

HABLA POÉTICA: LÍMITE DEL LENGUAJE Y ESCRITURA DE LA COSA

Gabriela Milone

Universidad Nacional de Córdoba – Córdoba, Argentina

gabymilone@gmail.com

El artículo aborda preocupaciones frecuentes sobre el habla poética en el pensamiento contemporáneo, principalmente en torno al límite del lenguaje y la escritura de la cosa, donde se evidencian preguntas claves, tales como: cómo decir *lo simple*, cómo nombrar el *hay* de las cosas, de qué manera la voz poética se enfrenta al *ahí* de la certidumbre de la materia.

Palabras clave: habla poética; pensamiento contemporáneo; escritura; cosa; hay.

**FALA POÉTICA: LIMITE DA LINGUAGEM
E ESCRITURA DA COISA**

Este artigo aborda as frequentes preocupações sobre a fala poética no pensamento contemporâneo, principalmente com relação ao limite da linguagem e da escritura da coisa, em que se evidenciam perguntas-chave, tais como: como dizer *o simples*, como nomear a *existência* das coisas, de que maneira a voz poética enfrenta o *aí* da certeza da matéria.

Palavras-chave: fala poética; pensamento contemporâneo; escritura; coisa; haver.

**POETIC SPEECH: THE LIMIT OF LANGUAGE
AND THE WRITING OF THE THING**

This article examines frequent concerns about poetic speech in contemporary thought, mainly concerning the limit of language and the writing of the thing. We aim to explore key questions such as: how to say *the simple?*, how to name the *there-is* of things?, how does the poetic voice face the *there* of the certainty of matter?

Keywords: poetic speech; contemporary thought; writing; thing; the *there-is*.

Hablando sin decir ni callar.

Maurice Blanchot, *El diálogo inconcluso*, 69

I

EN EL PRESENTE ARTÍCULO PROPONEMOS estudiar ciertas cuestiones vinculadas a la noción de *habla poética*, noción que ha sido abordada por diversos pensadores, críticos y estudiosos de la poesía en general. Sin duda, este recorrido comienza en *De camino al habla* (1990), de Heidegger, donde su concepción del habla poética se vincula a la experiencia de un camino donde acontece la búsqueda de “llevar al habla como habla al habla” (1990, 238). El riesgo que supone esta experiencia para Heidegger —riesgo que por definición está presente en toda *experiencia*— es el de mostrar que el habla no es una “posesión asegurada” del hombre, en tanto que puede perderla en el asombro, en el estupor, en el pavor. Esta experiencia de la pérdida del habla es lo que le permite a Heidegger pensar el habla *como habla* (vale decir, ya no postularla solamente como una posesión y una actividad propia del hombre) y en vinculación directa con la poesía.

Del mismo modo, en Blanchot (y en la lectura que de él hace Foucault en “El pensamiento del afuera”) puede hallarse una mirada particular respecto a la noción de habla poética. En *El diálogo inconcluso* (1970), Blanchot piensa el *habla* como una instancia de recusación del lenguaje conceptual y de la escritura subsidiaria del discurso. De allí que postule la posibilidad de una “escritura sin lenguaje” (1970, 419), esto es, una escritura que no sea la de la representación y el sentido, y que no se conciba a partir de la “te[le]ología” de la significación. Así, se ponen en juego las nociones de *habla plural* y *habla de escritura*, donde la paradoja busca una ruptura, una interrupción, un desvío de la lógica occidental. El habla poética supone esa posibilidad otra para el lenguaje que es para Blanchot la de

“escribir sin desarrollar” (529), esto es, un movimiento que redobla, repite, reedita, “hasta esa palabra de más en que desfallece el lenguaje” (532). Por lo anteriormente dicho, desde Blanchot, se comprende por habla poética ese vaivén (propio del verso) que “amenaza toda dialéctica y que, en el lenguaje mismo, también habla, habla que no es verdadera ni falsa, ni sensata ni insensata, siempre lo uno y lo otro” (379).

Otra perspectiva de reflexión sobre la temática la hallamos en Hertmans (2009), quien, para analizar el habla, postula en primera instancia la existencia de dos tipos de “averbalidad”: la *averbalidad primera*, aquella de la existencia sin palabras, la de la “vida salvaje sin conceptos” y la de la “imposibilidad de hablar en seres que saben lo que es hablar” (17); y la *averbalidad segunda*, conformada por las mismas palabras, propia de la literatura, la poesía. Esta averbalidad segunda instauro la reflexión en la problemática de la *inefabilidad*, fantasma del lenguaje en tanto que abre la paradoja, propia del poeta, de hablar de ella. La problemática es crucial para los seres que no saben lo que es hablar, pues la averbalidad que conduce a la inefabilidad no lleva a la ausencia de palabras, sino a las palabras que hacen (hablar a) la ausencia.

