

# Entre la poesía y la muerte

Alice Lagaay

## La filosofía de la voz de Giorgio Agamben\*

*La voix est toujours déjà morte, et c'est par dénégation désespérée  
que nous l'appelons vivante.*

Roland Barthes

### I. La voz como paradigma de lo performativo y deíctico

La historia de cómo las disciplinas humanistas tematizaron la voz humana es compleja y proporciona una imagen contradictoria de la cuestión.

Por un lado, tanto lingüistas como filósofos descuidaron durante mucho tiempo la relevancia de la voz humana como un fenómeno sonoro y al mismo tiempo corporal.<sup>1</sup> En parte, esto tiene relación con el hecho de que esas disciplinas humanistas tradicionalmente colocaron en primer plano a lo conceptual y abstracto frente a lo concreto y corporal. Fue así que, en correspondencia con el fono-logocentrismo de la metafísica occidental diagnosticado por Jacques Derrida<sup>2</sup>, se vinculó la idea de la voz con la idea de que el pensamiento se manifiesta

---

\* Este texto es una versión ligeramente modificada de un trabajo de Alice Lagaay y Juliane Schiffers (cf. nota 56) y se basa en buena medida en un capítulo de la tesis doctoral (inédita) de Alice Lagaay, titulada *Towards a Philosophy of the Voice. Reflections on the Sound –and Silence – of Human Language* (Freie Universität Berlín, 2007).

Traducción del alemán de Jorge Dotti.

1. Al menos así lo sostienen y toman como punto de partida muchos planteos contemporáneos, que dan prueba de un nuevo interés por la medialidad [*Medialität*] de la voz. Cf. Comelia Epping-Jäger / Erika Linz (Hg.), *Medien/Stimmen*, Dumont, Köln, 2003, pp. 7 y ss.; Sybille Krämer, «Negative Semilogie der Stimme. Reflexionen über die Stimme als Medium der Sprache», en C. Epping-Jäger/E. Linz (Hg.), *Medien/Stimmen...*, op. cit., pp. 65-84; Alice Lagaay, «Züge und Entzüge der Stimme in der Philosophie», en Sybille Krämer (Hg.), *Performativität und Medialität*, Fink, München, 2004, pp. 293-306.

2. Jacques Derrida lo desarrolla en *La Voix et le phénomène* (PUF, Paris, 1962), *De la grammatologie* (Minuit, Paris, 1967) y *L'Écriture et la différence* (Seuil, Paris, 1967).

*inmediatamente* en la voz y de que la lengua escrita, por el contrario, tenía que ser valorada exclusivamente como un progreso en el alcance de la comunicación. Esta concepción del habla, entonces, remitía a un pensamiento representativo precedente a la comunicación y, de este modo, reducía tanto la voz como la escritura a su función de portadoras neutrales de un mensaje.

Por otro lado, en los últimos años y sobre todo en el curso del *performative turn*, es dable observar un interés impresionante por la voz humana perceptible.<sup>3</sup> No debe sorprender el hecho de que una orientación performativa abra un espacio teórico para pensar la voz, pues la voz funciona aquí como un ejemplo de la «corporalidad» del «actuar» humano: la voz involucra presencia personal, vivacidad, «abundancia» acústica y «exceso» performativo, una gama entera de cualidades que distinguen positivamente al hecho comunicacional. Su volatilidad, su condición de acontecimiento y su carácter apelativo la convierten en el paradigma *par excellence* de lo performativo y, en este contexto, en la marca identitaria de una filosofía que no necesita de teorías metafísicas para examinar la fuerza significativa y productiva del lenguaje y del habla.

Además de esto, la voz es el fenómeno que proporciona la clave para comprender lo deíctico, pues antes de que ella *diga* algo, lo *muestra*: muestra no sólo la presencia de la persona que se está expresando a través de ella, sino también muchas cualidades de esa persona (edad, sexo, rasgos de carácter, condición anímica actual); y asimismo, en la modulación muestra valoraciones individuales y desplazamientos de significados, determinables como, por ejemplo, ironía, sarcasmo o *pathos*, todos ellos individuales. El hecho de que el *cómo* mediador del hablar transforma y excede en muchos aspectos el contenido de lo dicho se hace evidente en la materialidad de la voz. El examen de la voz deja en claro la ligazón implícita entre la performatividad (en el sentido del poder efectivo, concreto y corpóreo del hacer y hablar humanos) y lo deíctico. La voz precisamente actúa, en tanto muestra; significa, en tanto produce una evidencia.

---

3. Prueba de ello es el notable número de publicaciones, jornadas, proyectos de investigación y exposiciones dedicados al fenómeno de la voz en los últimos años. Entre las más importantes publicaciones, tan sólo en el ámbito alemán se encuentran: C. Epping-Jäger / E. Linz (Hsg.), *Medien/ Stimmen...*, op. cit.; Brigitte Felderer (Hsg.), *Phonorama. Eine Kulturgeschichte der Stimme als Medium. Ausstellungskatalog des Zentrums für Kunst und Medientechnologie (Kalsruhe 2004-05)*, Matthes & Seitz, Berlin, 2004; K.-H. Göttert, *Geschichte der Stimme*, Fink, München, 2004; F. Kittler / Th. Macho/ S. Weigel (Hsg.), *Zwischen Rauschen und Offenbarung. Zur Kultur- und Mediengeschichte der Stimme*, Akademie V., Berlin, 2002; Doris Kolesch / Jenny Schrödl, *Kunst-Stimmen*, Theater der Zeit, Berlin, 2004; Sybille Krämer / Doris Kolesch, *Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2006; R. Meyer-Kalkus, *Stimme und Sprechkünste im 20. Jahrhundert*, Akademie V., Berlin, 2001. También de relevancia son Adriana Cavarero, *For More than One Voice: Towards a Philosophy of Vocal Expression*, Stanford U. P., Stanford, 2005; M. Dolar, *A Voice and Nothing More*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 2006.

En consecuencia, el pensamiento de la voz está forzado a moverse en la frontera entre lo que es mostrable y lo que es decible. En esta posición, «en el umbral», el pensamiento de la voz llama en causa al reverso de sus competencias positivamente connotadas y productivas, ya que tematizar la *relación* entre decir y mostrar significa al mismo tiempo pensar conjuntamente (en cada caso) lo indecible y lo inmostrable. Más allá de la capacidad de la voz para sobrepasar el plano del significado a través de un «exceso» performativo, y más allá de que su sonoridad dé testimonio de presencia, la voz humana remite a un pensamiento de lo que escapa a la determinabilidad positiva de un decir o de un mostrar. En primer lugar, entonces, hay que preguntar cómo cabe entender esta «negatividad», a la que *también* remite la voz; y, yendo más allá, qué consecuencias tiene semejante concepto tanto para el pensamiento de lo deíctico, como también para la idea de lo performativo.

