es la vieja lengua, la lengua muerta, el latín, que Polifilo restituye a su arcaica rigidez lexical en el discurso vulgar. Una reflexión sobre el lenguaje implícita, pero articulada, yace en el *Hypnerotomachia*: una teoría de la relación entre el latín y el vulgar que, por lo demás, es muy frecuente en el humanismo del siglo XV. Sin embargo, luego de un detallado análisis de la idea de lengua muerta, Agamben descarta esa hipótesis porque no es posible definir la lengua de Polifilo ni como una lengua viva ni como una lengua muerta, ni como una lengua materna ni como una lengua gramatical, sino como todas ellas a la vez: la lengua es aquí un campo de batalla – amorosa – entre exigencias inconciliable y por ello

el Hypnerotomachia es un desacuerdo de tipo novísimo, en el que las diversas lenguas han penetrado una dentro de la otra y muestran, así, la íntima discordia de toda lengua consigo misma, el bilingüismo implícito en toda palabra humana. (Agamben 1996a, p. 64, la traducción es mía).

De este modo, Polia no es una lengua muerta, ni una lengua viva, sino una lengua soñada: el sueño de una lengua desconocida y novísima que existe sólo mientras dura su realidad textual. El amor entre Polia y Polifilo es la figura de la perfecta autorreferencialidad de la lengua, en la que se realiza el proyecto de una absoluta demora de la palabra en el principio. Donde la máquina de diferir, reenviar, transmitir y construir misterio, podríamos completar, se detiene. Este sueño de perfecta autorreferencialidad es soñado, una y otra vez, evocando aquella pura lengua “faltante en toda lengua instrumental, hace posible la palabra de los hombres” (Agamben, 1996a, p. 65).

²⁰ Cfr. por ejemplo “Lingua e storia”, en Agamben 2005a, pp. 37-56.

Otra ‘experiencia’ del lenguaje y de la muerte es posible. Leamos en este mismo sentido, la idea con la que abre el siguiente libro de Agamben, *Idea della prosa*: al experimentar los límites del lenguaje es posible salir de la prisión de las representaciones, pues “donde acaba el lenguaje comienza no lo indecible, sino la materia de la palabra” (Agamben 2002a, p. 15). Del mismo modo, una experiencia de cercanía con la muerte (volver a la vida tras una muerte aparente) no nos libera de tener que morir alguna vez, pero sí de las representaciones de la muerte: quienes han tenido una experiencia así “no tienen nada que decir sobre la muerte, pero encuentran materia para muchos cuentos y muchas bellas fábulas sobre sus vidas” (*ibidem*).

En una de sus glosas de Kafka, Agamben retoma la idea de la muerte aparente y dice:

Esta muerte aparente, este retorno de donde no hemos jamás estado, es el lenguaje. [...] Vueltos de donde nunca hemos estado, estamos finalmente aquí, donde no podremos regresar. Lo no-lingüístico, callado en la palabra, es ahora perfectamente decible. (Agamben 1986, pp. 37-38, la traducción es mía).

Una vida poetizada surgida de la liberación de las representaciones: una potencia que es, en realidad, el asunto y la materia de nuestras vidas. Un volver de la falsa muerte que nos devuelve un uso del lenguaje puramente humano en el que la máquina presupositiva se ha detenido.

Aquí, así como en los textos de la época dedicados a Benjamin y en el final de *Il linguaggio e la morte*, es posible suponer que, para Agamben, la voz puede ser absuelta de la negatividad de la que ha sido portadora y transformarse en *poiesis*, en palabra creadora que, liberada de su genealogía de la negatividad, es susceptible de ser pensada de otro modo en la relación lingüística pero también en la relación ética de lo existente.

5. Metafísica y política: fundamento negativo y vida sagrada

La investigación emprendida en *Il linguaggio e la morte* está, como vemos, necesariamente relacionada con la política: el lenguaje es lo común que liga a los hombres, y, por ello, si se concibe como un presupuesto deviene algo irreal e inalcanzable frente a lo cual el ‘singular’ está desarmado. Estamos a un paso de la primera formulación agambeniana de una nueva experiencia política como la de una comunidad sin presupuestos,²¹ pues aquí el diagnóstico se concluye estableciendo una complicidad entre el “indecible saber sacrificial de los misterios, como iniciación a la destrucción y a la violencia, y el fundamento negativo de la filosofía” (Agamben 2008a, p. 131).²²

²¹ Cfr. *La comunità che viene*, publicado inicialmente en 1990 en respuesta a la polémica en torno a la comunidad surgida entre J-L Nancy y M. Blanchot.

