

La voz humana

Giorgio Agamben

La glosolalia como problema filosófico*

I

En la primera Carta a los Corintios, Pablo expone su crítica de la práctica lingüística de la comunidad cristiana de Corinto: «El que habla en lenguas (*hollonglosse, qui loquitur linguae*, erra San Jerónimo en su traducción latina), no habla a los hombres sino a Dios. En efecto, nadie le entiende, pero en el espíritu habla misterios.... El que habla en lenguas, se edifica a sí mismo pero el que profetiza edifica a toda la asamblea. Deseo verlos a todos hablar en lenguas, pero más aún que profeticen; porque es más grande el que profetiza que el que habla en lenguas, salvo que también interprete a fin de que la asamblea reciba de ello edificación.

Ahora, hermanos, supongamos que vengo a ustedes a hablar en lenguas, ¿de qué utilidad les seré yo si no les hablo en forma de revelación, de gnosis, de profecía o de instrucción? Y así, las cosas sin alma que emiten una voz, sea flauta o cítara, en el caso de que no introdujeran la distinción en sus notas, ¿cómo sabremos lo que deseamos tocar en la flauta o en la cítara? Y, en efecto, supongamos que la trompeta emite una voz indistinta, ¿quién se preparará para el combate? Y ustedes mismos: si con la lengua no profieren un discurso significativo, ¿cómo sabremos de qué hablan? Serán, por ello, como aquellos que pierden

* Agamben, G., "La glossolalie comme problème philosophique", en *Discours psychanalytique*, n° 6, Joseph Clims, Paris, 1983.

sus palabras en el aire. Existen tantos géneros de voz, tantos como queremos, y en el universo no hay nada áfono. Entonces, si no conozco el valor semántico de la voz, seré, para quien habla, un bárbaro, y aquel que habla en mí será un bárbaro.... Es por ello que el que habla en leguas debe orar para poder interpretar, porque si oro en lenguas, es mi espíritu el que ora pero mi entendimiento está sin fruto. Oraré entonces con el espíritu pero también con el entendimiento; cantaré con el espíritu pero cantaré también con el entendimiento. Puesto que, supongamos que bendices con el espíritu, aquel que ocupa el lugar del idiota, del no-iniciado (*idiotes*, el ignorante), ¿cómo pronunciará el Amén sobre tu acción de gracia cuando no sabe lo que dices?... Doy gracias a Dios porque hablo en lenguas más que todos ustedes; pero en una asamblea prefiero pronunciar cinco palabras con mi entendimiento para instruir también a los otros, que diez mil palabras en lenguas.... Hermanos, no se conviertan en niños al momento del juicio....» (I Cor., XIV, 2-20).

¿Cómo debemos comprender el *lalein glosse*? Una primera tradición exegética tan antigua como el comentario de San Juan Crisóstomo pone este texto en relación con el milagro de las lenguas del Pentecostés e interpreta el *lalein glosse* como un hablar en lenguas extranjeras, que no hemos aprendido. Esta tradición no tiene autoridad porque el mismo San Juan de Crisóstomo reconoce que «el pasaje entero es muy oscuro; esa oscuridad proviene de nuestra ignorancia de lo que sucedía entonces pero que ya no alcanza a nuestros días» (Hom. XLIV, 29, XII, 1). Se enfrenta, además, al simple hecho de que el milagro de los apóstoles tenía por objetivo hacerles comprender mejor, mientras que en lo que respecta a la glosolalia San Pablo dice que nadie la comprende. Ahora bien, conocemos –y esto ha sido retomado por la hermenéutica neotestamentaria– el valor de la palabra glosa durante el primer siglo de nuestra era. Glosa significa «palabra extraña al lenguaje usual, término oscuro u obsoleto del cual no entendemos la significación». Ese es el sentido que encontramos ya en la poética de Aristóteles, pero Quintiliano, escribiendo también en el primer siglo de nuestra era, habla de las *glossemata* como *voces minus usitatae*, pertenecientes a la *lingua secretior, quam greci glossas vocant* (Inst., 1, 8 – 17). Del mismo modo Plutarco, en su tratado sobre *Los oráculos de la*

Pitia, explica que la profecía, plegándose al movimiento del mundo, ha suprimido sus oráculos, versos, glosas, perífrasis y otras oscuridades.

La glosolalia no es entonces un hablar en lenguas extranjeras ni una pura y simple emisión de sonidos inarticulados sino, sobre todo, un hablar en glosas, es decir, en palabras cuya significación es desconocida, ya sean palabras muertas, palabras extranjeras o incluso palabras que no pertenecen a ningún lenguaje humano. Si no conozco la *dynamis* (como *glossa*, éste es también un término gramatical que significa: valor semántico) de una palabra, escribe San Pablo, será para aquél que habla un bárbaro, y el que habla en mí será un bárbaro. La expresión *o lalon en emoí*, el que habla en mí, postula un problema que la Vulgata ha esquivado traduciendo *en emoí* por *mihi*, para mí. Pero el *en emoí* del texto no puede significar más que “en mí” y lo que Pablo quiere decir es perfectamente claro: si pronuncio palabras de las cuales no entiendo la significación, el que habla en mí, la voz que las profiere, será algo bárbaro que no sabe hablar, que no sabe lo que dice. Hablar en glosa quiere decir entonces: hacer la experiencia de un acto de lenguaje –digo bien de lenguaje y no de un ruido o de un sonido inarticulado– que no sabemos: experiencia de un hablar infantil («hermanos, –exclama el Apóstol– no se conviertan en niños al momento del juicio»), dentro de la cual el entendimiento está «sin fruto». ¿Qué podría ser una experiencia semejante? ¿Cómo debemos pensar una palabra que, permaneciendo palabra, no quiere decir nada? Con estas preguntas nos acercamos al corazón del problema.

II

En un pasaje de *De trinitate* (X, I, 2) –que es uno de los primeros textos donde la idea de una lengua muerta que nos es, sin embargo, muy familiar hace su aparición en la cultura occidental– Agustín establece su meditación sobre una palabra muerta, un *vocabulum emortuum*. Supongamos –escribe– que alguien escucha un signo desconocido, el sonido de una palabra de la cual ignora la significación, por ejemplo la palabra *temetum* (un término obsoleto, una glosa, para *vinum*). Puesto que ignora lo

que la palabra quiere decir, deseará ciertamente saberla. Pero para eso es necesario que él ya sepa que el sonido que escucha no es una voz vacía (*inanem vocem*), el simple *te-me-tum*, sino, por el contrario, un sonido significativo. Si no fuera así, este sonido de tres sílabas sería ya perfectamente conocido en el instante mismo en el que es percibido por el oído: «¿qué otra cosa podríamos buscar allí –escribe Agustín– para conocerlo mejor, puesto que todas sus letras y la duración de cada sonido nos son conocidos, si no supiéramos, al mismo tiempo, que es un signo y si no estuviéramos movidos por el deseo de saber lo que significa? Entonces, cuanto más conocida es la palabra sin serlo completamente, más desea el alma saber ese suplemento de conocimiento. Si ella conociera solamente la existencia de esa voz y no supiera que significa algo, el alma no buscaría más nada, una vez que la sensación haya percibido el sonido tanto como le fuera posible. Pero luego de que ella sabe que hay allí no solamente una voz sino también un signo, desea tener de él un conocimiento perfecto. Ahora bien, no conocemos ningún signo perfectamente si no sabemos de qué es signo. De quien busca saber con ardor y persevera en su deseo ¿cómo podríamos decir que está sin amor? ¿Qué ama él entonces? Seguramente no podemos amar lo que no es conocido. Él no ama esas tres sílabas que ya conoce. ¿Diremos, entonces, que él ama en ellas el hecho de saber que significan algo...?»