A continuación se presenta una filosofía de la voz que, ante todo, adopta una posición sesgada respecto de los modelos habituales del pensamiento contemporáneo de la voz, es decir, respecto de la visión performativa y su postura anti-metafísica. Se trata de una filosofía que, en varios planos, se presenta bajo presagios «negativos». Por un lado, de ninguna manera cabe estilizar la voz -cuya historia narramos- como lo olvidado de la filosofía occidental, sino que se vuelve un virulento problema precisamente metafísico; al mismo tiempo, esta voz no es tal, que garantice, sin más, presencia o inmediatez. Además, una ulterior tesis contra-intuitiva: la voz no es lo «propio» del hombre.<sup>4</sup> El objetivo principal de este trabajo es explicar esta filosofía compleja, según la cual: *a*) ser humano es quien se diferencia del animal y de su sonora voz animal precisamente en virtud de que -en este sentido- *no tiene voz*; y, *b*) el modelo de la *deíxis*, con el que nos topamos acá, contraría inclusive la idea de que en la voz acontece algo determinable, que, pese a que no quepa llamarlo *activo*, se muestra sin embargo como entidad positiva, aunque también como *pasiva*. Porque, en el pensamiento de la voz, lo que acontece y lo que se muestra no es un ser positivamente determinado, un poder [*Können*], una competencia, ni tampoco una actualización de posibilidades del lenguaje que hasta ahora no habían sido sondeadas, sino más bien una

4. Este planteo tiene, sí, puntos de contacto metódicos con el concepto de *deconstrucción* de Derrida, pero acá la voz no es *deconstruida* como el supuesto medio más inmediato del pensamiento, sino que se muestra que, en la metafísica occidental, la voz hace posible el pensamiento de un nexo negativo del hombre con el ser sobre la base de la función deíctica de la misma. Agamben analiza esa función, al mostrar el nexo estrecho entre las capacidades humanas de hablar y de morir. Cf. Alice Lagaay / Juliane Schiffrers, «Das Stattfinden der Sprache in der deiktischen Struktur des Pronomens. Zur Figur der Stimme bei Giorgio Agamben», en H. Wenzel / L. Jäger (Hrg.), *Deixis und Evidenz*, Rombach, Freiburg /Br., pp. 217-239.

facticidad del lenguaje que hay que comprender sólo negativamente, y que adquiere relieve recién a través de la acentuación de lo inmostroable y lo indecible.

Precisamente, en la estructura de los pronombres demostrativos en el lenguaje es posible resaltar esa dimensión «negativa» del habla. Es especialmente en conexión con Hegel y Heidegger que encontramos la relación estrecha entre la facultad de hablar y la facultad de morir, un nexo que, en la tradición metafísica, le asigna a la voz una posición especial entre *phoné* y *lógos*. Desde esta perspectiva sobre la voz resulta claro que la experiencia de la negatividad del lenguaje es lo que filosofía y poesía tienen en común: el pensamiento de la voz y la temporalidad de la poesía están, ambos, permeados por esta experiencia. Con lo cual, esta filosofía de la voz abre una nueva perspectiva sobre la relación entre *deixis* y el pensamiento de lo performativo, a la par que desenmascara las tendencias anti-metafísicas de la misma, como una ceguera frente a los propios supuestos y a la fuerza de lo negativo.

## II. La filosofía «negativa» de la voz de Giorgio Agamben

El fundamento de las reflexiones siguientes es el libro de Giorgio Agamben *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*, que, si bien publicado en 1982, no ha encontrado todavía una recepción satisfactoria.

El libro está articulado en ocho «Días» y seis «Excursus» y toma como punto de partida un enigmático pasaje de «La esencia del lenguaje» de Heidegger, donde se lee:

Los mortales son quienes pueden experimentar la muerte como muerte. El animal no puede hacer esto. Pero el animal tampoco puede hablar. La relación esencial entre la muerte y el lenguaje centellea, pero todavía es algo impensado. Sin embargo, puede darnos una señal del modo como la esencia del lenguaje nos de-manda y nos retiene junto a ella, en el caso de que haya correspondencia entre la muerte y lo que nos de-manda.<sup>5</sup>

Agamben intenta pensar esa impensada relación entre el lenguaje y la muerte y finalmente volverla fecunda para una nueva comprensión de la ética. La estructura de este cuestionamiento es apropiada en tanto que el hombre siempre fue definido, en la historia de la metafísica occidental, de manera tal, que se le atribuyó una u otra de estas capacidades determinadas: ya sea la capacidad de hablar (por ejemplo: *zôon lógon échon* en Aristóteles), o la capacidad de relacionarse con la propia mortalidad (por ejemplo: la capacidad de la muerte en Hegel). La

5. Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Klostermann, Frankfurt/M, 1985, p. 203.

cuestión de si hay una conexión pensable entre ambas facultades conduce a Agamben al examen de la estructura de la función de la negatividad en las teorías metafísicas sobre el lenguaje y la muerte, especialmente en Heidegger y Hegel, pero también en el pensamiento medieval sobre la gramática y en la lingüística moderna. Adelantándonos en el proceso argumentativo, digamos que aquí se muestra el problema de la voz como un indicio para el descubrimiento de la negatividad común en el núcleo de estas dos capacidades.

a) *Introducción a lo negativo: el Da-sein heideggeriano y el Esto hegeliano*

Agamben comienza examinando una determinada localización de la negatividad en el tratamiento heideggeriano de la muerte en los párrafos 50-53 de *Ser y Tiempo*. Allí se concibe la muerte como la «posibilidad más propia y auténtica del Dasein»: «La muerte como fin del Dasein es la posibilidad del Dasein más propia, carente de toda referencia [*unbezüglich*], cierta y como tal indeterminada, insuperable».<sup>6</sup>

Dado que, según Heidegger, el Dasein humano, mientras existe, está en relación con su propia mortalidad, es entonces un Dasein en el modo del «ser para la muerte».<sup>7</sup> Desde este punto de vista, la forma de ser del Dasein humano se diferencia radicalmente de la forma de ser del animal o de la del «solamente-viviente»,<sup>8</sup> que no muere, sino que simplemente cesa de vivir.<sup>9</sup> Además de esto, en la filosofía de Heidegger la relación entre el Dasein y la muerte, es decir la percepción o el barrunte de su mortalidad, se refleja en el llamado de la conciencia. Dado que ese llamado de la conciencia es un llamado *silencioso*, que no dice *nada*, el Dasein, en tanto escucha ese llamado, llega –según Heidegger– a una comprensión de su finitud como lugar de una posición vacía fundamental o «nulidad [*Nichtigkeit*]».<sup>10</sup>

Agamben se pregunta por el origen de esta negatividad [*Negativität*] y persigue la hipótesis de que la dimensión negativa podría tener su origen en el *abí* del mismo Dasein. Pues el concepto de estar-*abí* [*Da-sein*] cumple un rol fundamen-

6. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 18° Ausgabe. Max Niemeyer, Tübingen, 2001, pp. 258-259.

7. *Idem*, § 46-53, pp. 235-267.

8. *Idem*, § 47, p. 240.

9. Una crítica a esa concepción y a cómo la acoge Agamben se encuentra en M. Calarco, «On the Borders of Language and Death. Agamben and the Question of the Animal», *Philosophy Today*, 44, 2000, pp. 91-97.

10. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 58, p. 286. [En el párrafo siguiente, la autora mienta como «*Negativität*», creemos, los conceptos heideggerianos que entran en juego en esta cuestión, a saber: «*Nichtheit*», *negatividad* o *no-idad*, y «*Nichtigkeit*», *nulidad* o *nihilidad*; o sea las nociones implicadas por el problema del «*sentido ontológico de la negatividad de esta nulidad existencial*», ligado a la cuestión de la *culpa* del Dasein yecto en el mundo y libre. Nota del traductor]

tal en la filosofía de Heidegger, no sólo porque al ser-en-el-mundo se lo nombra, así, como estar-arrojado, sino sobre todo porque para Heidegger el estar-*ahí* es exactamente aquello que al Dasein humano le concierne de modo fundamental. La tarea más urgente del hombre es la de estar *ahí* y esto también quiere decir ser *este ahí* (que es tal para cada Dasein en cada caso específico).