Cabe mencionar que esta cuestión de la inefabilidad puede hallarse en otro pensador como Agamben (1989, 2004, 2008), quien sostiene que para que exista *lo decible* el lenguaje presupone *lo indecible*: aquí radica el *fundamento místico* del lenguaje (la su-puesta inefabilidad), que habría que poder liquidar si queremos hacer una experiencia de los límites de la palabra; en donde nos encontraríamos no con lo inefable, sino con la materia de “lo máximamente decible” (2004, 214), esto es, con la potencia de lo que el lenguaje efectivamente puede decir. Desde esta perspectiva, y desde Agamben también, cobra especial importancia la voz como materia evanescente y como experiencia de la suspensión del lenguaje en el lugar negado de la voz del hombre, ya que la voz se sustrae en el hombre para ser articulación de sonidos en el lenguaje. En *El lenguaje y la muerte* (2008), Agamben piensa la suspensión del lenguaje en el

lugar negado de la voz del hombre; voz que es ausencia y negatividad, situación que el hombre sólo podrá revertir, según este pensador, cuando enfrente la experiencia de su propia voz suprimida en el *experimentum linguae* de ese sonido que no posee, pero que a su vez es lo único que podría dar cuenta de su humanidad. La voz es un *umbral*, un *entre*, un espacio de pura exterioridad que (como el silencio) no se define por ser un espacio *otro* con respecto al lenguaje, sino que es “el ser-dentro de un afuera”, esto es, “el ser-en el lenguaje de lo no-lingüístico” (Agamben 1996, 48)¹. La voz del hombre acontece como la experiencia de una *falta*, y es allí donde la experiencia poética hace de esa pérdida una experiencia con la lengua, donde la voz se enfrenta a lo “máximamente decible”, asumiendo el riesgo de la interrupción de la palabra en el *afuera* de las representaciones, abriéndose al lenguaje en tanto experimenta su materialidad².

Pueden observarse, de este modo, las diversas propuestas sobre la problemática noción de habla poética (dada su vinculación a las tensiones entre lo decible y lo indecible, lo verbal y lo averbal). Hertmans, por un lado, define la experiencia de la averbalidad segunda como “imposibilidad de hablar en seres que saben lo que es hablar” (2009, 17). Por otro lado, Agamben sostiene que la experiencia de la lengua no radica en una imposibilidad, sino en el conjunto de todas sus posibilidades: *no sabemos lo que significa no hablar*, y en esta doble negatividad radica la máxima potencia de la lengua; esto es, el habla poética dando cuenta de su posibilidad de exponer, de experimentar y de mostrar ese *umbral* que no conduce al silencio o a la mudez, sino a todo lo que el lenguaje materialmente puede decir.

-
- 1 Afirma Agamben que “el lenguaje custodia lo indecible diciéndolo, es decir, tomándolo en su negatividad”. La negatividad cifrada en el lenguaje es una experiencia de lo que puede ser indicado pero no dicho, es la experiencia de un “querer-decir” que, según sostiene Agamben, es lo inefable mismo del lenguaje, ese “no-dicho” que todo “querer-decir” cifra, y que yace en el lenguaje como negativo (Agamben 2008, 31 y ss.).
 - 2 Hemos abordado anteriormente este tema de la voz en “Sobre la voz y el lenguaje. Agamben, Barthes, Quignard” (Milone 2009) y en “La voz en la experiencia poética” (Milone 2013).

II

Por medio de estas reflexiones, la discusión puede encaminarse hacia una zona compleja de interrogantes sobre cómo el habla poética puede decir la materia y enunciar *lo simple*, cómo puede nombrar el *hay* de las cosas, de qué manera puede enfrentarse al *ahí* de la certidumbre de la materia. Así se introduce en este recorrido la pregunta por el *hay* y la escritura de la cosa, cuestión que ocupa un lugar fundamental en las formulaciones sobre “la presencia sin presente” de Blanchot (1970, 89), o el “presente antes de toda presencia” de Nancy (2002, 158).

No obstante, cabe recordar a Lord Chandos, aquel personaje de Hugo von Hofmannsthal, en cuya célebre carta dirigida a Sir Francis Bacon se reconocen algunas posibles formulaciones de la cuestión, anunciada por Chandos al final de su texto como “una lengua en la que las cosas mudas me hablan” (2008, 135). ¿Qué es eso que “parece ser algo”, como dice Chandos?, ¿qué es esa apariencia que conduciría a la mudez o, para decirlo con Hertmans, a la averbalidad?, ¿qué es lo que desafía al lenguaje de manera tal que parece anularlo?, ¿qué es lo que avanza sobre la lengua hasta parecer replegarla en su imposibilidad?, ¿acaso es el *es* de ese *qué* de las preguntas lo que debería repensarse y, con esto, toda la estructura predicativa y asertiva del lenguaje occidental?³, ¿acaso es un cambio profundo de pensamiento lo que debería arriesgarse al trocar el *es* por *hay*?

Es la simplicidad la que interpela: ya lo postulaba Heidegger cuando, en “La cosa” (1994), anunciaba que lo que queda por pen-

3 Esta cuestión de la lógica atributiva y asertiva del lenguaje la referimos a Blanchot (1970), quien, a propósito de lo neutro, habla de la “estructura atributiva del lenguaje (‘Es esto, aquello’), esta relación con el ser, implícita o explícita, que es, en nuestras lenguas, inmediatamente planteada, apenas se dice algo” (594). Justamente esta estructura vendría a ser cuestionada por lo neutro, al no afirma ni negar, sino al dejar suspendida el habla en la indecisión y el murmullo. Quien retoma este punto es Barthes (2002) y lleva la discusión al problema lingüístico que implicaría “suspender toda categoría” y así “desviar la estructura misma del sentido” (96).