En este texto, la experiencia de la palabra muerta, de la glosa *temetum*, es la experiencia de una palabra proferida, de una voz que no es más un simple sonido (*istas tres syllabas*), pero tampoco es aún significación. Experiencia, entonces, de un signo; pero de un signo en tanto que puro querer decir e intención de significar, antes y más allá de todo acontecimiento de una significación determinada. Esta experiencia de un verbo desconocido (*verbum incognitum*) en el entre-dos, entre el sonido y el sentido, es, para Agustín, la experiencia amorosa en tanto que voluntad de saber: a la intención de significar sin significación corresponde, no la comprensión lógica ni un deseo que no tiene nada que ver con el conocimiento, sino el amor de saber (*qui scire amat incognita* –escribe– *non ipsa incognita, sea ipsum scire amat*, lo que quiere decir que el amor es siempre deseo de saber).

Según San Agustín, de hecho, toda palabra verdadera surge de la unión

de la inteligencia (*mens*) y de su conocimiento (*notitia*) por el amor: la palabra –escribe– es *cum amore notitia*. Si la inteligencia se ama conociendo y ama su conocimiento, hay lenguaje. Asimismo, la palabra muerta, la glosa *temetum*, está íntimamente ligada al saber incluso si no es más que al saber totalmente abstracto de que hay allí un signo, fuera de toda significación y de toda comprensión determinada. Pero podríamos preguntar al respecto ¿no sería posible concebir una experiencia de lenguaje –tal como pretende ser la glosolalia– que no implique ninguna referencia a un saber?, ¿que se limitase voluntariamente al amor de un verbo desconocido sin querer conocer lo que significa? [Notemos aquí, al pasar, que no podemos comprender la teoría provenzal y estilnovista del amor sino como una nueva puesta en cuestión de la tesis de San Agustín: *l'amor de lonh* es justamente la apuesta porque sea posible un amor que no se convierta jamás en saber, un *amare ipsa incognita*, una mujer que jamás hemos visto, es decir una experiencia de la palabra (que es aquí, una vez más, palabra oscura y rara: *cars bruns e tenibz motz*) que no se traduce jamás en una experiencia lógica de significación].

III

En el siglo XI, la lógica retomó la experiencia agustiniana de la voz desconocida para fundar allí la dimensión de la significación más universal de lo más original: la del ser. En su objeción al argumento ontológico de Anselmo, Gaunilon reivindica para sí la posición del *insipiens*, del idiota de la carta de San Pablo, y afirma la posibilidad de una experiencia de pensamiento que no es aún significación y que no reenvía por tanto a una *res*, sino que mora en la «voz sola» (*cogitatio secundum vocem solam*). Propone, para ello, una nueva formulación de la experiencia de Agustín, en la que está en cuestión un pensamiento –el de la *insipiens*, el del idiota– que piensa «no la voz misma, que es de cualquier manera una cosa verdadera, es decir el sonido de las sílabas y las letras, sino, más bien, la significación de la voz percibida; no como la piensa aquel que conoce lo que esa voz quiere decir habitualmente (y que la piensa según la cosa,

aunque se trate de una cosa que no es verdadera más que en lo pensado) sino, más bien, en tanto ella es pensada por aquel que no conoce la significación y piensa, entonces, solamente según el movimiento del alma que escucha esa voz y que busca representarse la significación de la voz escuchada».

Es importante reflexionar bien sobre este pensamiento que no se sostiene más que sobre una sola palabra cuya significación es desconocida. Experiencia que ya no es de un simple sonido y todavía no de una palabra significativa, experiencia –podríamos decir– de un soplo en tanto que querer-decir que no dice nada; este «pensamiento de la voz sola» abre el espíritu a una dimensión inaudita que, indicando el puro tener lugar del lenguaje anterior a cualquier significación determinada, se presenta de cualquier manera como una categoría de las categorías, desde siempre ya implícita en todo acto de la palabra y, por tanto, indiscernible de la dimensión de significación que la tradición de la metafísica considera como la propia del ser. El pensamiento que no piensa la palabra significativa sino la voz, es el pensamiento del ser.

Es desde esta perspectiva que debemos considerar las filosofías del siglo XI (como la de Roscelino) cuyos pensamientos nos son conocidos solo indirectamente, pero de los que se afirma que habían descubierto la «significación de la voz» (*primus in logica sententiam vocum instituit*, según el testimonio de Otto de Frising) y de los que sabemos que afirmaban que los universales no eran más que *flatus vocis*, soplos de la voz. Por «*flatus vocis*» no debemos entender aquí el simple sonido, sino, en el sentido que hemos visto, la voz en tanto que insignificante intención de significar, la voz en tanto que ella indica este tener-lugar del lenguaje que permanece no dicho en todo acto de decir. Esta pura autorrevelación del lenguaje es la *sententia vocum*, la significación de la voz, y es en ella que Roscelino reconoce la dimensión de significación más universal. Que el ser, que las *substantiae universales*, sean las *flatus vocis* no quiere decir que no sean nada en el sentido corriente de la palabra sino, por el contrario, que la apertura del ser coincide con la experiencia de la voz en tanto puro querer-decir que no dice nada.

Es en este sentido que debemos leer el testimonio de Juan de Salisbury,

según el cual «fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent» y el de Anselmo, que se refiere a «nostri temporis dialectici... qui non nisi flatus vocis putant esse universales substantias». El pensamiento de la voz, el pensamiento del soplo de la voz (dentro del cual debemos ver, quizás, la primer aparición del *Geist* hegeliano) es pensamiento de la dimensión de significación fundamental: pensamiento del ser. El ser está en la voz (esse in voce) en tanto que apertura del lugar del lenguaje.

Refiriéndose muy sutilmente al mismo idiota que San Pablo confrontaba a los glosolalios, Gaunilon puede negar el argumento ontológico que hace que no podamos pensar más que *secundum rem*, degradando así el ser al nivel óntico, y puede, al mismo tiempo, devolver al ser su lugar verdadero, que no está en la proposición significante, sino en la voz insignificante.