Si entonces, por un lado, aquello que caracteriza al Dasein humano consiste en ser su propio *ahí* y si, por otro lado, el Dasein alcanza su «posibilidad más propia» en la expresión de la muerte, entonces (así supone Agamben) en la palabra *ahí* tiene que estar contenido algo intrínseca y radicalmente negativo: «Algo en la pequeña palabra *ahí* [Da]\* niega, introduce la negación en aquel ente que tiene que ser su *ahí*\*, el ser humano. La negatividad le surge al Dasein\* a partir de su mismo ahí\*». <sup>11</sup>

En este punto Agamben postula una analogía entre pensar el *ahí* según Heidegger y la tematización que Hegel hace del significado del pronombre demostrativo «esto» al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*. «¿Qué es el esto?» se pregunta Hegel en el contexto de su tratamiento de la certeza sensible (*sinnliche Gewissheit*), cuyo contenido concreto es inicialmente aceptado como la «más rica» y «verdadera» percepción de lo existente.<sup>12</sup> Sin embargo, esta certeza está amenazada desde siempre por el lenguaje que intenta (com)prender [(be)greifen] lo percibido. La superación de la certeza sensible se basa en que lo que se toma como contacto puro e inmediato con lo existente, se manifiesta como algo que ya estuvo desde siempre mediado y transido de negatividad. Esa negatividad sale a la luz en el intento de captar el objeto de la percepción inmediata a través de pronombres demostrativos o déicticos (como «esto», «aquí», «ahora»). La certeza de la percepción sensible quiere prender [greifen] su objeto específico (sea éste una «casa», un «árbol» o «ahora la noche») como puro ser pleno. Sin embargo, en el intento de *decir* la verdad, la estructura universal, mediadora y negativa del lenguaje *impide* la presentación del objeto puro. El intento de Hegel de «aferrar el esto» sólo tiene resultado sobre la base del conocimiento de que cada «esto» encierra una negatividad fundamental, un «esto negativo» o «no-esto».<sup>13</sup>

Agamben se pregunta si esta similitud estructural entre el «estar-ahí [Da-sein]» heideggeriano y el «aferrar el esto» hegeliano aparece tan sólo como una coincidencia fortuita o si nos encontramos ante una instancia común a ambos más fundamental, en tanto que ambas nociones sólo son pensables en relación con

11. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino, 1982, p. 11. [Los asteriscos pertenecen al original. *N.d.t.*].

12. Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag., Hamburg, 1988, pp. 71-78.

13. *Idem*, p. 76

una negatividad fundamental del habla. Esta pregunta conduce a un análisis detallado del significado y del funcionamiento de los pronombres demostrativos en la historia de la gramática occidental. Se muestra que esas partículas del habla pertenecen a un ámbito fronterizo del lenguaje, en tanto que aquí el acto de mostrar se corresponde de una manera particular con el de decir. Pues en la pregunta por el significado del pronombre personal, según esta tesis, se trata de nada menos que de la meta más alta de la filosofía, «el más elevado problema de la metafísica»:<sup>14</sup> ¿comprender el Ser! ¿Mas cómo se puede entender con exactitud este enlace lógico entre gramática y ontología?

Durante mucho tiempo la función precisa del pronombre fue un tema discutido. Así, en los escritos de Aristóteles sobre las *Categorías*, el campo de la indicación –en oposición al de la significación– está ligado a la *próte ousía*, a la «sustancia primera», cuyo ámbito coincide con el del significado del pronombre demostrativo.<sup>15</sup> Esto es, a la sustancia primera remiten expresiones como *hò tis ántrophos*, *hò tis híppos*: *este hombre determinado, este caballo determinado*; ellas se refieren a una cosa concreta única e individual, que no necesita de ninguna otra para ser nombrada como existente. En contraposición a esto, la «sustancia segunda», que es ejemplificada por un nombre genérico (por ejemplo: *ántrophos*, *híppos*), sólo existe en tanto se relaciona con una cosa única concreta y existente.<sup>16</sup>

Aquí Agamben toma nota de una analogía entre las características que Aristóteles atribuye a la sustancia primera y el tratamiento hegeliano del *esto* al comienzo de la *Fenomenología*. Lo que ambos conceptos (la sustancia primera de Aristóteles y el *esto* de Hegel) tienen en común es, en primer lugar, el modo como, en ambos casos, se manifiesta lo general y universal (es decir, el «*ser puro*») en el lugar de lo concreto e inmediato (o sea, *aquí*, en *esta* cosa especial). Precisamente, esa cosa concreta es el fundamento de la realidad: lo existente por sí mismo [*selbständig Seiendes*] para Aristóteles; el objeto de la certeza sensible para Hegel. En segundo lugar, ambos se determinan esencialmente «de manera negativa»: el *esto* de Hegel es negativo en tanto que cada esfuerzo por asirlo en el habla contiene implícito necesariamente un *no-esto*. La negatividad de la sustancia primera de Aristóteles se muestra en que no puede afirmarse de ella que es

14. G. Agamben, *Il linguaggio...*, *op. cit.*, Excursus 1, pp. 24-25, en relación con Aristóteles.

15. En rigor, los pronombres demostrativos todavía no eran definidos como tales en la época de Aristóteles. La correlación es producto de comentaristas posteriores como Apollonius Disculus. Cf. G. Agamben, *Il linguaggio...*, *op. cit.*, pp. 24 y 26-27, en relación con los escritos sobre las *Categorías* de Aristóteles.

16. Véase también Aristóteles, *Die Kategorien*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Into Rath, Reclam, Stuttgart, 1998.

la sustancia *de* un sujeto, ni que ella se puede encontrar *en* un sujeto: el ser de este sujeto no puede ser afirmado independientemente de él.<sup>17</sup>

La comprensión de ese *status* negativo, y en cierto sentido trascendental,<sup>18</sup> del pronombre demostrativo se desarrolló -dicho brevemente- al interior de la historia de la filosofía y de la lingüística de una manera tal, que se confirmó su particular rol lingüístico y filosófico. Mientras que, por un lado, el campo semántico del pronombre se va aproximando gradualmente al ámbito del ser puro, que descuella por encima de cada una de las determinaciones cualitativas y por eso trasciende allende las fronteras de la significación; por otro lado, en cambio, el pronombre, en última instancia, está unido a «cada parte del discurso en el que se lleva a cabo el pasaje del significar al mostrar. El mero Ser (la *substantia indeterminata*) que el pronombre señala y al que, en cuanto tal, no se lo puede señalar ni determinar, puede ser señalado y determinado a través de un *acto de "indicar"*».<sup>19</sup>

En consecuencia, se pone el pronombre demostrativo en relación con el concepto griego de *deíxis*. Mas cómo debe concebirse aquella transición desde la significación a la demostración, es una pregunta que -según Agamben- permanece oscura hasta la época de la lingüística moderna.