sar —precisamente las cosas, y las cosas en su cercanía— ha sido desatendido por nuestro pensamiento, en cuanto se trata de una pregunta demasiado simple e implica un “salto en la oscuridad” (Heidegger 1994, 104). También lo señalaba Nancy, cuando declara que el problema ante las cosas es el de la simplicidad, esto es: “que son simplemente cosas” (2002, 155). Este mismo punto de la problemática es tomado por Bodei, quien recuerda las siguientes palabras de Wittgenstein: “los aspectos filosóficamente más importantes de las cosas del lenguaje se hallan ocultos en su simplicidad y cotidianidad” (2013, 51). De este modo, el pensamiento se topa ante su propia imposibilidad frente a las cosas y frente al lenguaje. Tanto Heidegger (2009, 21) como Bodei (2013, 23) recuerdan que el término “cosa” proviene del latín “causa”, esto es, de un asunto o cuestión importante que moviliza, que pone en marcha. Al respecto, Corominas y Pascual (1984) afirman que “cosa” significa en primer lugar ‘causa, motivo’, y luego ‘asunto, cuestión’; y que es en el latín vulgar donde, a partir del segundo significado, se hace sinónimo de *res*, ‘cosa’ (219).

Dadas estas cuestiones etimológicas, Heidegger (2009) distingue tres sentidos separados para la cosa, y afirma que, en primera instancia, podemos hablar de esta en un sentido restringido, el de lo sensible, lo aprensible; vale decir, “el sentido de lo presente” (2009, 23). No obstante, hay un sentido amplio que se adosa al anterior, aquel que da cuenta de “planes, decisiones, deliberaciones”. Y existe un tercer nivel, que comprende los dos anteriores, pero “además aquello que es algo y no nada” (23). Todo esto implica que, ante la cosa, toda pregunta por el *qué es* está mal formulada y no nos conduce a ninguna respuesta. *La pregunta por la cosa* es una imposibilidad, un interrogante “con el que esencialmente no puede hacerse nada; realmente no es necesario decir *sobre* la pregunta” (Heidegger 2009, 18). A la imposibilidad de preguntar por la cosa en su simplicidad se suma, para Heidegger, el problema de la particularidad, esto es, que “toda cosa es en cada caso [esta] y no otra” (34). Así, la cosa es en cada caso *esa* cosa y no otra, *esa* piedra y no otra ni todas las demás piedras; y es *esa* particularidad la que solo nos

es posible indicar, mostrar, pro-nombrar. Si la palabra “cosa” falla ante todas las cosas que en cada caso son *esas cosas particulares*, es el pronombre el que indica, si no la cosa, al menos la imposibilidad de nombrar en cada caso la cosa esta. Y sin embargo: “la verdad del ‘esto’ es aún insondable” (Heidegger 2009, 43-45)⁴. Cada una de las cosas en su particularidad, las cosas cercanas de nuestro entorno, son inaccesibles; su simplicidad y su particularidad las hace inalcanzables, inabordables, improbables, solo mostrables. *Esto* parece ser *simple*, pero sabemos con Blanchot que “siempre podemos decir: lo simple no es simple” (1970, 112). De este modo, el problema que creemos poder seguir indagando desde la crisis de Lord Chandos *parece* ser el siguiente: que siempre podamos decir que *lo simple no es simple*, pero no a la inversa. Porque lo que sigue insistiendo e interpelando y volviendo recursivamente al pensamiento *parece ser* esa simplicidad de *lo que hay*, de *la cosa presente* y particular, de la inmediatez a cuya apropiación el pensamiento debe renunciar.

Recordemos que para Blanchot la inmediatez es un “tormento” para el lenguaje y para el pensamiento, ya que busca ser comunicada a pesar de su incomunicabilidad. ¿Cuál es ese secreto, ese misterio, ese enigma que suspende y rechaza todo tipo de aproximación? Es aquello, según Blanchot, que nos está vedado ver “frente a frente”, que solo “desviándonos estamos autorizados a mirar” (1970, 78). Entonces, si de lo inmediato solo tenemos una experiencia desviada, no directa ¿efectivamente puede decirse que hay *algo así* como una experiencia de lo inmediato?, si fuera así, entonces, ¿qué podríamos decir de ella?, ¿acaso podría postularse lo inmediato ya sea fuera de

4 Desde aquí se puede abordar la reflexión de Agamben sobre la cuestión, fundamentalmente cuando en “La cosa misma” (en *La potencia del pensamiento*, 2007) vuelva a Platón y a Aristóteles para pensar la relación de “la cosa misma” con el pensamiento y el lenguaje; y cuando en *El lenguaje y la muerte* (2008) piense, desde Hegel y Heidegger, la cuestión del pronombre como el *tener-lugar* del lenguaje. Agamben sostiene que decir “esto” es demostrar con y por el lenguaje un “no-esto”, dado que el *contenido* de “esto” proviene de una experiencia sensible, solo pasible de ser indicada. Así, en el acto de decir “esto”, lo que acontece es puro lenguaje, una “dimensión inaudita” (Agamben 2008, 64) de suspendido pasaje entre el mero sonido y el acontecimiento de un significado.

la dialéctica, cuya habla lo mediaría con conceptos?, ¿o ya sea fuera de una experiencia de tipo visionaria, en tanto aquí meramente se lo afirmaría por la convicción de haberlo visto? ¿Habría por tanto que plantear lo inmediato fuera del pensamiento discursivo como de la experiencia mística, fuera de la dialéctica y de la paradoja? ¿Cómo hacerlo más que en el movimiento de la contradicción que suspende todo pensamiento y todo lenguaje?