Si esto es verdadero, la glosolalia debe ser considerada de manera totalmente distinta a la que lo hacemos habitualmente: ella no está sin fruto para el pensamiento, como la quiere San Pablo, sino que coincide más bien con el instante –fundamental en el sentido propio de la palabra– donde la voz se articula en el lenguaje. El que habla en glosa dice el ser y hace la experiencia de la apertura original del lenguaje, que no tiene todavía nada que nombrar ante él y antes de él. La glosolalia nos conduce entonces a una región donde lo que está en juego es el fundamento mismo del lenguaje; en términos teológicos: la palabra original de Dios, el *logos* que, como dijo Juan, está al principio. Es a partir de ese don, por el cual la glosolalia toca el corazón mismo de la teología trinitaria, que podemos comprender no solamente la seriedad y la insistencia de la polémica paulina, sino también la despiadada condena que pesa sobre los escritos de Roscelino y de los otros teóricos del «pensamiento de la voz».

IV

«*En arche en ho logos*», escribe San Juan en el prólogo de su evangelio: «en el principio era la palabra y la palabra era en Dios y Dios era la palabra. Y ella estaba en el principio en Dios. Todo ha sido hecho por ella

y sin ella nada ha sido hecho...».

La aparición de una nueva religión coincide siempre con una nueva revelación del lenguaje y una religión nueva significa ante todo una nueva experiencia del lenguaje. ¿Cómo debemos entender, si esto es verdadero, la primacía absoluta de la palabra que, enunciada por Juan, expone la experiencia fundamental del Cristianismo?

La teología trinitaria es el esfuerzo por pensar con rigor y hasta el extremo la paradoja de esta estancia de la palabra en el principio que constituye la nueva experiencia del lenguaje que el cristianismo ha aportado a los hombres. Pertenece a la esencia misma de esta experiencia que la palabra de Dios no pueda ser más que una palabra creadora y que su creación no pueda concebirse sino como *creation ex nihilo*, creación a partir de la nada. Si, en la tradición judeo-cristiana, con una innovación radical en relación con el mundo clásico, la creación se presenta como creación *ex-nihilo*, es porque Dios es conocido allí como palabra originaria, como auto-revelación de la palabra. Una palabra que está absolutamente en el principio y que no tiene, por tanto, nada delante de ella por nombrar, debe ser una palabra creadora, debe crear eso que nombra. Y esta creación, que no puede disponer de ninguna materia anterior (ya sea la *hyle* platónica o el caos y el caos primitivo [tohu-bohu] de ciertos pasajes del Antiguo Testamento) obra a partir de la nada. Pero ¿qué quiere decir eso exactamente? ¿Cómo debemos pensar ese principio a partir de la nada de la palabra, aquella palabra que habla de nada y a partir de nada?

Basta con reflexionar algunos instantes para darse cuenta de que, a menos que se transforme la nada misma en una nueva materia (cosa que ha tentado a algunos pensadores), la creación a partir de nada no puede querer decir sino esto: la nada por la cual la palabra divina comienza su creación es la nada de la palabra divina misma. Al mismo tiempo que el mundo, la autorrevelación de la palabra postula la nada. La palabra que está absolutamente en el principio es una palabra nihilizante (esto quiere decir: la palabra significativa debe comenzar por no querer decir nada).

El descubrimiento progresivo del carácter nihilizante de la palabra de Dios (de Dios que es palabra y de la palabra que es Dios) constituye, quizás, el capítulo más esencial en la historia de la mística judía y cris-

tiana, al mismo tiempo que el lugar donde ésta se relaciona con la tradición de la mística neoplatónica pero también con la de la filosofía griega misma. Éste no es el lugar para reconstruir en su integridad el proceso de este descubrimiento. Bastará con recordar tres momentos decisivos.

El primero, es el texto conocido bajo el nombre de *Théologie d'Aristote*, que es, en realidad, una compilación árabe del siglo IX a partir de fuentes neoplatónicas. Leemos allí, a propósito del Logos o de la palabra divina, que «esta palabra no está ni muda ni en reposo, y estando por encima de la paz y el movimiento..., ha sido llamada nada». Este texto es importante no solamente porque esta palabra-nada es puesta más allá de las categorías y concebida como el origen de la creación, sino también porque, en otro pasaje, la nada es identificada con la voluntad divina. La nada original es la palabra de Dios y esa palabra se arraiga en el abismo de la libertad divina misma.

El segundo texto es el *De divisione naturae* de Juan Scot Erigène. En el tercer libro de esta obra capital de la teología del siglo IX, a la pregunta del discípulo sobre la significación del término nada en la expresión *creatio ex nihilo*, el maestro responde, sin dudar, que ese término nombra a Dios mismo: «Ese nombre» escribe Juan Scot «significa la claridad inefable e incomprensible de la bondad divina misma, desconocida a todas las inteligencias, sean humanas, sean angelicales (puesto que ella es sobre-esencial y sobrenatural) y que, si la pensamos por sí misma, no es, no fue, y no será... Si la comprendemos en tanto que incomprensible, ella es dicha, por excelencia y no sin razón, nada. Pero como ella comienza a aparecer en sus teofanías, decimos que ella procede a partir de la nada... Así, a partir de la nada ella hace todas las cosas, es decir, produce las esencias a partir de su sobreesencialidad».

La creación *ex nihilo* es, entonces, al mismo tiempo, la autocreación y la autorrevelación de Dios: «La naturaleza divina» escribe Juan Scot «es creada por ella misma en sus causas primordiales (*creatur a seipsa in primordialibus causis*) y por eso ella se crea a sí misma, es decir comienza a aparecer en sus teofanías, queriendo aflorar en los límites arcánicos de su naturaleza, en los cuales es desconocida para sí misma... y, como creándose ella misma, comienza a ser en algo».

Nada, la nada es entonces el nombre de esta estancia inicial de la pal-

abra divina en sí misma en el instante en que comienza a revelarse en la creación. La nada es el *incipit* de la autorrevelación del verbo, del verbo en tanto que teofanía original. El tercer texto es un pasaje de un sermón alemán de Meister Eckhart. Para definir el verbo de Dios que es en el principio, Eckhart distingue tres clases de palabras: «hay una palabra expresada (proferida, *vürbrâht*): es el ángel, el hombre y cada creatura. Hay una palabra pensada y proferida, que puedo formar en mí mismo. Pero hay, aún, una tercera palabra, impensada e improferida que no sale nunca afuera y permanece eternamente en quien la dice».

Aquí, debemos preguntar una vez más: ¿cómo podemos concebir una palabra tal, impensada e improferida? ¿Qué palabra puede corresponder a esta instancia sobreesencial y, por tanto, al verbo divino mismo?