#### *b) De la negatividad del pronombre al pensamiento de la Voz*

De acuerdo a Agamben, la lingüística moderna sólo fue posible porque la filosofía de Descartes, pasando por Kant hasta llegar a Husserl, ha sido principalmente una reflexión sobre el *status* del sujeto, es decir: del *yo*.<sup>20</sup>

Continuando con esto, son Émile Benveniste y Roman Jakobson a quienes hay que agradecerles un progreso esencial en la comprensión del pronombre. Frente a definiciones esencialistas de la palabra «yo», Benveniste llega casi a mostrar que el pronombre «yo» no posee ninguna referencia objetiva, sino que recién en el momento del habla es investido de significación. El pronombre «yo» indica siempre algo diferente, según quien habla en cada caso; es, entonces, un indicador para la instancia de la enunciación.<sup>21</sup> En Jakobson, los pronombres que remiten a la enunciación en la que aparecen, han de ser puestos bajo la categoría de «*shif-*

17. En relación con Aristóteles, véase G. Agamben, *Il linguaggio...*, *op. cit.*, p. 26.

18. El pronombre es *trascendental* en el sentido de la escolástica medieval, en tanto es un «enunciado que trasciende cada categoría (cada significado determinado), a pesar de estar contenido en cada una de ellas»: cf. G. Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino, 2001, p. XI.

19. G. Agamben, *Il linguaggio...*, *op. cit.*, p. 31.

20. *Idem*, p. 33.

21. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1966, pp. 252-253.

ter». En ese sentido funcionan como «*indexical symbols*». <sup>22</sup> El signo «yo» funge de símbolo, en la medida en que diferentes idiomas utilicen distintas palabras para lo mismo (por ejemplo, *I, je, ego*). Dado que el significado concreto del pronombre depende del contexto de la enunciación, éste funciona al mismo tiempo también como *index*: como *index* para la persona que habla y como *index* para este hablar mismo. Porque antes de que el pronombre remita a un contenido concreto no-lingüístico (a una persona determinada), remite a la *instancia discursiva* [Instanz der Rede]. *El hecho de que se hable* es el presupuesto para que un pronombre demostrativo pueda cumplir su doble funcional remisional: la de remitir de similar manera al hablante como a la enunciación, al hecho mismo de *tener-lugar* [Statffinden] el habla.

Se puede decir entonces que con el pronombre viene a la luz una dimensión lógico-gramatical en la que el lenguaje remite a sí mismo, independientemente de lo que se diga u opine en y con él. Lo que aquí se experimenta es el lenguaje mismo, que no dice nada determinado, pero que sin embargo es reconocible como habla. Pero, ¿en qué consiste, de qué «materia» -digamos- está hecha esa «parte discursiva del lenguaje», en la que y con la que el lenguaje se experimenta como tal? Formulando diversamente la pregunta: ¿qué es lo que permite la percepción de la instancia discursiva? ¿En qué es reconocido el tener lugar del lenguaje como tal? La respuesta de Agamben es simple: «*la enunciación y la instancia discursiva son reconocibles como tales sólo por medio de la voz que las habla*». <sup>23</sup>

La idea de la voz, que aquí entra en escena, es entonces la estructura fenomenal [*phänomenal*] en la que el pronombre se muestra ante todo en su estructura negativa. No hay que entender esta voz simplemente como una entidad positiva, empírica, pues, si por un lado y tal como mostró Agamben, una negatividad fundamental esta adherida a las partículas «ahí» y «esto», que sólo pueden remitir a un ser de manera negativa, ya que éste escapa al intento de captarlo, y [por otro], si asimismo la voz es lo primero que vuelve experimentable esta función déictica negativa de los pronombres, entonces la negatividad tiene que estar ligada al fenómeno de la voz. ¿Qué conecta, entonces, la voz humana en su fenomenalidad con la experiencia de la negatividad?

La respuesta que encuentra Agamben abre una visión compleja y casi paradójica. Pues, mientras que, por un lado, la naturaleza sonora, acústica de la vocalidad [*Vokalität*] humana puede bien ser lo que *de facto* guía la atención al acontecimiento del habla, al tener-lugar del lenguaje, al hecho de que cualquiera –yo,

22. R. Jakobson, “Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb”, en *idem, Selected Writings*, vol. II: *Word and Language*, Mouton, The Hague and Paris, 1971, pp. 130-147; cf. p. 132.

23. *Il linguaggio...*, *op. cit.*, p. 44.

tu o ella- hable (y no que, en consecuencia, meramente emita ruidos inarticulados), sin embargo, por otro lado, el hecho de que tenga lugar el lenguaje no puede ser acoplado solamente al flujo sonoro de la *phoné*. Pues si sólo su sonido perceptible fuera el elemento decisivo que manifestara el «propósito de señalamiento», se perdería su diferencia con un sonido puro, tal como éste es típico, por ejemplo, del sonido que emiten los animales.<sup>24</sup> Ya que, no obstante la voz del animal puede remitir muy bien al ser del que ella proviene, no puede hacerlo en términos *generales* al tener-lugar del habla-como-discurso, ni tampoco puede atribuírsele a esa voz animal, en algún sentido firme, que abra un campo de significación. Con la voz humana sucede lo contrario: no es sólo sonido, pero tampoco solamente significado articulado; más bien remite a la posibilidad de diferenciar *phoné* y *logos* e inclusive de tematizar la transición desde éste a aquél.

En el esfuerzo por esclarecer ulteriormente esta conexión, Agamben introduce una diferenciación entre «voz», con la cual se debería indicar el puro fenómeno sonoro de la «*phoné* animale» y «Voz» (de ahora en más escrita con mayúscula para distinguirla de la voz como mero sonido), con lo cual mienta la articulación originaria del lenguaje *humano*<sup>25</sup>. Mientras que la «voz» -como *phoné* animale- representa por cierto la condición para que pueda aparecer algo en general como intento de decir alguna cosa, el discurso significativo, en cambio, comienza recién cuando esa voz animal sale de escena: «el tener lugar del lenguaje entre la superación de la voz y el acontecimiento significativo es la otra Voz».<sup>26</sup>

Esa retirada o superación de la voz-como-*phoné* tiene cumplimiento en la transición desde la dimensión de un propósito de señalamiento de tipo general (un «querer-decir» que aún carece de contenido significativo) hacia la dimensión del significado (o del *logos*, en el sentido de algo que ha sido e/nunciado). Exactamente esa superación de la *phoné* como condición para que pueda tener lugar la transición al discurso significativo es aquello que, siguiendo el análisis de Agamben, pone en juego una negatividad fundamental.