²² La implicancia política de este libro ha sido muy bien descrita por T. Negri quien lo restituye a su contexto de aparición. Allí, Negri lo considera “Agamben’s first fully philosophical and substantially metaphysical book after a long literary apprenticeship” (Negri 2007, p. 110). Negri encuentra en *Il linguaggio e la morte* tanto una “negación teórica” como un “rechazo ético” de la asimilación entre inmanencia y dialéctica. Este rechazo de la dialéctica, compartido con el post-estructuralismo francés, surge, según lo interpreta Negri, de una particular situación del pensamiento en Italia: la crisis del marxismo de la que ha querido hacerse cargo la “filosofía de la *Krisis*”. Por ello, sostiene Negri, Agamben enfrenta aquí el problema de la negatividad tal como era presentado por el “pensamiento de la *Krisis*”, pero afrontando el problema de la mistificación política a la que es arrastrada toda filosofía que proponga un fundamento negativo.

Dado que el hombre tiene, como propio fundamento, sólo su propio hacer (su propia violencia), la antigua función sacrificial religiosa tiene como objetivo fingir un fundamento que no es más que el propio hacer humano, algún hacer determinado que queda separado, excluido, convertido en *sacer* e investido con prohibiciones y prescripciones rituales. La comunidad está fundada en aquello que está excluida de ella. De allí la ambigüedad de lo sagrado que es abyecto y augusto, ignominioso y reservado a los dioses: sagrada es la ley y sagrado es quien viola la ley, es decir el *homo sacer* que es excluido de la comunidad y abandonado a sí, que puede ser muerto sin cometer delito:

el infundamento de toda *praxis* humana se oculta aquí en el ser abandonado a sí mismo de un hacer [...] sobre el cual se funda, sin embargo, todo hacer lícito: eso es lo que permaneciendo indecible e intransmisible en todo hacer y en toda palabra humana, destina al hombre a la comunidad y a la transmisión. (Agamben 2008a, p. 132, la traducción es mía).

Muchos años antes de comenzar con la saga *Homo sacer*, Agamben vincula la máquina lingüística y metafísica a la máquina sacrificial separadora de lo viviente. Metafísica y política son una misma operación sobre el viviente que ha de ser suspendida para poder seguir viviendo. “Indecible” y “sagrado” describen el mismo proceso de separación. Y es que la violencia del sacrificio no es “un dato biológico originario”: es la ausencia misma de fundamentación del hacer humano lo que constituye su carácter violento. La in-naturalidad de la violencia humana es una producción histórica del hombre y “está implícita en la concepción de la relación naturaleza y cultura, viviente y *logos*, en la que el hombre funda su propia humanidad” (Agamben 2008a, p. 132). De igual modo, así como con el mitologema sacrificial se busca fundar la vida de la comunidad, con el mitologema de la Voz, la filosofía intentaba absolver al hombre de su infundamento. No obstante, la liberación queda incumplida y la filosofía termina, de este modo, justificando la violencia.

¿Es posible fundar la humanidad en sí misma sin reenvíos a misterios sacrificiales? El final de *Il linguaggio e la morte* propone como única salida la eliminación de las ideas de naturaleza y de cultura, de indecible y de decible que trae consigo el mitologema sacrificial:

Incluso la sacralización de la vida deriva, en efecto, del sacrificio: ella no hace, desde este punto de vista, sino abandonar la desnuda vida natural a la propia violencia y a la propia indecibilidad, para fundar después sobre ellas, toda reglamentación cultural y todo lenguaje (Agamben 2008a, p. 133, la traducción es mía).

Pero el *ethos*, la morada habitual del hombre no es, como vimos, un indecible o un *sacer* que debe custodiarse en lo no dicho en toda *praxis* y en toda palabra humanas. Y, sin embargo, no es una nada que funda la arbitrariedad y la violencia del hacer social: el *ethos* es más bien “la *praxis* social misma y la palabra humana misma hechas transparentes a sí mismas” (Agamben 2008a, p. 133).