Es en la perspectiva de estas problemáticas que debemos leer los numerosos pasajes del *De Trinitate* –comenzando por aquel sobre la glosa *temetum*– donde San Agustín busca ejemplificar en una experiencia de lenguaje humano el verbo de Dios. Nos invita, para ello, a remontarnos más allá de la palabra que pronunciamos por la voz, más allá también de la palabra que pensamos silenciosamente en nosotros mismos, hacia una palabra –dice– sin palabra (*verbum sine verbo*) que no pertenece a ningún lenguaje (*verbum quod ad nullam pertinet linguam*): «El que desea alcanzar una imagen de la palabra de Dios, no debe considerar nuestra palabra que resuena en las orejas, ni cuando ella es pronunciada por la voz, ni cuando la pensamos en silencio. Toda palabra de una lengua sonora puede ser pensada silenciosamente, incluso el canto, quizás, recorrido en el alma mientras que la boca calla; y no solamente la medida de las sílabas sino también el ritmo de las melodías, siendo todas corpóreas, pueden estar presentes por las imágenes incorpóreas en quienes las piensan y recorren en silencio. Pero debemos dejar atrás todo eso si queremos alcanzar esa palabra del hombre por la cual podemos ver, como en un enigma, una imagen del verbo de Dios.... Debemos alcanzar esta palabra humana, esta palabra del viviente que habla, esta palabra... que no es proferida por la voz, ni pensada en una imagen del sonido (dado que ella debería pertenecer a una lengua) y que precede todo lo que podemos significar por los signos y que nace del conocimiento que mora en el alma, cuando ese conocimiento es

dicho interiormente tal como ella es... Cuando lo que es en el conocimiento, es también en el verbo, entonces el verbo es verdadero».

En estas páginas sorprendentes, Agustín se esfuerza por acercarse a esta experiencia de una palabra del corazón (*verbum cordis*), de un verbo sin verbo que es inmediatamente idéntico a lo que dice. Pero basta reflexionar algunos instantes para comprender que esa palabra no puede ser una palabra significativa en el sentido de la palabra humana, ya que ésta no era en el principio, ni puede coincidir jamás perfectamente con lo que dice. «El Padre -escribe, en cambio, San Agustín- como diciéndose a sí mismo, engendra el verbo que le es perfectamente idéntico». La palabra divina, efectivamente, no sobreviene a lo que ella tiene para decir y no significa nada más que ella misma: ella es autorrevelación pura e inicial, y esta autorrevelación es Dios. «Solo Dios» dice San Agustín «tiene una palabra coeterna a sí mismo».

No podemos percibir claramente qué experiencia de lenguaje humano propone Agustín como imagen del verbo divino. Lo que es claro, en cambio, es que la teología cristiana ha seguido buscando el concepto de esta imagen de la palabra de Dios. «Cuando llamamos al Logos Hijo», escribe Abelardo comentando el evangelio de Juan, «tomamos la palabra en el sentido que *logos* tiene en los Griegos, donde designa el concepto mental o la razón, no la palabra proferida por la voz». Y siete siglos después de Agustín, retomando su descripción del verbo divino, Anselmo distingue tres formas de discurso. La primera es la que se sirve de signos sensibles (por ejemplo, las palabras); la segunda es la que piensa en silencio las palabras; la tercera es la que no se sirve de signos, pero «dice en el alma las cosas mismas ya sea a través de las imágenes de los cuerpos, o por la inteleción». El último discurso es el concepto, y ninguna otra palabra, dice Anselmo, está más cerca de las cosas y, por ello, del discurso que Dios se dice a sí mismo. Lo que es importante para nosotros es que precisamente en ese momento Anselmo se ve obligado a hacer una salvedad. «Hecha la excepción», escribe, «por esas cosas que empleamos en tanto que nombres de ellas mismas, como algunas palabras, como la vocal *a*. Como esta vocal es una palabra, pero una palabra que no significa nada más que su propia realidad de palabra, hay aquí perfecta coincidencia entre la palabra y la

cosa, entre la *vox* y la *res*. Quien profiere la vocal *a*, dice la cosa *a*, ya que, según una doctrina tan antigua como la primera reflexión gramatical en Grecia el *grámma*, la letra, es *index sui*, se significa ella misma»

¿Debemos concluir de esto que la pronunciación del fonema *a*, que no significa más que sí mismo, es más próxima que el concepto a la palabra de Dios?

V

En todo caso, estamos nuevamente en la glosolalia y en el pensamiento de la voz sola. La glosolalia es la experiencia de la pura instancia nihilizante de la palabra en el principio. En tanto que tal, la glosolalia es una palabra que no significa nada, más que ella misma; nada, sino que el *lenguaje es*. Lo que se abre aquí es una dimensión de lenguaje que precede todo saber, salvo el saber de que *hay el lenguaje*. El que se sostiene puramente en esta dimensión hace la experiencia del acontecimiento mismo del lenguaje, de la instancia del verbo en el principio. Aquí se realiza finalmente esa perfecta coincidencia entre saber y decir que Agustín buscaba en su *verbum sine verbo*: la glosolalia dice solamente lo que sabe y sabe solamente lo que dice, ya que lo que dice y sabe es únicamente que hay el lenguaje, sabe y dice solamente la autorrevelación del verbo.

Experiencia mística, podríamos decir, pero a condición de que quede claro de una vez por todas que la mística no es una experiencia confusa e ilógica de lo inefable sino, todo lo contrario, la experiencia lógica más pura y más fundamental, en el sentido estricto de la palabra, es decir, que toca el fundamento: la experiencia de la autorrevelación del lenguaje mismo. La mística dice el lenguaje mismo. Ella llama a la palabra por su nombre. Haciéndolo, en efecto, ella suspende la diferencia entre lenguaje humano y lenguaje divino: la mística, la glosolalia, habla con Dios, como dice el apóstol. Es decir que hace la más pura experiencia *de lenguaje* que sea posible para el hombre: la experiencia de la voz sola, de la letra, de la glosa, de la palabra muerta.

Nos damos cuenta ahora de lo que Gaunilon objeta a la prueba

ontológica de la existencia de Dios. Reformulada a la luz de las consideraciones precedentes esa objeción significa, en este último análisis, lo siguiente: el solo existente cuya simple nominación lingüística no implica más que la existencia es el lenguaje. La experiencia que el idiota y el bárbaro hacen de la voz sola prueba, no que hay Dios, sino que hay lenguaje. Así pues, si el argumento ontológico es válido, es solamente en la medida, entonces, en que *Dios es lo que debe ser si el lenguaje es*. El misterio divino del lenguaje que se devela escondiéndose en las palabras, y que se esconde todo en su develarse. Así como lo dice admirablemente Erigène: «Mientras se calla, grita, y mientras grita se calla; e invisible, es visto, y mientras es visto, permanece invisible; y no circunscripto, está circunscripto, y mientras lo está, permanece incircunscripto; y mientras lo quiere, toma cuerpo en la voces y en las letras, y, tomando todo cuerpo, permanece incorpóreo en sí mismo... ». Esta instancia original de la palabra, en tanto que no quiere decir nada, es nihilizante; y, en esto, podemos aplicar al lenguaje la definición que un tratado pseudohermenéutico del siglo XIII da de Dios: una esfera en el centro de la cual está aprisionada la nada.