A saber: en tanto que a esta Voz le corresponde el *status* de un no-más (voz) y un no-todavía (significado), ella fundamenta necesariamente una dimensión ne-

24. Con esta referencia a la voz del animal no se trata de negar toda función significativa a la voz animal en su fenomenalidad, sino tan sólo de que el hombre se definió en la historia de la metafísica occidental ante todo mediante un desmarcamiento frente a una *idea* del animal. En relación a esto se puede consultar G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002. Para una confrontación crítica con Agamben relativa al pensamiento sobre el animal, cf. Calarco, «On the Borders...», *op. cit.*

25. G. Agamben, *Il linguaggio...*, *op. cit.*, p. 48.

26. *Ibidem.*

gativa. La *Voz* es fundamento, si bien en el sentido de que ella es lo que se extingue y desaparece, para que el ser y el lenguaje puedan tener lugar.<sup>27</sup>

Agamben sugiere que el pasaje sobre el abismo entre *phoné* y *logos* en la metafísica occidental siempre tuvo lugar en la forma de una *Voz* (a diferencia de una voz como sonido puro). Este concepto de *Voz* deviene de este modo el fundamento sobre el cual se asegura la transición desde la voz al significado, mientras que, sin embargo, ella misma no es ni voz ni significado. Esta *Voz* en cuanto tal, se caracteriza por una doble negatividad: no solamente equivale a la «superación» (en el sentido hegeliano de la palabra) del flujo de sonidos puros (voz) en la *Voz* articulada, esto es: no sólo tiene la estructura de «un no-más (voz) y un no-todavía (significado)»,<sup>28</sup> sino que también tiene una función déctica. O sea que en tanto que ella misma no señala ninguna cosa, sino que sólo representa una precondición para que tenga lugar la significación, asigna a lo *inenunciabile* (entendido como aquello que no puede ser indicado: el ser puro) *un lugar en el origen del lenguaje*.<sup>29</sup>

Como análogo filosófico al fenómeno lingüístico del «*shifter*» o de los indicadores de enunciación, el concepto de *Voz* de Agamben concretiza de este modo la estructura de lo general y lo universal en grado supremo (esto es, la pregunta filosófica por el ser) al interior de la fenomenalidad de lo que es único y particular (o sea, de la acción vocalizadora con sonido [*klingenden Vokalität*]). Es inclusive un «*supreme shifter*»,<sup>30</sup> ya que se encuentra siempre contenido en todo otro «*shifter*»; ésta es la estructura trascendental de la *Voz*. Y al mismo tiempo, este concepto de la *Voz* impregna ambos planos con una negatividad fundamental: aquello a lo cual la *Voz* -pensada como el lugar vacío de la transición desde el sonido al significado- remite es a la superación de la sonora voz individual y, simultáneamente, a la privación de capacidad significativa al significado significativo universal [*allgemeinen signifikanten Bedeutung*]. Este concepto de *Voz*, entonces, contraría el concepto mismo de *deíxis*, porque aquello que muestra ni siquiera está disponible: la *Voz* es la desaparición de la voz, cuyo sonido no podría nunca alcanzar significado sin esa negatividad. La hipótesis que concierne a la «fuerza negadora de las pequeñas palabras *abí* y *esto*» resulta confirmada por-

27. *Idem*, pp. 48-49.

28. *Ibidem*.

29. Esta figura argumentativa tiene que ser vista como análoga en su estructura al concepto de *differance* de Derrida, en tanto ambos ven algo inconceptuable [*Unbegriffliches*] como condición del lenguaje significativo: así la diferencia entre *différence* y *differance* es tan inaudible como la que hay entre voz y *Voz*. También retoma la relación entre Agamben y Derrida el trabajo de Adam Thorschwell, «Cutting the Branches for Akiba. Agamben's Critique of Derrida», en A. Norris (ed.), *Politics, Metaphysics, and Death*, Duke University Press, Durham/London, 2005, pp. 173-197.

30. G. Agamben, *Il linguaggio...*, *op. cit.*, p. 97.

que la Voz que condiciona su enunciación tiene que ser pensada negativamente: «Se puede “tomar-esto”, “estar ahí” solamente si se hace la experiencia de la Voz, es decir, la experiencia de que el lenguaje tiene lugar en la superación de la voz».<sup>31</sup>

c) *El tener-lugar del lenguaje en Hegel y Heidegger*

El próximo paso de Agamben consiste en vincular la negatividad de esos pronombres con el concepto de muerte y con el lugar que éste ocupa en la historia de la filosofía occidental; y, de este modo, en regresar hacia su pregunta inicial por la relación entre lenguaje y muerte.

Con este fin, Agamben examina textos de Hegel y Heidegger en lo relativo a una estructura análoga (negativa) de la voz, tal como se volvía evidente en la estructura del pronombre.

De hecho, los escritos de Jena de 1805-1806 ofrecen una descripción de la voz y del lenguaje que sigue exactamente esa estructura. Antes de desarrollar la memoria [*Gedächtnis*] y el lenguaje, el hombre –según Hegel– es prisionero de un mundo cautivo en un mundo de imágenes fantasmagórico; su conciencia permanece en la oscuridad:

El hombre es esa noche; esta nada vacía, que en su simplicidad todo contiene; un reino de infinitas representaciones, imágenes [...]. En [tales] representaciones fantasmagóricas, todo lo circundante es noche; por acá brota de repente una cabeza ensangrentada, por allí otra forma blanca, y del mismo modo desaparecen. Se ve esta noche cuando se mira al hombre a los ojos, adentrándose en una noche que se vuelve terrible; ante uno pende la noche del mundo.<sup>32</sup>

Hegel describe la salida del espíritu desde ese estado de oscuridad hacia la luz de la conciencia. El devenir consciente sucede a través del proceso del *nombrar* [Benennen]: «Su [del espíritu] despertar es el reino del nombre».<sup>33</sup> Hegel entiende ese acto de nombrar como un proceso *negativo* que vuelve al recuerdo posible. Pues nombrar un objeto lo desata de su inmediata existencia empírica y, con esto, del presente, transformándolo en un objeto ideal para la conciencia. En Hegel, el proceso que hace que nombrar sea posible, en consecuencia, el proceso que posibilita al lenguaje significativo es descrito como una transición, con la cual ya nos ha familiarizado Agamben: la transición desde la voz vacua de los animales al lenguaje significativo de los humanos, el cual encierra una determinada nega-

31. *Idem*, p. 50.

32. Georg W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*. Hrsg. v. J. Hoffmeister, Felix Meiner V., Hamburg, 1969, pp. 180-81.

33. *Idem*, p. 184.

tividad. Pues, según Hegel, el lenguaje humano se vuelve «voz de la conciencia» en la medida en que articula la voz del animal, *in-articulada* y vacía.<sup>34</sup>

Justamente en este punto salta a la luz la vinculación entre lenguaje y muerte. Porque no se considera el lenguaje humano como la articulación de un sonido arbitrario de un animal, sino más especialmente como la *articulación del grito de muerte natural del animal*. Agamben se conecta aquí con un paso de las lecciones de 1805-06:

En la muerte violenta, cada *animal* tiene una voz, se expresa como un sí mismo superado. [...] En la voz el sentido se retrotrae a su interior; él es un sí mismo negativo, deseo. Es carencia, falta de sustancialidad dentro de él mismo.<sup>35</sup>

El grito de muerte del animal tiene para Hegel un *status* especial, pues le cabe ser el momento de la transición entre el sonido animal puro, sin articulación (la «voz» o *phoné* en Agamben) y aquello que alcanza la articulación en el lenguaje de los hombres y constituye el fundamento de la conciencia y el recuerdo. En tanto el animal «encuentra» una voz en la muerte, y en verdad una voz que expresa la existencia animal en trance de desaparecer, esta voz ya no está realmente vacía, sino ya encaminada a convertirse en lenguaje articulado.