A pesar de las frecuentes críticas a su pensamiento por su extremo pesimismo, hemos visto cómo siempre antes del diagnóstico negativo, Agamben piensa perspectivas posibles, alternativas al proceso de desnudización de la vida: así como *Infanzia e Storia* presentaba una idea de infancia que permitiera hacer frente al mitologema de la Voz del que se ocuparía en el siguiente libro que aquí hemos considerado, en *La comunità che viene*, y en los textos breves que le siguen, intervendrá en los debates de la época proponiendo una mirada alternativa del problema político, antes de abordar la cuestión del *homo sacer* en la saga que lleva ese nombre. Así como podemos afirmar que una vida infantil es pensada en simultáneo o incluso con anterioridad problema del fundamento de lo humano en la muerte y la negatividad, también debe señalarse que la ‘forma-de-vida’, al

menos en una formulación inicial, será pensada en el mismo momento de la formulación del concepto de la ‘vida desnuda’.

6. Antropogénesis: animal que habla, animal político

En 2008, Agamben publica una investigación correspondiente a la segunda parte de *Homo sacer* en la que lleva a cabo una “arqueología filosófica del juramento” (Agamben 2008b, p. 4) recuperando y extendiendo la idea de P. Prodi de que, en su doble pertenencia a la política y a la religión, el juramento es el “sacramento del poder” y constituye la especificidad de la cultura occidental cristiana. El interés por este instituto reside en que contiene, al decir de Agamben, la memoria de un estadio arcaico – anterior a la formación de la religión, la magia o el derecho – en el que el juramento “concernía a la consistencia misma del lenguaje humano” (Agamben 2008b, p. 16). La naturaleza del hombre, como ser hablante y como ser político, está implicada en él. Es por ello que, a pesar de su declinar en la vida colectiva contemporánea, será importante volver sobre él si quiere concebirse nuevas formas de asociación política.

Luego de la indagación arqueológica que se circunscribe principalmente al ámbito greco romano y del cristianismo primitivo, pero que incluye un pasaje por textos lingüísticos y antropológicos (Benveniste, Levi-Strauss, Mauss) y la teoría de los performativos, Agamben señala la necesidad de abandonar el reenvío del juramento a una esfera mágico-religiosa, para pensarlo como una “experiencia performativa originaria de la palabra”, como el lenguaje que puede, contrariamente, explicar la religión y el derecho (Agamben, 2008b, p. 89). Su función es afirmar performativamente la verdad y la fiabilidad de la palabra, esto es, construir la verdad en el decir y garantizar una relación unívoca entre las palabras y las cosas. Finalmente, en su proximidad esencial con la *sacratio* – en tanto operación de volver sagrado al que jura –, el juramento se muestra como la “consagración del viviente a través de la palabra a la palabra” y si funciona, según lo advertía Prodi, como un sacramento del poder, es porque es, sobre todo, “un sacramento del lenguaje” (Agamben 2008b, p. 90). Nuevamente, aparece aquí la idea, desarrollada en los tomos anteriores de *Homo sacer*, de que el derecho y la política son esferas constitutivamente lingüísticas, que presupone, a su vez, la idea de que el lenguaje, es decir, lo común, es

quizás el más antiguo de los dispositivos en el que miles y miles de años atrás un primate [...] tuvo la inconsciencia de hacerse capturar [...] Los dispositivos son un incidente en el que los hombres han caído de casualidad aunque su raíz esté en el proceso mismo de hominización. (Agamben 2006, pp. 22 y 25).

y, si otro uso de la palabra es posible, también otro derecho y otra política no ligados al juramento, son posibles.

De este modo, vemos cómo Agamben ha vuelto a pensar el proceso de hominización del viviente a través de un análisis del lenguaje, no a partir de la idea de su ‘adquisición’ por parte del hombre sino a partir de una especial relación con el lenguaje que el viviente humano ha inventado.

Los últimos dos párrafos de este libro están dedicados a evaluar la relación del instituto del juramento con la antropogénesis, a la que ya se había definido en el comienzo del libro como un evento nunca completamente cumplido, ya que “el *homo sapiens* no cesa jamás de devenir hombre, quizás no ha terminado de acceder a la lengua y de jurar sobre su naturaleza de ser hablante” (Agamben 2008b, p. 16). El juramento, ese decir que

es siempre un proclamar y un “decir la palabra eficaz”, es “el testigo histórico de la experiencia del lenguaje en la cual el hombre se ha constituido como ser hablante” (Agamben 2008b, p. 91). Pero esta experiencia no debe pensarse sólo en su aspecto gnoseológico o cognitivo como el momento en que el universo se volvió significativo y se produjo una inadecuación entre el significado y el significante que parece siempre excederlo (Levi-Strauss); pues el devenir humano, para Agamben, es una experiencia eminentemente ética (y tal vez incluso política), una cuestión de *ethos* y no sólo de inteligencia o de volumen cerebral. Se trata de la experiencia incluso más decisiva, para el viviente que se descubre hablante, del problema de la eficacia y la veracidad de su palabra: cómo garantizar el nexo original entre los nombres y las cosas, y entre el sujeto y sus acciones.