La glosolalia y el pensamiento de la voz nos conducen, entonces, al corazón mismo del misterio de Dios-el-verbo, en la nada de Dios, ahí donde el verbo se funde con el abismo de la libertad divina, es decir, con lo infundado; nos muestran lo que es esta pretendida nada: una voz, una glosa, una palabra muerta. Es por eso que toda mística desemboca, en última instancia, en las letras. Ya que, lo sabemos, el misterio supremo de la Cábala es que el nombre secreto de Dios –aquel que ningún hombre tiene el derecho a pronunciar– está hecho de las veintidós letras del alfabeto hebraico. Ese nombre no tiene, para los cabalistas, ningún sentido; y, sin embargo, todo discurso significativo –la Thora incluida– en tanto está formado por las letras, contiene el nombre que no quiere decir nada. Toda significación no es más que la combinación de lo insignificante.

Ahora bien, no es la mística sola la que nos conduce a verdades tan paradoxales sino también la ciencia. Ya que ¿qué es el fonema, ese componente último al cual llega la investigación lingüística moderna, si no es un insignificante cuya insignificancia funda y hace posible toda significación?

Y he aquí porqué no es por azar que las lenguas sagradas son, en general, también las lenguas muertas. Las más antigua de esas lenguas sagradas, el sánscrito, porta inscripto en su nombre mismo la marca de su fin: sánscrito, lo sabemos, quiere decir perfecto, acabado, es decir, para nosotros, muerto. Y la palabra suprema de esta lengua perfecta, la que es una sola cosa con el Brahman, es una sílaba sin significación, *om*. Cuando, durante la preparación de la última reforma de la liturgia católica, se le reprochaba al latín ser una lengua muerta que los fieles escuchaban sin comprender (una glosolalia, entonces, como hace dos mil años en Corinto), no se daba prueba de una gran comprensión de las cosas sagradas. Del mismo modo el sionismo que, en un sentido que no es inverso más que aparentemente, llegó a hacer del hebreo —que había devenido una lengua puramente ritual— una lengua nacional viviente. En el tercer siglo después de Cristo, Jámblico mostraba una coherencia más grande, cuando no le preocupaba recomendar el uso de glosas y de nombres bárbaros como convenía mejor a las cosas sagradas.

(Si nuestro tiempo llega a esto, es que la glosolalia se ha desplazado de la esfera de lo sagrado y ha entrado al corazón de la vida profana en el lenguaje de la publicidad, de la vida política y, en cierta medida, incluso en la de las ciencias positivas).

VI

Nuestro camino de pensamiento nos ha conducido de la glosolalia hasta el abismo de la libertad y de la palabra divina, es decir, a lo infundado donde toda palabra y todo fundamento encuentra su fundamento.

¿Qué es de este abismo y del fundamento en la filosofía que osa concebirse ella misma como el acabamiento de la revelación cristiana, es decir, en el idealismo alemán? En el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel presenta el movimiento de lo Absoluto como el de un nombre que, al principio, no es más que un sonido «privado de sentido», un *sinnloser Laut*. Ese nombre es la palabra *Gott*, Dios. No es más que a través de su declinación y de su empleo en las proposiciones (Übergang... zu einem

Satz) –dice Hegel– que ese sonido insignificante adquiere una significación y «el principio vacío deviene un saber real». Al principio, dice entonces Hegel, no hay más que el simple sonido insignificante, el sonido de las letras de la palabra Dios. En otro lugar, pone al principio, de la misma manera, la certeza sensible que dice *da, diese* y cree poder inmediatamente comprender en su voz el saber de ella misma. Hegel sabe bien cuál es la verdad de esta conciencia y de su voz: es la nada, la negación absoluta. De la conciencia sensible mostrará, así, que ella se destruye a sí misma y que su verdad es la de no ser ya más, de ser un *gewesen*, entonces *kein Wesen*, cualquier cosa que ha sido y que ya no es más. No es sino en el concepto, dice Hegel, que la conciencia sensible encuentra su verdad y no es sino en el discurso significativo que el sonido puro adquiere una significación.

Así, podemos decir que Hegel reconcilia en una unidad la glosolalia de la mística y el concepto de la lógica, y que puede hacerlo porque ellos mismos están desde siempre ya íntimamente ligados por el poder de la negación.

Pero Hegel no se detiene allí. Esta solidaridad recíproca de lo insignificante y de lo significativo, del nombre y del discurso, de lo místico y de lo racional, no constituye para él la última palabra de la filosofía. Hegel no piensa solamente el proceso dialéctico de esta reconciliación (es decir, la historia) sino que se interroga también sobre lo que sucede en el momento en que esta dialéctica alcanza su culminación. Lo propio de un concepto es, de hecho, volver allí donde al principio no era verdadero y de reencontrar al fin su inmediatez original. «*Gyrans gyrando vadit spiritus*» escribía ya Erigène «*et in locum suum revertitur*». Es allí que se eleva delante de nosotros, como un bloque extraño de cristal de roca, ese pasaje del último capítulo de *La ciencia de la lógica* donde Hegel describe la idea absoluta en tanto que objeto único de la filosofía:

«La lógica –escribe– expone el movimiento de la idea absoluta en tanto que palabra original (*das ursprüngliche Wort*), que es una expresión, pero tal que, apenas proferida, se desaparece inmediatamente, mientras es. La idea es, entonces, en esta autodeterminación de entenderse a sí misma; ella es en el puro pensamiento, donde la diferencia no es todavía un ser-otro, sino que es y permanece transparente a ella misma».

¿Cómo debemos entender esta palabra original, este *logos* regresado al *arche*, que se borra tan pronto como es proferido y que permanece perfectamente transparente a él mismo sin significar nada más? ¿Se trata otra vez de un *Sinnloser Laut*, de un nombre vacío de sentido? ¿O, más bien, de una voz animal que el hombre emite como los pájaros emiten su canto y el burro su rebuzno? ¿O, incluso, de una glosolalia, de una palabra muerta, cuya significación ha sido olvidada, una palabra inmemorial, que, habiendo agotado todas sus posibilidades de sentido, deviene perfectamente transparente y reposa, acabada e inconcebible, en su noche?

VII

Dios: una glosolalia. La idea: una glosolalia. La nada: una glosolalia. Allí están las tesis que parecerán sin duda arriesgadas, pero que no lo son quizás más que para un pensamiento y una palabra que retrocede ante el abismo de su fundamento. Ya que lo que está en juego en la glosolalia es el problema del fundamento ontológico último, es decir la autofundación del lenguaje, es decir: Dios. En la tradición de la onto-teo-logía occidental, ese fundamento es conocido como una palabra insignificante que funda toda significación, como un movimiento que se abisma en sí mismo para volver ahí, donde ya era en el principio.