Dice Blanchot que “lo inmediato excluye todo inmediato”, es decir, que imposibilita “toda relación directa, toda fusión mística y todo contacto sensible” (1970, 79), ya que cada vez que alguna de estas experiencias busca crear un acceso a lo inmediato, hace que este renuncie a su propia inmediatez. En este punto se halla una característica clave de lo que Blanchot denomina como “la presencia en sí”, dado que “la presencia inmediata es presencia de lo que no podría estar presente [...], presencia de lo otro en su alteridad: no-presencia” (1970, 80). La presencia inmediata es lo que no puede estar más que en un presente infinito, y por esto tampoco puede darse más que en la ausencia sustraída de todo presente. Se trata pues de la experiencia del *hay algo*, experiencia que se abre a una absoluta y total falta de lenguaje y de pensamiento para ese *hay algo*. *Hay algo* porque no hay nombre para *eso*, porque se muestra como una imposibilidad, porque esa imposibilidad está fuera de las coordenadas del lenguaje y del pensamiento; *hay algo* porque quien experimenta (ya no sujeto poseedor de un lenguaje desde el que organiza su mundo) es despojado de todo poder, ya sea como capacidad, como cualidad, como posesión, como un tener.

Precisamente Nancy habla de la inmediatez de las cosas como un “antes sin tener” y, por ende, de la necesidad de “desapropiar toda apropiación” (2002, 167). Y con Barthes, en este punto, se podría evocar el no-querer-asir o la figura del *wu-wei* que el pensador indaga en *Lo Neutro*, dado que implica el *abstenerse* como un no-actuar (2002, 242); vale decir, como un desbarajuste de la estructura misma del poder (que se relaciona a su vez con la lógica de atribución y apropiación de sentido) que rige el paradigma occidental

del pensamiento y del lenguaje. Esta no-acción que piensa Barthes desde la noción taoísta del *wu-wei* (término que en chino —aclara el autor— quiere decir ‘no’) no implica una negación apocalíptica de la vida y, en consecuencia, un retiro como reacción ante la banalidad del mundo. Por el contrario, es un *no* que se afirma en la postura del no-querer asir; un *no* que dice *sí* en la práctica de una abstención y un retiro, no de la banalidad del mundo, sino de la posibilidad de operar cambios sobre él. Es una afirmación de lo que ocurre, del *hay* que sucede, de lo simple que *simplemente* acontece.

Volvamos a interrogar a Chandos, o mejor aún, dejemos que nos interroge nuevamente el Lord; aquel que desaprendió el vínculo aparentemente inofensivo del lenguaje con el mundo, ante la mudez de lo material y la singularidad de las cosas, todo *eso* que no puede ser nombrado y a cambio permite vislumbrar la futilidad de las palabras, dimensionar la in-utilidad de los nombres, cuestionar la eficacia de los términos. Ante este *éxtasis material* que vive el personaje, donde se encuentra rodeado por las cosas en su cercanía, en su particularidad y simplicidad, Chandos no se entrega felizmente al silencio, sino que se da a un habla que —como afirma Rosset— “habla por hablar” (Rosset 2008, 194). En este habla que *habla por hablar* parece acontecer lo más simple que, paradójicamente, es lo más difícil: hablar sin hablar, hablar-sin-hablar un habla sin qué ni quién, hablar-sin-hablar-un-habla-sin-qué-ni-quién que *responde* a las cosas. Y es así como podemos apreciar que, frente a lo simple, este hablar-sin-hablar-un-habla-sin-qué-ni-quién-que-*responde*-a-las-cosas procede por adiciones y no por sustracciones, porque el lenguaje categorial, conceptual, predicativo y asertivo para nombrar debe sustraer lo nombrado, excluye la presencia de las cosas para poder nombrarlas (cf. Blanchot 1970, 74-75).

Este habla poética, que se enfrenta a lo más simple y que procede por adiciones, está en consonancia con el “pensamiento del afuera” que Foucault (1999) esboza a propósito de Blanchot; pensamiento que acontece como ese *no-lugar* donde desaparece el *sujeto que habla* en la ruptura de la individualidad y la fisura de la representación. Se

trata pues de un movimiento incesante de autocuestionamiento del lenguaje, donde desaparecen sujeto y objeto como presencias pasibles de ser afirmadas y/o negadas, y resta una ausencia inclasificable, un *afuera* desconocido por el pensamiento, del cual, siendo algo *otro*, indefinible e indeterminable, no puede afirmarse que posea una existencia trascendente. En este sentido, ayuda a configurar la noción del *afuera* la etimología de la palabra que expone Agamben en el capítulo “Afuera”, del libro *La comunidad que viene*:

Importante es que la noción de “afuera” se exprese en muchas lenguas europeas con una palabra que significa “a las puertas” (*fores*, en latín, es la puerta de la casa, *thyrathen*, en griego, equivale a “en el umbral”). El *afuera* no es un espacio diferente que se abre más allá de un espacio determinado, sino que es el paso, la exterioridad que le da acceso, en una palabra: su rostro, su *eidós*. (Agamben 1996, 43)

Por lo tanto, en esta exterioridad que es el pensamiento como un *afuera*, acontece la búsqueda de un “conocimiento de lo desconocido” (Blanchot 1970, 100), donde *lo desconocido* mismo permanece como tal, donde su presencia (inmediata, no mediada por el pensamiento discursivo) no se ve reducida a ser un objeto de conocimiento y un predicado del discurso.