En Hegel nos confrontamos, entonces, con un número de conceptos de «voz», que son diferentes y que traspasan gradualmente unos en otro. Podríamos imaginarnos una escala tensionada entre dos polos: de un lado, habría que ubicar el sonido acústico de la voz animal sin articulación, comprendida como puro presente y positividad (como realidad empírica de la voz); y, del otro lado, estaría el lenguaje significativo de los hombres, en la cual la «voz de la muerte» animal se articula y conserva, para convertirse (por medio del recuerdo) en voz de la conciencia. Tal como ya antes, en la diferenciación lingüística entre *phoné* y *lógos*, también aquí, para Agamben, la cuestión es cómo hay que pensar con precisión la *transición* entre estas dos ideas de la voz. Desde la perspectiva de Hegel, el ámbito de encuentro entre el animal y el hombre está ligado al temor ante la muerte. Efectivizada por la posibilidad del lenguaje (como articulación significativa del sonido), la conciencia humana se corresponde de este modo con la capacidad de ponerse conscientemente en relación con la muerte. Esta relación entre lenguaje y muerte tiene lugar como superación de la voz animal en la Voz.

34. Georg W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I (Gesammelte Werke, Bd. 6)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975, p. 289.

35. Hegel, *Jenaer Realphilosophie...*, *op. cit.*, p. 161, citado en Agamben, *Il linguaggio...*, *op. cit.*, p. 58.

Agamben se dedica ahora a Heidegger, para ver si también se puede encontrar una similar concepción negativa de la voz en sus textos. Y de hecho, aunque la filosofía del lenguaje en Heidegger se diferencie significativamente de la concepción de Hegel, igualmente se asienta sobre una estructura negativa, que contiene un concepto de Voz que no puede ser reducido ni a una *phoné* meramente sonora ni al plano semántico del discurso humano. En relación con esta cuestión, Heidegger se diferencia ciertamente de Hegel de la siguiente manera: mientras que Hegel parte esencialmente de una diferencia gradual entre animales y ser humanos, para Heidegger la separación del animal y el ser humano es mucho más radical. Lo que caracteriza la relación del Dasein con el lenguaje (y, con esto, caracteriza el ser-en-el-mundo) es precisamente la ausencia de toda relación con el ser viviente [*Lebewesen*] de los animales: «[...] el ser-viviente [...] está] separado de nuestra esencia ex-istente [*ek-sistenten Wesen*] por un abismo».<sup>36</sup>

En tanto el animal permanece atrapado, sin distancia, en el «ambiente» que lo rodea, nunca luce en el «claro [*Lichtung*]» y, por eso, nunca experimenta su estar-ahí. Éste es el fundamento de por qué a los animales no puede serles asignada la posesión de un lenguaje, pues para el Dasein el lenguaje es «iluminante-ocultante advenimiento del ser mismo».<sup>37</sup> En tanto, pues, sea concebido como radicalmente diferente del animal, el «lenguaje humano no tiene ninguna raíz en una voz», ya que –como explica Agamben– «[el lenguaje] no es ni la “exteriorización de un organismo” ni “expresión de un ser viviente”», sino “advenimiento del ser”».<sup>38</sup> Heidegger, entonces, no plantea la relación del Dasein con el lenguaje como la cuestión de la voz, sino que caracteriza el modo de su existencia con el concepto de *temple anímico* [*Stimmung*].<sup>39</sup>

El *Dasein* se encuentra en el lugar del lenguaje, sin haber sido llevado allí por su voz, y el lenguaje anticipa siempre al *Dasein*, porque éste se mantiene sin voz en el lugar del lenguaje. El temple anímico es la experiencia de que el lenguaje no es la voz del hombre, por lo cual el abrirse del mundo que ella efectiviza no tiene que ser separado de la negatividad.<sup>40</sup>

Es interesante la manera como Agamben se esfuerza por esclarecer la concepción heideggeriana de *temple anímico* no sólo liberándola de toda connotación psicológica y retrayéndola a su conexión etimológica con la palabra *voz*, sino

36. M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt/M, 1967, p. 323; citado en Agamben, *Il linguaggio...*, op. cit., p. 68. [orig. *Brief über den Humanismus*, Francke, Bern, 1947. Agregado del traductor].

37. *Wegmarken...*, op. cit. [*Briefe...*, p. 158. N. de J.D.]

38. Agamben, *Il linguaggio...*, op. cit., p. 69.

39. Heidegger, *Sein und Zeit...*, op. cit., § 29, p. 134 ss.

40. G. Agamben, *Il linguaggio...*, op. cit., p. 70

también subrayando su dimensión «acústico-musical».<sup>41</sup> Aunque el destino del hombre como Dasein es encontrarse «en el lugar del lenguaje sin tener una voz»,<sup>42</sup> el hombre experimenta esa relación de un modo que puede ser descrito como una especie de resonancia interior o de «acústica del alma».<sup>43</sup> El desafío, aquí, es comprender esa resonancia interior como un sonido perceptible, pero sin embargo silencioso. Y –si seguimos a Heidegger– en el momento preciso en que el Dasein se encuentra sin voz propia en el espacio del discurso, realmente descubre otra voz novedosa: una voz silenciosa, el llamado de la conciencia, que no dice nada determinable, sino que es un puro «dar-a-entender» [*zu-verstehen-Geben*].<sup>44</sup>

La Voz, que desde la perspectiva lingüística, y también ya en Hegel, podía mostrar la transición desde la *phoné* al *lógos*, en Heidegger se vuelve una voz muda, en contraste con la voz animal. Estar en su *abí* se vuelve posible donde justamente no se escucha ninguna voz más, sino la resonancia del mudo llamado de la conciencia. Este «dar-a-entender» ocupa el puesto de la Voz que no dice nada, pero que es ya reconocible como *querer-decir*. El sitio del tener-lugar del lenguaje en Heidegger es, entonces, un sitio vacío y el hombre, en tanto que arrojado [en el mundo] [*als Geworfener*], tiene que ser esa posición vacía que constituye el fundamento negativo del lenguaje.

Sólo que, para Agamben, la última palabra no puede ser esta visión nihilista de lo que constituye el ser del hombre en el lenguaje, porque el fundamento negativo del lenguaje, que no dice nada, pero que sin embargo no es la nada ni un mero ruido, y que «la voz de la muerte» de Hegel y la «muda voz de la conciencia» de Heidegger *muestran* del mismo modo, no es solamente una *posibilidad del pensamiento*, sino una *experiencia* que se quiere articular, una Voz que quiere ser escuchada. El intento de jugar con este límite del lenguaje –con el que se topa la filosofía en el pensamiento y que la desafía a pensar– y de volverlo experimentable es lo que se emprende de un modo particular en la poesía.

*d) La experiencia de la negatividad del lenguaje como lo común a la filosofía y a la poesía*

En tanto que la poesía es un experimento con el lenguaje y sus límites, corresponde a un *status* de la discursividad humana marginal al del significado. Es relación respecto de la vocalidad, sus elementos *musicales y métricos* y su temporalidad.

41. *Ibidem*.

42. *Idem*, p. 69.

43. Éstas son palabras de Novalis, citadas en G. Agamben, *Il linguaggio...*, *op. cit.*, p. 70.

44. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 54-62; cf. en particular p. 280.

dad, que se visualiza con claridad el modo como la poesía y la filosofía, ambas, posibilitan y llevan a cumplimiento una *esperienza* del fundamento negativo del lenguaje, con lo que dejan atrás el nihilismo que atraviesa la metafísica occidental hasta Heidegger. En ese sentido, la poesía constituye el material ilustrativo en el que cabe observar cómo puede ser experimentado el fundamento negativo del lenguaje, qué le ocurre al poeta (a quien tiene que «besar la musa») y al lector (que tiene que dejarse impresionar [*affizieren*]).