Esta es la especificidad del *homo sapiens-homo iustus*: no el uso del lenguaje que comparte con los animales, ni siquiera las peculiaridades de ese uso, sino el hecho de haber sido el único entre los vivientes que hizo de él su potencia específica y no una capacidad entre otras. Potencia que, aunque aquí no se recuerde, es la revocación de toda especificidad, pues el lenguaje es lo común, incluso entre las especies. Es por esto que Agamben puede establecer una dependencia recíproca entre la definición foucaultiana del hombre como el animal en cuya política se juega su vida de ser viviente y la suya propia, que afirma que el hombre es el viviente en cuya lengua se pone en juego su vida. En la distinción/articulación entre vida y lenguaje, el juramento se revela finalmente como un “operador antropogenético a través del cual el viviente, que se descubrió hablante, decidió responder por sus palabras” (Agamben 2008b, p. 94). La promesa ‘trascendental’, la primera *sacratio*, se produce en el momento en que el hombre escinde (y opone) su lengua de sus acciones, poniéndose en juego en aquella, prometiéndose al *logos*. Enfrentado por primera vez con la doble posibilidad de la verdad y de la mentira, el hombre ha decidido responder con su vida por sus palabras, testimoniar en primera persona por ellas.

Así, el animal hablante expresa, en el juramento, la exigencia de vincular, ética y políticamente, las palabras, las cosas y las acciones; y produce, de ese modo, la historia que, no obstante, sigue estando inseparablemente ligada a la naturaleza. Es por esto que, a pesar de la crisis del juramento, la especie humana vive aún fiel al modo en que estableció ese nexo entre las palabras y las cosas, esa experiencia performativa de la palabra que se constituye y separa en un “sacramento del lenguaje” y éste en un “sacramento del poder” (cfr. Agamben 2008b, p.5). El derecho y la religión, que imponen con ‘fuerza de ley’ obligaciones estables a los vivientes a través de enunciados lingüísticos, son sólo la tecnificación de esta experiencia, sus epifenómenos.

Pero, en la actualidad, asistimos a un desvanecimiento del vínculo que unía viviente y lenguaje a través del juramento. Una disyunción se abre, advierte Agamben: por un lado, el viviente se encuentra cada vez más reducido a una realidad biológica y a la vida desnuda; por el otro, el hablante ha sido separado artificialmente del viviente a través de múltiples dispositivos que lo arrojan a una experiencia cada vez más pobre de la palabra y, con ello, a una experiencia política cada vez más precaria (Cfr. Agamben 2008b, p. 96).

El nexo ético entre palabras, cosas y acciones se ha roto: las palabras proliferan de modo ‘espectacular, pero son vanas; las leyes legislan sobre cada aspecto de la vida, pero lo hacen como girando en falso, pues la vida se les escapa.

Sin embargo, no se trata de lamentarse por el reaseguro perdido. El lenguaje debe dejar de ser hiper-valorado como instrumento, pues “considerado en sí mismo no es más bello que el canto de los pájaros, ni más eficaz que las señales que se intercambian los insectos, ni más potente que el rugido con el que el león afirma su señorío” (Agamben 2008b, p. 97). Es la relación ética que se establece entre el hablante y su lengua, la

implicación del sujeto en la palabra, lo que resulta decisivo: el hombre es el animal que debe siempre ‘tomar la palabra’, asumirla y hacerla propia.

Pero la del juramento no fue la única experiencia de la palabra, aunque haya sido decisiva; es posible una relación con el lenguaje en el que el vínculo sacramental sea detenido sin resignarse, por ello, al hablar vano.