Cabe aclarar que cuando Foucault traza la genealogía del “pensamiento del afuera” de Blanchot, ubica en esta misma línea la incesante reiteración de Sade, el desgarramiento y ausencia de lo divino de Hölderlin, la denuncia de la metafísica de Nietzsche, la despedida de los nombres en Mallarmé, el grito desnudo de Artaud, la experiencia de la transgresión de Bataille y la exterioridad de los simulacros en Klossowski. Acaso emulando este mismo movimiento de trazado genealógico, podamos esbozar para este habla sin habla —habla de *otredad*, inútil, fuera del uso discursivo— un recorrido hacia el afuera, cercano a lo que Bataille denominó la “negatividad sin empleo”; vale decir, ese derroche que acontece en la experiencia interior donde el hombre, en el grito como límite del lenguaje, se abre a “la noche

animal íntima del mundo” (Bataille 1975, 104). De este modo, podemos señalar a la vez que el pensamiento del afuera se vincula al de lo neutro (doblemente negativo) de Blanchot, donde se hace un uso no dialéctico de la negación, despojándose pasivamente del poder de decir, des-haciéndose de la reflexión que avanza, permaneciendo en la oscilación que suspende y des-activa las oposiciones.

En esta línea de la “negatividad sin empleo” batailleana y del “pensamiento del afuera” blanchoteano, quizá podríamos ubicar al mismo Chandos, ya que lo que manifiesta el Lord cuando se deja llevar por “un pensar cuya materia es más inmediata, más fluida y más incandescente que las palabras” (Von Hofmannsthal 2008, 134), acaso sea precisamente la experiencia de la apertura del “fondo de los mundos” de Bataille (1981, 191), esa desgarradura que acontece ante la ruptura de las exigencias del pensamiento y del lenguaje. Quizá incluso se relacione también con la experiencia del enfrentamiento del lenguaje el ya mencionado “tormento de lo inmediato” de Blanchot (1970, 77), ese “tormento” que debe ser comunicado a pesar de su incomunicabilidad y donde acontece “el estremecimiento de las cosas en el comienzo del día” (Blanchot 2007, 118).

Mirar esa presencia inmediata supone el terror de lo que no puede ser mediado sin caer en el movimiento de la generalidad propia del mundo de los objetos, vale decir, si se busca preservar la inmediatez como unidad. Recordemos que, en “El gran rechazo” (texto incluido en *El diálogo inconcluso*), Blanchot sigue el movimiento del pensamiento de Bonnefoy, específicamente de su libro *Lo improbable* (cuya primera versión fue publicada en 1959), donde encuentra la concepción de *lo inmediato* como la presencia misma de las cosas, como realidad no mediada por el lenguaje conceptual. Se trata de *eso* que en Bonnefoy encuentra su articulación como *lo improbable*, mientras que en Blanchot se puede hallar mencionado como *lo incesante*, *lo imposible*, *lo imponderable*, *lo inmediato*, *lo neutro*. Blanchot recuerda que la dedicatoria del libro de Bonnefoy está dirigida en primera instancia “a lo improbable, es decir, a lo que es”. *Eso que es*, abismo abierto “en el corazón mismo de la presencia” como afirma

Bonnefoy (1998, 89), es lo improbable, lo que siendo probable es mucho más que lo probable, lo que escapa a la prueba no por defecto, sino por aparecer de un modo totalmente otro, de una manera en que probar es tanto innecesario como insuficiente⁵. Y aquí Blanchot continúa diciendo que “si existiese entre la posibilidad y la imposibilidad un punto de encuentro, lo improbable sería ese punto” (1970, 84). Entre lo posible de la prueba y lo imposible de lo improbable, lo improbable acontece como una promesa para el habla poética. Si el lenguaje —conceptual— niega la presencia de lo que es al mediarla, lo improbable asume esa presencia en “el gran rechazo” del lenguaje categorial, al asumir lo improbable en su imposibilidad.

III

Una vez más, Blanchot da otra clave para seguir una senda en la reflexión: nos referimos al momento cuando evoca el “oscuro combate entre lenguaje y presencia, siempre perdido por ambos y, no obstante, ganado por la presencia, aunque no sea más que como presencia del lenguaje” (1994, 61). Claramente, esa “presencia del lenguaje” en este punto nos interpela, porque desde aquí quisiéramos convocar y poner en cuestión la “experiencia de la existencia sin palabras”, de la que habla Hertmans (2009, 40); la existencia de la “inmovilidad inmanente de las cosas”, de Nancy (2002, 157); la experiencia de “la materia del lenguaje”, de Agamben (1989, 19); “el despliegue del lenguaje en su ser bruto”, de Foucault (1999, 298); y así, finalmente volver (recursivamente, como todo pensamiento que se repite para no caer en la trampa del paradigma)⁶ sobre la “experiencia del ser de las palabras”, de Blanchot (1978, 172).

5 A propósito de la prueba, afirma Nancy (1992, 51): “Las pruebas, cuando se lo gran, no muestran más que esto: que la cosa probada estaba fuera de la prueba, y que se tenía necesidad de probar para tocar ahí”.

6 Inevitable no recordar aquí *La escritura del desastre*: “No cambies de pensamiento, repítelo, si puedes” (Blanchot 1990, 12).