Agamben se vale de los aportes de la lingüística y la filosofía a la comprensión de la estructura deíctica negativa de la voz y del fundamento negativo del lenguaje particularmente en su análisis del poema «*El infinito [L'infinito]*», de Giacomo Leopardi (1798-1837):<sup>45</sup>

Siempre amé esta colina desierta  
y este seto, que tanto excluye  
de la mirada al horizonte último.  
Pero al sentarme y contemplar más allá  
de él, modulo en mi pensamiento  
espacios interminables, y silencios sobrehumanos,  
y una quietud muy profunda,  
casi al punto de espantar el corazón.  
Mas al oír el viento murmurándole a esta flora,  
voy comparando ese silencio infinito con esta voz;  
y acuden a mí lo eterno, y las muertas estaciones,  
y la presente, tan vívida con sus sonidos.  
En esta inmensidad se anega así mi pensamiento  
y naufragar me es dulce en este mar.<sup>46</sup>

Casi todos los temas de los que trata *El lenguaje y la muerte* encuentran su lugar en este poema.

Ante todo, cabe destacar el peso del pronombre demostrativo «esto/a», que en quince renglones es repetido no menos de seis veces. Al igual que el filósofo en su ajeteo intelectual, también el poeta cae acá en una turbación similar: su esfuerzo por asir en palabras «esta colina» y «este seto», que su corazón tanto ama, lo lleva inevitablemente a la confrontación con lo *otro* del «esto/a», con el espacio ilimitado detrás del «este»: en el «aquel» de los «sobrehumanos silencios y quie-

45. Agamben, *Il linguaggio...*, op. cit., p. 94. [Traducción de Jorge Dotti.]

46. Los endecasílabos de «*L'Infinito*» dicen: «*Sempre caro mi fu quest'ermo colle, / e questa siepe, che da tanta parte / dell'ultimo orizzonte il guardo esclude. / Ma sedendo e mirando, interminati / spazi di là di quella, e sovrumani / silenzi, e profondissima quiete / io nel pensier mi fingo; ove per poco / il cor non si spaura. E come il vento / odo stormir tra queste piante, io quello / infinito silenzio a questa voce / vo comparando: e mi sovvien l'eterno, / e le morte stagioni, e la presente e viva, e il suon di lei. Così tra questa / inmensità s'annega il pensier mio: / e il naufragar m'è dolce in questo mare.*».

tud tan profunda», ¿está hablando de la muerte? Es como si el poeta, precisamente en su esfuerzo por describir el momento presente, por retenerlo y así expresar su significado, que siente profundamente –un significado que sólo puede ser realmente capturado en la propia voz sonora y volátil del poeta, en la que se agita la vivacidad de su cuerpo respirando– no pudiera menos que ser súbitamente consciente del carácter efímero del instante y con ello de su propia condición mortal. Esa conciencia lo sustrae del presente y une «esta voz», la suya, con la «eternidad y las muertas estaciones».

En tanto que el significado del poema se basa esencialmente en la significación del «*shifter*» *esto/a*, y en tanto que este indicador de enunciación –según la argumentación de Agamben– se relaciona con la instancia del discurso, es decir con el acontecimiento discursivo, entonces se puede interpretar el poema de un modo tal, que él vuelva visible una concepción poética del tener lugar del lenguaje, que aquí se concretiza como la enunciación que hace un poeta. Pero, en una lectura más precisa, esta interpretación es exigua. Pues si se entendiera de hecho la significación del gesto deíctico («esta colina...») como si ella no indicara más que el momento singular de la enunciación del poeta, entonces su significado se reduciría al momento particular y único en el espacio y el tiempo, en el cual, tal vez, el poeta ha dicho las palabras. Pero el lugar peculiar, el tiempo y la enunciación individual son irrelevantes para nuestra comprensión del poema, porque el poema es potencialmente comprensible para un número ilimitado de lectores. Pues su *status* como discurso poético garantiza que puede ser leído, repetido y resultar significativo innumerables veces y en innumerables lugares, sin que haya que regresar necesariamente a ese determinado sitio en el paisaje italiano que, tal vez, ha inspirado al poeta para componer el poema. Esta «repetibilidad sin origen» es la temporalidad peculiar de la poesía.

Tal como ocurre en el análisis hegeliano de la certeza sensible, el *esto* es siempre un no-esto (algo *universal*, un *aquello*), o, más precisamente, la instancia discursiva es consignada al recuerdo desde el comienzo; sin embargo, de una manera tal que el carácter intangible de la instancia discursiva como tal (y no solamente el de una instancia discursiva determinada temporal y espacialmente) es recordable; lo cual fundamenta la posibilidad de su repetición sin fin. *En el idilio leopardiano, el esto ya está remitiendo más allá del cerco, del horizonte enunciado, a la infinitud del acontecimiento del lenguaje.* La palabra poética acontece de manera que su advenimiento siempre se fuga hacia el futuro y hacia el pasado. El lugar del poema, entonces, es siempre un lugar del recuerdo y la repetición.<sup>47</sup>

47. G. Agamben, *Il linguaggio...*, *op. cit.*, p. 95.

Esta visión penetrante de la estructura *temporal* de la poesía conduce a Agamben a reinterpretar el poema desde una nueva perspectiva. Esta vez no sólo se ha partido de que las marcas déicticas, en su intento por indicar la unicidad del lugar y del momento que señalan, para así captarla, implican una relación con lo otro del presente, por ende con lo *no-esto*, lo *infinito*, lo *universal*, sino asimismo de que esas marcas más bien concretizan inclusive una dimensión universal. Sencillamente, hay algo ya en «*esta colina*» y en «*este cerco*» que contiene una referencia a una experiencia general y universal del lenguaje; es decir, una referencia al poema, como al lugar del recuerdo y la repetición mismos. Siguiendo la consideración de Agamben, esto se muestra en la primera línea, que comienza con una referencia al pasado: «Siempre amé». En tanto que el movimiento presente es accesible lingüísticamente sólo a través de la referencia al pasado, el esto aparece como un ser que ha sido desde siempre. El poema intenta, como con un movimiento retroactivo, atrapar un presente y en este gesto puede ser un indicador del tener lugar del lenguaje. Es así expresión de «aquella experiencia [...] que conocimos como la experiencia fundamental de la filosofía: la de que el tener-lugar del lenguaje es indecible e incomprensible».<sup>48</sup>

Agamben identifica esta peculiar temporalidad del poema y el hecho de que el poema siempre contiene desde siempre su propia repetibilidad con el elemento métrico-musical que es propio del lenguaje poético como tal y que, de acuerdo con la descripción de Agamben, funciona de esta manera como «*supreme-shifter*»<sup>49</sup>. Conecta esta función con un significado originario desde la etimología de la palabra «*verso*»: «*versus*, de *verto*, volver algo, [dar vuelta,] regresar, en contraposición con *prorsus*, el avance rectilíneo de la prosa».<sup>50</sup> En la medida en que la estructura métrico-musical de la poesía liga el poema a un único lector, poeta o cantor concretos, ya está remitiendo a una dimensión que tanto precede al acontecimiento enunciativo presente, como también va más allá de él. Precisamente lo musical garantiza la repetibilidad del poema y al mismo tiempo lo pone en contacto con el origen indecible e inasible, con lo universal del lenguaje: «por medio del elemento musical, la palabra déictica rememora el propio lugar de origen y dice la indecibilidad del acontecimiento del lenguaje (*encuentra*, pues lo inhallable)».<sup>51</sup>

Agamben, entonces, conecta esta dimensión musical con una negatividad en lo más íntimo de la poesía, la cual -como vimos- es la negatividad en el centro de la filosofía occidental, de todos modos sin explicar más detalladamente el *status*

48. *Idem*, p. 96.