A lo largo de su obra, Agamben ha propuesto ya, en distintas oportunidades, otras experiencias posibles de la palabra. Aquí será la tradición filosófica, al menos en sus inicios, la que permitiría pensar esa experiencia. Sostenida en el abismo entre verdad y error, en el comienzo mismo de la cultura occidental, la filosofía ha podido poner en cuestión el primado de los nombres, renunciar a la correspondencia exacta entre el nombre y lo nombrado. Acaso por ello, en la extrema situación actual, podrá enseñarnos a resistir la *oikonomía* que ha producido “un gobierno de la palabra vacía sobre la vida desnuda” (Agamben 2008b, p. 98).

7. Ideas del lenguaje

Luego de este breve recorrido por las implicancias filosóficas de la concepción agambeniana del lenguaje, volvamos para terminar, al epígrafe con el que comenzaba este trabajo. Se trata de un texto que Agamben incluye en un breve epílogo a *Il linguaggio e la morte* dedicado a Giorgio Caproni: en un bosque rodeado de animales que no piensan sus ruidos indistintos, Agamben cierra su reflexión sobre la negatividad augurando un *shabbat* del pensamiento, que se detiene y se fusiona con el entorno de ruidos en la medida en que ya no tiene qué pensar. Si la voz no ha sido nunca el límite del pensamiento, como hemos querido, puede traspasarse: no un encuentro sino la fuga, eso ha sido el pensamiento.

No, no era nuestra voz. Nos hemos acercado al lenguaje cuanto era posible [...] pero nuestro encuentro no ha acaecido y ahora volvemos a alejarnos de él, sin pensar, hacia casa.

Por lo tanto, el lenguaje es nuestra voz, nuestro lenguaje. Cómo hables ahora, eso es la ética”. (Agamben 2008a, p. 139).

El lenguaje es y no es nuestra voz. Una tensión parece recorrer el texto agambeniano: un pesimismo y un optimismo respecto del lenguaje se suceden sin llegar a una *Aufhebung* tranquilizante.

Con ocasión de la muerte de su amiga Elsa Morante en 1985, Agamben escribe un bello texto en el que relata la siguiente anécdota: “Cuando [...] le dije que estaba escribiendo un libro que se llamaba *El lenguaje y la muerte*, Elsa comentó: ‘¿El lenguaje y la muerte? ¡El lenguaje es la muerte!’” (Agamben 1996, p. 136). Por momentos, Agamben parecería compartir esta certeza morantiana. Sin embargo, simultáneamente, también alberga grandes esperanzas en otros usos posibles del lenguaje.

Tal vez, como otra amiga, Ingeborg Bachmann, el joven filósofo vacila entre el lenguaje como pena [“En él todas las cosas deben entrar y transcurrir según la medida de su culpa”] y la posibilidad de redención, al menos para la palabra poética [“Oh, palabra mía, sálvame!”].²³

²³ En la Introducción de 1989 a *In cerca di frasi vere*, de Ingeborg Bachmann, llamada “Il silenzio delle parole”, Agamben vuelve sobre esta idea del lenguaje en Bachmann. Allí cita el discurso en el que Bachmann “desvela el terrible” secreto de que el lenguaje es la pena y presenta una relación entre filosofía y poesía en la que ambas tienen como tarea por siempre fallida expresar lo indecible, es decir, la existencia

Idea della prosa, la siguiente publicación de nuestro autor, es un libro que expone, como un ejercicio de estilo de literatura potencial *alla* Queneau, una serie de “ideas”. Ideas, en el sentido platónico, que no son el fundamento indecible de un metalenguaje, sino que oscilan entre la anonimia y la homonimia, entre las palabras y las cosas fuera de ellas y que, por ello, son visiones del lenguaje mismo. Una escritura aforística, fabulística y poética que asume como propia la consigna nietzscheana para el arte: aquello que se llama habitualmente la forma es el único contenido posible del arte, pero también del pensamiento. Es el libro mismo no la exposición de una o varias teorías, sino el ofrecimiento de una experiencia posible del lenguaje como tal.

Entre esas experiencias, hay dos sobre las que quisiera detenerme a modo de conclusión. Dos “ideas del lenguaje” comparecen, sucesivas, hacia el final del libro. La primera da cuenta de la relación entre lenguaje y silencio, no un silencio místico que custodia lo inefable, sino el silencio que se muestra como el “hacerse visible de la palabra”:

Mientras que la naturaleza y los animales están siempre cogidos en una lengua y responden con signos, sólo el hombre es capaz de interrumpir, en la palabra, la infinita lengua de la naturaleza y de situarse por un instante frente a las cosas mudas. (Agamben 2002a, p.103).