Lo sabemos ahora, lo simple no es lo más simple. Recordemos que esto para Hertmans implicaría los dos tipos de averbalidad antes mencionados: la de la existencia sin palabras y la conformada por las mismas palabras, propia de la literatura (2009, 17). De la mano de Lord Chandos esta problemática se ha afinado de manera radical en la literatura moderna, aunque, de frente a la cuestión, hay posturas diversas, como la de Hertmans y la de Foucault, entre tantos otros. El primero dice que “la literatura moderna ha intentado una y otra vez acercarse lo máximo posible a este absurdo problema: ha de encontrarse una forma de escribir que reconozca el terco deseo de una experiencia sin palabras” (Hertmans 2009, 47). Foucault afirma que lo que ha dado nacimiento a la literatura moderna es “un pasaje a ‘afuera’: el lenguaje escapa al modo de ser del discurso —es decir, a la dinastía de la representación—, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma” (1999, 298). Las implicaciones de ambas posturas son claramente diferentes: de la primera se desprende una encrucijada en la acentuación de la distancia insalvable entre palabra y mundo; de la segunda, en cambio, la posibilidad de abrir una experiencia *otra* para el lenguaje, la experiencia del afuera “nunca representado, sino indicado sin cesar por la blancura de su ausencia” (Foucault 1999, 306). Estas dos posturas, en definitiva, polarizan los matices propios de las diferentes respuestas que suscita la crisis de Chandos, dado que en el abanico de reflexiones suscitadas por la carta hallamos, por un lado, la idea de Adorno, quien sostiene que lo que comprende Chandos es “que el lenguaje no permite ya decir nada tal como se lo experimenta” y que “al negarse al lenguaje la sustancialidad, el lenguaje se calla” (Adorno 2004, 218). No obstante, Deleuze y Guattari han leído en esta carta la encrucijada del escritor que, ante la fascinación provocada por ese “pueblo de ratas” que agonizan, “o bien, deja de escribir, o bien escribe como un ratón” (2002, 246). Se trata no de callar el lenguaje, sino de una exigencia inaudita: adoptar una escritura *otra*, un habla animal que suspenda la *predicación* por la *depredación* de los significados.

Rosset (2008, 194), por su parte, destaca que Chandos sigue hablando aunque su lenguaje ya no pueda expresar nada, porque se ha advertido la imposibilidad de expresar las cosas en su singularidad y simplicidad. De este modo, no hay silencio, sino un habla-de-habla, un saber en el que —acaso de manera inversa a Wittgenstein— no puede expresarse precisamente lo que compele al habla⁷. Por este motivo Magris afirma que “paradójicamente, en su carta Lord Chandos no tiene más remedio que *hablar* de estas epifanías no lingüísticas” (2008, 99). Creemos que es así como una evidencia se impone: no sabemos lo que es *no hablar*, de ahí que lo simple se nos vuelva lo menos simple. Desde este punto acaso sean refutables las dos averbalidades de Hertmans, porque si solo accedemos a la experiencia de la averbalidad de palabras, entonces nos preguntamos a qué responde la postulación de una averbalidad fuera del lenguaje (que a su vez se la postula y conceptualiza con meta-lenguaje). Si hay algo así como una existencia sin conceptos y sin lenguaje, no podemos siquiera postularla, porque ahí mismo se entraría claramente en el terreno de la segunda averbalidad. Y así, en todo caso, solo habría averbalidad de segundo grado, siempre diferida.

-
- 7 Respecto a esta cuestión, afirma Agamben (1989, 89): “Para quien medita sobre lo indecible resulta una observación instructiva que el lenguaje puede perfectamente nombrar aquello de lo que no puede hablar”. Hemos abordado esta cuestión, aunque en vinculación a la poética de Oscar del Barco (Córdoba, Argentina) en el capítulo “La voz en la experiencia poética” del libro *La obstinación de la escritura* (Milone [comp.] 2013). Allí expusimos algunas de estas nociones de Agamben de la siguiente manera: “nuestro lenguaje presupone la posibilidad de nombrar aquello de lo que no se puede hablar, siendo así la distinción entre indecible y decible una división intrínseca al lenguaje y que le concierne exclusivamente. Entre lo indecible y lo decible se produce la fractura del lenguaje en la que la mística establece su fundamento negativo: busca mantener intacta la imposibilidad de nombrar las proposiciones de su pensamiento (Dios). Sin embargo, según Agamben, el lenguaje reposa sobre las relaciones ciertamente complejas entre, por un lado, lo indecible y lo nombrable; y entre lo decible y lo carente de nombre propio, por el otro. Porque afirma que lejos de presuponer que lo indecible es aquello que no puede ser demostrado en el lenguaje, se trata más bien de ‘aquello que en el lenguaje puede ser solo nombrado’. Y del mismo modo, lo decible es aquello de lo que se puede hablar aunque en ciertas ocasiones no posea nombre propio” (Milone 2013, 100).

Veamos ahora cómo la voz poética (la del argentino Hugo Padeletti, en este caso)⁸ se arriesga a este juego de palabras sin palabras, o mejor aún, de lo sin-palabras con palabras:

¿Nadie sabe qué es
el helecho,
este milagro que respira?

¿Nadie sabe qué es
el gorrión,
que salta en el suelo y se va,
que vuela en el cielo?

¿Nadie sabe qué es este momento
de aire como miel,
que ya no es este momento?