¿Pero dónde y cómo el lenguaje toca su fin? ¿Puede acabarse de otro modo que bajo la forma de una palabra muerta, de una glosa? ¿O no hemos pensado aquí, más bien, una figura otra del lenguaje que no es ni la glosolalia, ni la palabra divina, ni la palabra humana significativa? ¿Es la lamentación, es la alabanza de las creaturas, lo que escuchamos en el instante en que la palabra se dice a sí misma? En ese caso, la cuestión inaudita de la filosofía será más bien: ¿es que los hombres no han verdaderamente hablado jamás? ¿Jamás han tenido lenguaje?

Aquí, estas preguntas no pueden más que ser formuladas. Ya que, después de todo, como dice San Pablo: «Si con la lengua no profieren un discurso significativo, ¿cómo sabremos de qué hablan? *Eritis enim in Aera loquentes*. Serán como aquellos que hablan en el aire».

Traducción: Franca Maccioni

El silencio de las palabras*

En una entrevista realizada pocos meses antes de su muerte, Ingerbog Bachmann evocaba en estos términos su tesis (*Dissertation*) sobre Heidegger:

Sí, cuando hablo de esta tesis, siempre digo que me he recibido contra Heidegger. Porque entonces, a los veintidós años, pensé: ahora me sacaré de encima a este hombre. Y era esta, otra vez, la rabia: porque ya los lógicos de Vienna, Carnap y todos ellos, habían buscado reducir a Heidegger *ad absurdum*. Donde, naturalmente, Heidegger evita completamente su problemática ... el entusiasmo, la alegría, ya sea en el atacar cuanto en el admirar, era grandísima a los veintidós años. Naturalmente, no me he sacado de encima a Heidegger. Pero entonces estaba absolutamente convencida de que no sobreviviría a esta tesis. Por lo demás, él la conocía, era una de las pocas personas que la conocía. Y tuvo un extraño deseo, sin saber nada de antemano: para su septuagésimo cumpleaños, deseaba de su editorial, para su *Festschrift*, una poesía de Paul Celan y una mía. Y los dos dijimos que no [...].¹

Considerada como un análisis crítico del pensamiento de Heidegger, la tesis de Bachmann se arriesga a desilusionar a sus lectores. Como ya ha sido observado, las citas de los textos heideggerianos son a menudo de segunda mano, y es posible que las competencias de la joven, aparentemente dominada por las tesis del positivismo lógico, habrían sido incluso insuficientes para la tarea (por lo demás, excluido el título de la *Dissertation*, que limita el propio ámbito a “la reseña crítica de la filosofía

* Este texto es la “Introducción” del libro *In cerca di frasi vere* de Ingeborg Bachmann (Laterza, 1989).

¹ En este libro, pág. 225.

existencial de M. Heidegger”).

Más sorprendente es que, con una extraordinaria intuición filosófica, Bachmann logra romper en un punto decisivo los esquemas de los propios maestros vieneses y centrar, con una radicalidad que no se ha visto en la literatura filosófica de esos años, el problema-límite del pensamiento de Heidegger después de su encuentro con Hölderlin: aquel de la relación entre poesía y pensamiento.

Para dar cuenta de esto, es necesario partir de la conclusión de la *Disertación*, que enuncia la única tesis en sentido propio que contiene este escrito de juventud. Bachmann parece aquí retomar el argumento de Carnap, según el cual la metafísica heideggeriana, en tanto intenta dar expresión en forma de teoría a contenidos que no son racionalizables, se ubica afuera del ámbito del conocimiento y necesariamente termina produciendo un insuficiente sustituido de la poesía:

La metafísica heideggeriana, que tiene la forma de una teoría, se muestra sin embargo inadecuada para expresar un sentimiento vital que, según la opinión de algunos autores, debe ser confiado a la metafísica [...] A la necesidad de expresión de este otro ámbito de la realidad, que se sustrae a la fijación mediante una filosofía existencial sistematizante, responde, en medida infinitamente mayor, el arte con sus múltiples posibilidades. Quien quiera encontrar la “nada nadificante” experimentará con temor la violencia del horror y de la aniquilación mítica en el cuadro de Goya *Zeus devora a sus hijos*; y como testimonio lingüístico de la extrema posibilidad de exposición (*Darstellung*) de lo indecible, podrá probar el soneto de Baudelaire *Le gouffre*, donde se expresa la confrontación (*Auseinandersetzung*) del hombre moderno con la “angustia” y con la “nada”.²

Basta reflexionar sobre esta conclusión para darse cuenta de que aquello que en Carnap miraba a una clara delimitación de competencias entre poesía y conocimiento, aquí deja lugar a una confusión territorial donde poesía y filosofía peligrosamente coinciden en su mismo ámbito. No están separadas más que por un naufragio, en el sentido en que *la poesía*

² *Ídem*, pp 129-130.

sustituye in extremis a la filosofía en el punto en el que ésta falla en la tarea de exponer lo indecible. El naufragio de la filosofía en su *Auseinandersetzung* con la nada delimita la esfera en la que el poeta se aventura, no mediante un salto hacia lo irracional, sino con “un testimonio lingüístico de la extrema posibilidad de exposición de lo indecible”. Aquí, la filosofía no se presenta ya, como en Carnap, como un sustituto de la poesía, sino que antes bien, es la poesía la que se subroga al naufragio lingüístico del pensamiento. La exposición del límite de la filosofía es, conjuntamente, el anuncio de una tarea poética.

En un documento singular, cuya importancia se le ha escapado a la filología heideggeriana (o ha sido eliminada en el caso de quien, como Gadamer, presumiblemente no estaba al tanto), el filósofo parece subscribir anticipadamente al diagnóstico de Bachmann. En diciembre de 1941, Heidegger envía a Max Kommerell el texto de su conferencia *Hölderlin Hymne: “Wie wenn am Feiertage”*. El 22 de diciembre, Kommerell comunica a Gadamer su impresión:

Heidegger me ha enviado su texto. Es un productivo accidente ferroviario (*Eisenbahn Unglück*), a propósito del cual los guardavías de la historia literaria –para ser honesto– se llevarán las manos a la cabeza. No puedo decidirme a leerlo como una interpretación, allí adviene otra cosa.