La segunda, dedicada precisamente a I. Bachman, es la idea del lenguaje entendido como la máquina de tortura que Kafka describe en *En la colonia penal*. Como se recuerda, allí, el condenado es introducido en una máquina que graba en su carne el texto de la norma que ha transgredido. Un instrumento que es a la vez justicia y castigo. Lo que el condenado comprende al final, en la sexta hora luego de un arduo trabajo, es el sentido del lenguaje: y es por fin capaz de medir la propia culpa. Pero, cuando el oficial decide entrar en la máquina y el mandamiento que aquella debe inscribirle en la carne adopta la simple orden “sé justo”, la máquina se hace pedazos y no puede escribir el texto: ya no puede torturar, sólo asesinar. El oficial ha introducido esta instrucción con el objetivo de romper la máquina, interpreta Agamben:

El sentido último del lenguaje [...] es la orden ‘sé justo’; y sin embargo es precisamente el sentido de esta orden lo que la máquina del lenguaje no es capaz de ninguna manera de hacernos comprender. O, mejor dicho, puede hacerlo sólo dejando de desempeñar su tarea penal, sólo saltando en pedazos y convirtiéndose, de castigadora, en asesina. (Agamben 2002a p. 107).

misma del lenguaje (cfr. Agamben 1989, pp. XII y XIII). El experimento del lenguaje que los poemas de Bachmann realizan, según Agamben, son un ejemplo más de esa incitación benjaminiana a “una cristalina eliminación de lo indecible en el lenguaje”: el silencio de la palabra que calla en su ser pronunciada, la mostración del mutuo tener lugar de las palabras que pone fin a la pena del lenguaje, porque puede silenciarlo sin abolirlo, dándole una clara, bella y libre “voz humana” (cfr. Agamben 1989, p. XV).

Referencias bibliográficas

- Agamben G. 1979, *Fiaba e figura*, en Baccaglioni L., De Canto E., Luis A. (eds.), *Giosetta Fioroni: Fiaba di magia: Opere 1962-1972*, Suzzara, Mantova, pp. 13-15.
- Agamben G. 1981, *Pascoli, esperienza della lettera*, en "Alfabeta" n° 20, Cooperativa Intrapresa, Milano.
- Agamben G. 1983a, *La glossolalie comme problème philosophique*, en "Discours Psychanalytique", n°6, Paris, p. 63-69.
- Agamben G. 1983b, *Il silenzio del linguaggio*, en Bettiolo P., *Margaritae*, Aresenale, Venezia, pp. 69-79.
- Agamben G. 1986, *Quattro glosse a Kafka*, en "Rivista di estetica", año 26, n° 22, Rosenberg&Sellier, Torino, pp. 37-44.
- Agamben G. 1989, *Il silenzio delle parole*, en Bachmann I., *In cerca di frasi vere*, Laterza, Bari, pp. V-XV.
- Agamben G. 1994, *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata.
- Agamben G. 1996a, *Categorie Italiane. Studi di poetica*, Marsilio, Venezia.
- Agamben G. 1996b, *Per una filosofia della infanzia*, en La Clecla F. (ed.), *Perfetti & invisibili. L'immagine dei bambini tra manipolazione e realtà*, Skirka, Milano, pp. 233-240.
- Agamben G. 1998, *Quel che resta d'Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agamben G. 2001a, *Infanzia e Storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Nuova edizione accresciuta, Einaudi, Torino.
- Agamben G. 2001b, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino.
- Agamben G. 2002a, *Idea della Prosa*, Quodlibet, Macerata.
- Agamben G. 2002b, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agamben G. 2005a, *La potenza del pensiero, Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza.
- Agamben G. 2005b, *Le visage et le silence*, en *Image et mémoire. Ecrits sur l'image, la danse et le cinéma*, trad. fr. de Dell'Omodarme M., Doppelt S., Loayza D. y Tiberghin G., Desclée der Brower, Paris.
- Agamben G. 2006, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma.
- Agamben G. 2008a, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino.
- Agamben G. 2008b, *Il sacramento del linguaggio, Archeologia del giuramento, Homo Sacer II*, 3, Laterza, Roma-Bari.
- Auerbach E. 1967, *Figura, Sacrae Scripturae Sermo Humilis*, A. Francke AG Verlag, Bern; trad. cast. de García Hernández Y. y Pardos J. A. 1998, *Figura*, Trotta, Madrid.
- Caproni G. 2007, *Tutte le poesie*, Garzanti, Milano.
- Clemens J. 2008, *The Role of the Shifter and the Problem of Reference in Giorgio Agamben*, en Clemens J., Heron N., Murray A. (eds.), *The work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 43-65.
- Hegel, G. W. F. 1952, *Phaenomenologia des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg; trad. cast. de Roces W. y Guerra R. 1992, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hegel, G. W. F. 1931, *Jenenser Realphilosophie II, Die Vorlesungen von 1805-1806*, Hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Leipzig.
- Hegel, G. W. F. 1932, *Jenenser Realphilosophie I, Die Vorlesungen von 1803-1804*, Hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Leipzig.
- Heidegger M. 1927, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen; trad. cast. de Gaos J. 1993, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 272-291.
- Heidegger M. 1959, *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günter Neske, Pfullingen; trad. cast. de Zimmermann I. 2002, *Del camino al habla*, Del Serbal, Barcelona, pp. 117-160.
- Mills C. 2008, *The Philosophy of Giorgio Agamben*, Acumen, Stockfield.
- Negri T. 2007, *Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic* en Calarco M., De Caroli S. (eds.), *Giorgio Agamben. Sovereignty&Life*, Standford University Press, Standford/California, pp.109-125.
- Paz O. 1974, *Los signos en rotación y otros ensayos*, Alianza, Madrid.
- Pessoa F. 1997, *Poesías Completa de Alberto Caeiro*, ed. bilingüe, Pre-textos, Madrid, p. 148-163.
- Watkin W. 2009, *The Literary Agamben. Adventures in logopoiesis*, University of New York Press, London-New York.