Nadie sabe qué es
el corazón que late,
el tiempo que late y combate
y los grandes espacios
abiertos, que palpitan. (Padeletti 1999, 1, 87)

Inicialmente podemos observar que la pregunta del poeta se ocupa de la singularidad de la cosa: por *ese* helecho y no por otro ni por todos los helechos, por *ese* gorrión particular, por *este* aire que se respira en su presente inmediato e imposible. La pregunta es por las cosas que lo rodean en su cercanía, su simplicidad y su mudez. Son las

8 Hugo Padeletti nació en Santa Fe, Argentina, en 1928. Su obra reunida en tres tomos se titula *La atención. Poemas verbales-poemas plásticos* (1999). Puede afirmarse a grandes rasgos que la experiencia poética de Padeletti puede pensarse según la presencia en su escritura del vaciamiento de conceptos de la mente, de la serenidad frente a los objetos, de la mansedumbre de la palabra, de la celebración de lo poco, de la experiencia de inagotabilidad de lo simple, del sostenimiento de la mirada en el ahora de lo que acontece.

cosas del entorno las que se hunden en la imposibilidad de su saber, y ante las cuales falla toda pregunta. Es por eso que la pregunta, que se sabe fallida de antemano, juega al juego de los interrogantes rotos, clausurados, vueltos sobre sí mismos. Porque sabemos que preguntar *qué es la cosa*, para Heidegger, nos conduce a la inutilidad de la pregunta: nada puede hacerse con ese cuestionamiento, nada que no sea volver a preguntar, recursivamente, asumiendo que nunca la pregunta podrá interrogar por la cosa *en cuanto cosa*, por la cosa *en cada caso*, por *esta* cosa (ese helecho, ese gorrión, este aire) y no otra.

Sin embargo, debe reconocerse que hay una certeza en la poesía, porque el poeta sabe que *nadie sabe*, esto es, que nadie sabe lo que no puede saberse (y en donde justamente radica lo fallido de la pregunta ante la cosa), y aún más, que nadie habla ni deja de hablar sin saber ya lo que es hablar. Y esta certeza de lo que no se sabe da cuenta de *eso* que se desconoce y que sin embargo está *ahí*, y que desde su *hay*, indaga, interpela, da que pensar. Así, la pregunta no es abandonada, sino que se reitera y muta, no se vuelve *muda* sino que se repite y busca rodear las cosas, habla sabiendo que su habla no hace más que *hablar*.

Eso que está *ahí* e interpela acaso sea lo mismo que llevó a Chandos a imaginar que podríamos acceder a una nueva mirada, a una relación *otra* con las cosas “si empezásemos a pensar con el corazón” (Von Hofmannsthal 2008, 132). Recordemos “el corazón que late”, del poema de Padeletti, porque ese “fondo del corazón” parece estar en la misma etimología de la palabra *denken*, de ‘pensar’, y así corazón y pensamiento estarían llamándose desde su mismo fondo de latido ante *lo que hay*. No obstante, cabe aclarar que para Nancy (2002, 155), el pensamiento, más que latir, parece “tropezar” ante “el corazón de las cosas”, porque ese corazón “ni siquiera palpita”. En el corazón de las cosas, en el *hay*, nos enfrentamos a que “hay ahí alguna

9 Esto lo marca Piccotti en su libro sobre Heidegger (2010, 67): “Entendemos lo que significa pensar —*denken*— desde el *Gedanc*, antigua palabra alemana que mienta ‘fondo del corazón’, la reunión de todo lo que nos interesa en cuanto somos hombres”.

cosa” y en esta frase, están contenidos, sin duda, los más significantes escollos para nuestro pensamiento y lenguaje occidentales: el primer obstáculo es que *hay* ahí alguna cosa, y no que *es* una cosa; vale decir, se desarticula de este modo la lógica de identificación y el principio de no contradicción. Luego, que hay *ahí* alguna cosa, abriendo toda la problemática del mostrar y el significar, del indicar y el nombrar; cuestión que se remonta a Hegel en torno a la intención de *querer decir* la certidumbre sensible, retomada por Heidegger, quien afirma que el “esto” es insondable, y por Agamben, para quien la problemática del mostrar conduce a “hacer la experiencia de la imposibilidad de decir lo que queremos-decir” (2008, 28). Y finalmente, que lo que hay ahí es alguna *cosa*, y no un objeto conformado por nuestro pensamiento; lo cual problematiza la constitución de la relación sujeto/objeto propia de nuestro lenguaje predicativo y asertivo que se estructura en torno al *es*.

IV

Y ahí está el pensamiento, “justo en el límite donde la filosofía tiembla” (Derrida 2011, 114), porque eso que tiembla pero sin palpar, para Nancy, es el grave problema de la mediación de la cosa, de que la filosofía no puede “ir a las cosas mismas”. Y se trata de una imposibilidad en cuanto *hay* algo que desafía al pensamiento, algo que se le escapa a su apropiación. Eso, dice Nancy, “no es otra cosa que la inmovilidad inmanente del hecho de *que ahí hay cosas*” (2002, 157). Se trata del problema del tener-lugar de todas las cosas en la cosa misma, del *ahí hay* como punto en el que —desde la *Carta Séptima* de Platón— reúne la cosa y el pensamiento; esto es, a la *cosa misma del pensamiento*. Quien retoma esta discusión es Agamben, en “La cosa misma” (2007), para dar un paso más, al menos, hacia el punto que declaramos al comienzo que nos interesaba indagar; eso que con Blanchot postulamos como “la presencia del lenguaje”; Agamben va a acentuar que el indicar la cosa del pensamiento tiene lugar precisamente —y de forma paradójica— *en el lenguaje*, con lo

cual esta problemática es asimismo la de “la cosa del lenguaje” (2007, 14). Así, el problema se complejiza dado que el lenguaje pre-supone y objetiva; vale decir, siempre dice-algo-sobre-algo, pero es su *decibilidad* la que queda no dicha. En la “Idea del lenguaje” (2007), Agamben insiste en estas cuestiones, y afirma que la cosa misma no es inefable, sino que se trata de la propia *decibilidad* del lenguaje, esto es, que el lenguaje sea justamente lenguaje.