Tiempo después, escribiéndole al mismo Heidegger, Kommerell retoma esta imagen del “accidente” al final de su carta: “y si puedo ser todavía franco después de tanta sinceridad, ¿no podría –no digo: es–, no podría ser su ensayo un accidente (*Ein Unglück*)?”³ Respondiendo a esta carta, el 4 de agosto de 1941, Heidegger escribe:

Usted tiene razón. Lo que he escrito es un accidente (*Unglück*). Incluso *Ser y tiempo* ha sido un incidente (*Verunglückung*). Y cada exposición de mi pensamiento hoy sería el más grande accidente (*das größte Unglück*). Quizá este es un primer testimonio de que mis tentativas se acercan

³ Kommerell. M., *Briefe und Aufzeichnungen*, Walte 1967, p. 402.

ciertas veces a un verdadero *pensar*. Cada pensamiento sincero, en su efecto inmediato es, a diferencia del poeta, un verdadero accidente. Por ello entenderá que no puedo, en ningún modo, identificarme con Hölderlin. Lo que está en curso es una confrontación (*Aus-ein-ander-setzung*) de un pensamiento con un poeta, y solo la confrontación pone lo apropiado. ¿Esto es arbitrio o la más alta libertad?⁴

Quizá, en toda la historia de la filosofía, sea posible encontrar una sola vez una declaración comparable a esta confesión, donde el autor define sin términos medios la mayor labor filosófica del siglo XX como un accidente; y es cuando el viejo Platón, en la séptima carta, borrando de un golpe todos sus diálogos, afirma no haber escrito ni una sola línea sobre aquello que consideraba verdaderamente serio. Sin embargo, desde la perspectiva que nos interesa, es decisivo que Heidegger, en el momento mismo en el que sanciona el necesario naufragio del filósofo, sitúe en una confrontación (en una “posición recíproca”) entre filosofía y poesía el *experimentum crucis* del pensamiento. Entonces se entiende sin dificultad por qué, muchos años después, haya podido pedir incluso a Bachmann una poesía para su *Festschrift*. ¿Pero qué significa eso de que el poeta llega ahí donde el filósofo falla? ¿Es realmente ésta la tesis final de la *Disertación* de Bachmann? ¿Y de qué modo debemos entender la exposición de lo indecible que tiene lugar en la poesía si aquello de lo que se hace experiencia es solamente “violencia del horror y aniquilamiento”?

En una carta a Neuffer del 12 de noviembre de 1798, Hölderlin, luego de haber evocado la deficiencia de sus exposiciones (*Darstellungen*) y el error poético (*dar poetische Irrem*) en el que se encuentra prisionero, presenta también en términos de accidente la relación entre filosofía y poesía:

Hay un hospicio donde cada poeta que se ha accidentado como yo (*auf meine Art verunglückte Poet*) puede, con honor, encontrar refugio: la filosofía.

Muchas declaraciones de Bachmann, posteriores a su tesis, podrían dar testimonio de una falencia análoga de la poesía, de la cual la primera lec-

⁴ *Ídem*, p. 405.

ción en Frankfurt contiene un elenco ejemplar.⁵ Por otro lado, la tensión hacia el “hospicio” del pensamiento (y, en particular, la reflexión sobre el lenguaje) no ha sido menor en la obra de Bachmann; incluso la última novela publicada en vida, *Malina*, ha sido definida como “el pasaje de la poesía a la filosofía”.⁶ Desde esta perspectiva, la tesis final de la *Disertación* es integradora en el sentido en que *tanto* la filosofía *cuanto* la poesía representan una forma de falencia en la exposición de lo indecible que constituye su tarea común. Pero, por razones que se intentan justamente clarificar, esta falencia es más esencial que la tarea misma –o al menos es parte integrante, ya que el verdadero poeta y el verdadero filósofo es quien puede hacer esta experiencia. La exposición de lo indecible implica una paradoja similar a aquello que Kleist indicaba con el ejemplo del arco que es sostenido por su misma caída, y que Bachmann expresa en un poema escribiendo que “quien cae tiene alas”.⁷

En las conferencias sobre *La esencia del habla* (que Bachmann no podía conocer en la época de su tesis) Heidegger piensa una experiencia de este tipo cuando escribe que hacemos la experiencia del lenguaje solo allí donde los nombres nos faltan, cuando las palabras se quiebran en nuestros labios. En la transmisión radiofónica sobre Wittgenstein, Bachmann relaciona la experiencia de la falta del lenguaje (*Sprachlosigkeit*) en Heidegger al silencio que cierra el *Tractatus*. ¿Pero qué es lo que debe ser propiamente callado? ¿Qué es aquel indecible que, según otra proposición del *Tractatus* (4.115) sobre la cual Bachmann vuelve en muchas ocasiones, es significado solo mediante la clara exposición de lo decible?

Lo indecible, para Wittgenstein, no es ciertamente *algo*, un *quid* del que se podría eventualmente decir qué es si se encontrase la expresión correcta (en términos filosóficos: no es del orden de una *esencia*), sino que es una pura *existencia*, el puro hecho de que el mundo sea. La proposición 6.432, que Bachmann define como “la más amarga” del *Tractatus*,⁸ no

⁵ Bachmann, I., *Werke*, a cura di C. Koschel, Ingen von Weidenbaum, Clemens Münster, vol IV, München, 1978, pp. 187-88.

⁶ Da Wallner, *op. cit.*, p. 196.

⁷ *Das Spiel ist aus*, in Bachmann *Anrufung des Großen Bären*. München 1956, p. 8.

⁸ Bachmann, I., *Werke*, *op. cit.*, p. 116.

concierno a un Dios que se esconde, por así decir, *detrás* del mundo, sino a la misma existencia *del* mundo. Aquello que no se revela en el mundo es el simple hecho de que el mundo existe; las proposiciones del lenguaje que dicen *como* (*wie*) el mundo es, no pueden decir *que* (*daB*) el mundo es. En términos de la *Disertación* ¿de qué modo es pensable, entonces, la tarea de una exposición de lo indecible?

Además de la proposición 4.115 (“Significará [la filosofía] lo indecible presentando claramente lo decible”), Wittgenstein afirma este problema en la conferencia sobre la ética (publicada recién en 1965 y que Bachmann no podía conocer en la época de sus escritos sobre Wittgenstein). Escribe: “La expresión adecuada en la lengua para el milagro de la existencia del mundo, aunque no sea ninguna proposición *de la* lengua, es la existencia del lenguaje mismo”.

La tarea poética del pensamiento se desplaza aquí desde una expresión *por medio* del lenguaje a una expresión *por* la existencia del lenguaje. ¿Pero cómo dar cuenta de la existencia del lenguaje —el hecho de que el lenguaje sea— independientemente de proposiciones proferidas *en el* lenguaje?

Aquello de lo que se trata entonces de hacer experiencia en el “accidente” constitutivo del pensamiento y de la poesía (en la falencia poetizante del filósofo y la falencia pensante del poeta) es el lenguaje mismo. Experiencia no *de* lenguaje sino *del* lenguaje en cuanto tal, del tener lugar en el silencio de las proposiciones significantes. Por esto, la proposición 4.115 del *Tractatus* no puede ser leída, según la tradición del positivismo lógico, como una simple posición de límites, porque todo el problema se concentra en el significado del adjetivo *klar*, de aquella “clarificación” (*Klarwerden von Sätzen*) de la que la proposición 4.112 indica el resultado de la filosofía (no, por caso, precisamente aquella *Klarheit der Darstellung* que Hölderlin, en la carta a Böhlendorf de diciembre de 1801, asignaba como tarea propia a la “sobria” poesía occidental, y a propósito de la cual escribía que “el libre uso de lo propio es lo más difícil”).