UMBRAL

El 8 de marzo de 1914 Fernando Pessoa da a luz a su maestro, Alberto Caeiro. Un poeta infantil, “un animal humano que la naturaleza produjo”, tal como él mismo se define (Pessoa 1997, p. 163). La operación sobre el lenguaje llevada a cabo por este célebre heterónimo podría acaso caracterizarse como la eliminación de todo residuo retórico de lo inefable, de lo escondido: lo que se dice, sin ambigüedades y con una extrema pobreza léxica, es la existencia misma del lenguaje, el hecho de que hay lenguaje. Por ello, puede decir Octavio Paz, “[s]i Caeiro habla es porque el hombre es un animal de palabras como el pájaro es un animal alado. El hombre habla como el río corre o la lluvia cae” (Paz 1974, p. 94). Una máscara dice el lenguaje, un sujeto de enunciación al que no puede confundirse ya con una sustancia, que no puede ser referido a nada por fuera de ese acto de enunciación, nos revela el secreto del misterio: que no hay misterio. El poema XXXIX de *El guardador de rebaños* afirma que el hecho más extraño de todos, incluso más que los sueños de los poetas o los pensamientos de los filósofos, es que “las cosas sean realmente lo que parecen ser” y que “no haya nada que comprender”. La significación, reenvío metafísico al fundamento negativo, ha sido disuelta en la existencia. La palabra del poeta no custodia lo indecible, el poeta ya no es el lugarteniente de la nada. La escritura de Caeiro acaso sea un posible ejercicio de expresión de aquella voz humana que surge espontáneamente del hombre como el canto de los pájaros, la risa infantil disolvente y certera que no se funda ya en un querer-decir y que persevera, no obstante, en decir cuando ya no le queda nada que decir.

XXXIX

O misterio das cousas, onde está elle?
Onde está que não aparece
Pelo menos a mostrar-nos que é misterio?

Que sabe o rio d'isso e que sabe a avrore?
E eu, que não sou mais do que elles, que sei d'isso?
Seempre que ólho para as cousas e penso no que os homen pensam d'ellas,
Rio como um regato que soa numa pedra.

Porque o unico sentido occulto das cousas
É ellas não tenem sentido occulto nenhum.
É mais extranho do que todas as extranhezas
E do que os sonhos de todos os poetas
E os pensamentos de todos os philosophos,
Que as cousas sejam realmente o que parecem ser
E não haja nada que comprehender.

Sim, eis o que es meus sentidos apprenderam sòsinhos: –
As cousas não teem significação: teem existência.
As cousas são o unico sentido occulto das cousas.

Fernando Pessoa, *Alberto Caeiro: O guardador de rebanhos*.