49. *Idem*, p. 97.

50. *Ibidem*.

51. *Ibidem*.

central de esta musicalidad y de su temporalidad. No obstante esto, tal vez con esta referencia superficial a la dimensión métrico-musical del poema nos acercamos a un contacto extremadamente cercano con la paradoja que yace en el fondo del enigma de la voz. Pues, si lo que constituye la universalidad del poema (y que éste tiene, si bien quien lo dice es necesariamente una voz *determinada* en un momento *determinado*) es el elemento métrico-musical del poema, en tanto condiciona su repetibilidad, entonces este elemento no es sólo impensable, sino directamente imposible como fenómeno, sin la realidad de la voz humana sonora. Precisamente esta cualidad tonal, acústica— y por eso también efímera y fugaz—, de la vocalidad concretizada es el fundamento sobre el cual la negatividad y la universalidad del lenguaje se vuelven *experimentables*.

### III. Una mirada: de regreso desde la negatividad a la idea de lo performativo

La experiencia del fundamento negativo del lenguaje puede ser *hecha*, entonces, con la temporalidad de la poesía y con el elemento métrico-musical de su voz en un rítmico ir y venir entre «esto» y «aquello». La filosofía intenta aferrar esa experiencia al *pensar* la transición desde la voz hacia el significado mismo como Voz muda, como «voz de la muerte», como el sitio del tener-lugar y del acontecer del lenguaje. Precisamente la estructura musical y temporal de la voz que es dable encontrar en la poesía, preserva esa idea de Voz en contracorriente frente a una metafísica nihilista. Con lo cual, si bien no cabe, entonces, reducir unilateralmente la voz humana a su sonoridad, sin embargo, al mostrar el tener-lugar del lenguaje y atestiguar el fundamento negativo del mismo, ella recupera una cualidad performativa. Pues conseguimos la facultad de hablar y la facultad de morir de la misma manera, a través del acaecer del lenguaje, como si nos diera un golpe, pero con el, sin embargo, podemos hacer una experiencia: dar un lugar a la Voz en el pensamiento y en el poema equivale a estar en contacto con la propia finitud y, recién a través de este viraje, también estar en contacto con la vida que se muestra en el sonido de la voz.

El texto de Agamben culmina con una mirada sobre una dimensión ética que justamente se abre en esta experiencia del tener lugar del lenguaje, que en el pensar sólo es posible tenerla negativamente, ya que tanto la libertad como también lo que es común a los seres humanos consisten en *querer* tener un lenguaje, y este *querer* es lo que la figura de la voz *muestra*. Tal como es propio del intento de experimentar la muerte como muerte (y no solamente como un no vivir más), o sea: del intento de ser capaz de morir, también el intento de experimentar el lenguaje como lenguaje, es decir, de ser capaz de hablar, está ligado a esta Voz que

no dice nada y que sólo puede concebida como superación de la voz sonora. En la aceptación y adopción de esa dimensión negativa reside la libertad del *querer*: aceptar el acaecer del lenguaje y, con esto, la falta de fundamento del propio ser en el lenguaje es el presupuesto de la libertad de hablar y de hacer. Querer tener un lenguaje quiere decir, pues, «hacer de un modo, como si» por medio de la voz sonora fuera posible captar el fundamento negativo de la misma.

Por eso la Voz, el elemento *lógico* originario, desde un punto de vista metafísico es también el elemento *ético* originario: la libertad, la *otra* voz y la *otra* muerte (para explicar la unidad de la articulación entre ambas podríamos decir: la Voz de la muerte), que hace como si el lenguaje fuera *nuestro* lenguaje, y el mundo *nuestro* mundo, y como si constituyera, para el hombre, el fundamento negativo de su ser *libre* y *hablante*.<sup>52</sup>

En cierto modo, este querer, al cual remite el sitio vacío entre phoné y logos, es así la expresión de una necesaria y habitual *simulación* de libertad, sin la cual ningún lenguaje, ningún hablar o no hablar, y con este ninguna comunidad serían posibles. La filosofía llega a este *querer* cuando se entrega a la búsqueda, cuando sigue a su «asombro» inicial, cuando abandona su «albergue acostumbrado», el que le da la palabra decible, y deja «que el lenguaje lo sorprenda». <sup>53</sup> También por esto la idea de la Voz es un desafío, porque nos hace topar con el hecho de que en el fondo no poseemos el lenguaje, como tampoco tenemos una voz que no sea, ya desde siempre, algo pasado, efímero.

En consecuencia, la filosofía de la voz está destinada a permanecer en un estado de la indecisoriedad, y a oscilar constantemente entre dos polos: el corpóreo, temporal y acústico, por un lado; el ideal, universal y silencioso, por el otro. Esta oscilación, la imposibilidad de alguna vez afirmarse en una interpretación a costa de las otras, es precisamente lo que constituye y exige un punto de vista ético, en la medida en que acá se llama en causa una experiencia, que *quiere* articularse *libremente*. La poesía se mantiene precisamente en esta paradoja con su habla, con su expresión vocal; hace posible mantener firme y exhibir la indecisoriedad, en tanto que, como poesía, está hablando desde siempre *ahora*.

No hay que separar, pues, la performatividad de la voz de su estructura deíctica, la cual siempre transporta consigo la negatividad, el tener lugar del lenguaje, el fundamento faltante del hablar. El hablar vocal sólo es activo en la medida en que «hace como si» poseyera lenguaje y referencia al mundo desde siempre. Tal como no se tiene que tematizar la voz exclusivamente en su forma actualizada como capacidad de hablar, tampoco se tiene que reducir la performatividad a su

52. Cf. *idem*, p. 108.

53. *Idem*, p. 117.

fuerza productiva y realizadora.<sup>54</sup> Si el pensamiento de la performatividad misma quiere permanecer como pensamiento performativo, por ende, si quiere estar atento a lo inesperado, dejarse sorprender por el acaecer del lenguaje,<sup>55</sup> tiene que mantenerse perceptivo de esta «complicidad en el saber» acerca del fundamento negativo, portador de su fuerza productiva y transformadora. Con un movimiento inverso, lo performativo –en tanto siempre vuelve a mostrar *ahora* lo indecible, torna sonoramente perceptible lo inexpresable y así hace experimentable el acaecer del lenguaje, puede dar una respuesta al desafío del pensamiento de la Voz y, con esto, simultáneamente sustraerse al nihilismo, a la inmóvil persistencia en la paradoja y en lo negativo que atraviesa la tradición metafísica.

Freie Universität Berlin

---

54. Cf. Barbara Gronau / Alice Lagaay (Hsg.), *Performanzen des Nichttuns*, Passagen V., Wien, 2008; como también Barbara Gronau / Alice Lagaay (Hsg.), *Ökonomien der Zurückhaltung*, Transcript V., Bielefeld, 2010.

55. Ulteriores desarrollos de esta cuestión en Alice Lagaay / Juliane Schiffrers: «Passivity at Work. A Conversation on an Element in the Philosophy of Giorgio Agamben», *Law Critique* 2, 2009, pp. 325-337.