En la claridad, en la *claritas*, lo que aparece es la lengua misma, su pura exterioridad, el *factum* de su existencia. Si ahora llamamos *experimentum linguae* a esta experiencia que se hace no con objetos o cosas sig-

nificadas sino con el lenguaje mismo, podemos decir entonces que para cada poeta y para cada pensador se da un tal *experimentum linguae* que define el mundo y el ámbito singular del “accidente” a través del cual responde a su tarea. El *experimentum linguae* de Heidegger ciertamente está situado, a mediados de los años treinta, en la confrontación (el accidente) con Hölderlin. Entonces ¿cuál es el *experimentum linguae* que define el lugar propio de Bachmann?

El breve discurso dado en ocasión del premio Wildgans en mayo de 1972 responde a estas preguntas con dos autocitas: “el lenguaje es la pena” y “no una palabra, o palabras”.⁹

La primera, que pertenece a la novela *Malina*, introduce a una suerte de reformulación trágica de la frase de Anaximandro:

Le revelaré un terrible secreto: el lenguaje es la pena. Allí todas las cosas deben entrar y luego perecer según su culpa, y la medida de su culpa.¹⁰

No es imposible que Bachmann tenga en mente aquí la leyenda kafkiana de *La colonia penitenciaria*, donde el condenado, para expiar su culpa, es introducido en una máquina de tortura que imprime sobre su carne el texto de la ley que ha transgredido. En cada caso, lo decisivo es que en este terrible secreto, el ámbito del lenguaje –de las proposiciones que se pueden decir– coincide con el de un incesante y mortal castigo. Este lenguaje del castigo es aquél que “encontramos pronto”,¹¹ un “lenguaje dañino”¹² compuesto solo de frases hechas.¹³ Su palabra es la “charla” de la que habla uno de los más bellos poemas de *Anrufung des GroBen Bären*: “palabra que siembra el dragón”, “rumor de la culpa” que imita “el verso de la bestia”.¹⁴ Esta puede solamente “arrastrarse detrás de otras palabras”, como la frase detrás de “otras frases”.¹⁵

⁹ *Ídem*, p. 297.

¹⁰ *Id. Werke*, V. III, p. 97.

¹¹ *Id. Werke*, v. III, p. 270.

¹² *Ídem*, p. 84.

¹³ En este libro, p. 142.

¹⁴ Bachmann, I., *Aurufung*, cit., p. 46.

¹⁵ *Ibr Worte in Werke*, v. I, p. 162.

El poder que pone límite a este lenguaje y conjuntamente define la tarea de la poesía en el *experimentum linguae* está expresado en la formulación paradójica de la segunda cita: “no una palabra, o palabras”.¹⁶ Esta ordena al discurso no hacer palabra en aquello que nombra. Por ello, el silencio que está en cuestión en el experimento bachmanniano no es silencio *en el* lenguaje [silenzio *dal* linguaggio] o privación de palabra; sino silencio *del* lenguaje [silenzio *del* linguaggio], palabra donde la palabra calla.

Se trata de una aporía similar a la que Benjamin tenía en mente cuando, en una carta a Buber, hablaba de “una dirección intensiva de la palabra en el corazón del más íntimo enmudecer” y de una “cristalina eliminación de lo indecible en el lenguaje”;¹⁷ y en el mismo sentido parece indicar Celan en el discurso de Bremen:

El, el lenguaje, permaneció intacto a pesar de todo. Pero debió entonces pasar por su propia falta de respuestas, por un mutismo terrible, pasar por las mil tinieblas de la palabra que trae la muerte. El pasó por ahí y no dio palabra alguna para lo que ocurrió [...]¹⁸

El mutismo, que esta singular obligación de silencio [omertà] impone, es un estatuto eminente de la palabra. Lo que muestra no es lo no-lingüístico (que, en cuanto tal, es un oscuro presupuesto de la palabra) sino aquella “lengua total” (*die ganze Sprache*)¹⁹ que constituye la “utopía del lenguaje” mediante la cual, según la última lección de Frankfurt (que incluso retoma aquí una metáfora heideggeriana), la literatura se mantiene incesantemente en camino.²⁰ Esta visión de la lengua total, que “aún no ha

¹⁶ *Ídem*, p. 297. El original alemán (*Kein Sterbenswort / Ibr Worte*, literalmente: “no una palabra de muerte, o palabras”) reenvía a la expresión idiomática *Kein Sterbenswort sagen*, no chistar, no decir ni una sola palabra.

¹⁷ Benjamin, W., *Briefe*, Frankfurt a M. 1966, vol I., p. 127.

¹⁸ Celan, P., *Discurso de Bremen* (se cita según la traducción de Patricia Gola para *Nombres. Revista de Filosofía*. Año 3, N° III, 1993, p. 117 y 118) [N. de T.].

¹⁹ Bachmann, I., *Werke*, Vol. IV, *op. cit.*, p. 268.

²⁰ “Utopie des Sprache (...) Unterwegssein zu dieser Sprache (...)”, *ibid.* *Unterwegs zur Sprache* había sido recién publicado en la época de las lecciones de Frankfurt (1959-1960).

reinado”²¹ es la *Klarheit der Darstellung* de la que hablaban Hölderlin y Wittgestein: “ver el mundo como un todo limitado” solo puede significar, desde esta perspectiva, ver el lenguaje como un todo silencioso.

La utopía del lenguaje, a través de la cual la literatura está en camino, coincide aquí con el irreparable tópicus [topicità] de las proposiciones significantes: no se trata de otra palabra, sino de su mudo tener lugar, del nimbo de silencio que la delimita y expone.

Esto, y solamente esto, es la palabra “libre, clara, bella” a la que se dirige la invocación final de *Rede und Nachrede*: “¡oh, palabra mía, sálvame!”. Pero, en este evento, el espacio que se entreabre de un límite que pone fin a la pena del lenguaje es donde podría aparecer, por primera vez, aquel “que tiene el lugar del instante donde poesía y música encuentran, una respecto de la otra, su momento de verdad”;²² y que tiene el poder de hacer callar al lenguaje sin abolirlo, dándole –incluso– lugar: “una voz humana”.²³ Según el significado original del término latino, *claritas* es, antes que nada, un atributo de la voz.

Mayo de 1989

Traducción: Gabriela Milone

²¹ *Ídem*, p. 270.

²² *Ídem*, p. 62.

²³ “Eine menschliche Stimme”, *Ibid.*