Y aquí, *que el lenguaje sea lenguaje* no conduce a la enunciación tautológica en cuanto *infernal*, como la que Hertmans supone para Chandos, sino —en todo caso— *desastrosa*. Vale decir que estaría en la senda enrevesada de la repetición del pensamiento blanchotiano, esto es, de una “repetición no religiosa, sin pesar ni nostalgia” (Blanchot 1990, 13); repetición que no tendería a un infierno como final (donde todo gira sobre sí mismo, pero con la finalidad de castigar eternamente lo no arrepentido, vale decir, lo que se ha repetido *religiosamente*), sino a lo in-finito e incesante que interpela en el murmullo de lo que se repite *sin empleo*: acaso la música de Orfeo, que luego de la doble pérdida de Eurídice (luego de ser *útil*, de poder lograr la finalidad deseada, precisamente en el infierno), es repetida sin finalidad y sin cesar en el errar después del error.

La imposibilidad de comprender desde una lógica *otra* (no predictiva, no asertiva) la tautología del *lenguaje que sea lenguaje*, no permite vislumbrar, según Agamben, que “el sentido de la revelación es que el hombre puede revelar lo existente a través del lenguaje, pero no puede revelar el lenguaje mismo. En otras palabras: el hombre ve el mundo a través del lenguaje pero no ve el lenguaje” (2007, 28-29). Y acaso en este punto esté cifrado el mayor olvido que Hertmans le reprocha a Chandos, cuando precisamente le dice “olvidáis que la vivencia de cosas tales como la revelación [solo] puede alcanzarse gracias al lenguaje” (2009, 36). Entonces, se impone una pregunta, que traemos aquí desde una de las tantas posibles formulaciones, la de Agamben (2007, 39): “¿Es posible un discurso que, sin ser un metalenguaje ni hundirse en lo indecible, diga el lenguaje mismo y exponga sus límites?”. Ante la pregunta, Hertmans continúa su

indagación en la experiencia de la desconexión entre las palabras y el mundo y Agamben da un paso más hacia una posible respuesta a la pregunta¹⁰, postulando lo que da en llamar “Idea de la materia”:

La experiencia decisiva, de la que se dice que es tan difícil explicarla para quien la haya vivido, no es ni siquiera una experiencia. No es más que el punto en el que rozamos los límites del lenguaje. Mas lo que en ese momento rozamos no es obviamente, una cosa, tan nueva y tremenda que, pare describirla, nos faltan las palabras: es más bien materia [...]. Donde acaba el lenguaje empieza, no lo indecible, sino la materia de la palabra. (Agamben 1989, 19)

Se trata pues de la experiencia a la exposición absoluta de la lengua, *umbral* donde esta da cuenta de su lugar, su materia sonoro-semántica sin distinciones aún, siendo pura potencia. *Ahí* lo que se roza es la misma materia de la palabra donde el lenguaje *es* y se muestra en *estado bruto*, como lo expresaba Foucault para el *pensamiento del afuera*. Es por esta razón que, para Agamben, el poeta hace la experiencia de quien está solo frente al lenguaje y que se ve inmerso en la titánica tarea de la “caza de la lengua”:

En la Biblia, el cazador por excelencia es el gigante Nemrod, el mismo al que la tradición le atribuye el proyecto de la torre de Babel, cuya cima debía tocar el cielo. El autor del Génesis lo define “robusto cazador de frente a Dios” (10, 9) [...] ¿A qué cosa se ha dado a la caza

10 Pregunta que es la suya, pero que acaso sea también la de Chandos; y decimos esto porque cuando Blanchot piensa la carta del Lord (a propósito de la escritura de Kafka), hallamos una lectura más cercana a Agamben que a Hertmans, al menos en el sentido en el que Blanchot dice que a Chandos “no es que le falten las palabras, sino que se metamorfosean ante los ojos, dejan de ser signos para convertirse en miradas, una luz vacía, atractiva y fascinante, no ya palabras, sino el ser de las palabras” (1978, 172-173). En nuestra lectura, Hertmans parece detenerse menos en este “ser del lenguaje” de Blanchot o “materia de la palabra” de Agamben, que en la problemática de *lo inauténtico* de una experiencia *muda* de *lo real*: ese punto traumático en el que se “traiciona’ a la experiencia con el lenguaje” (2009, 39).

Nemrod? ¿Y por qué su caza es “contra Dios”? Si el castigo a Babel fue la confusión de las lenguas, es probable que la caza de Nemrod tuviera que ver con el perfeccionamiento artificial de la única lengua de los hombres, que debía abrir a la razón a un poder sin límites [...] ¿Es casualidad que el mismo Dante presente, en *De Vulgari Eloquentia*, su búsqueda del vulgar ilustre constantemente mediante imágenes de una caza (“cazamos la lengua” I, XI, 1; “eso que cazamos” I, XV, 8; “nuestras armas de caza”, I, XVI, 2) y que la lengua así entendida sea asimilada a una bestia feroz, a una pantera? En los orígenes de nuestra tradición literaria, la búsqueda de una lengua poética ilustre se pone así bajo el signo inquietante de Nemrod y de su caza titánica, casi significando el riesgo mortal implícito en cada búsqueda sobre el lenguaje que quiera de alguna manera restaurar el esplendor original. La “caza de la lengua” es, conjuntamente, arrogancia antidivina, que exalta el poder racionalizador de la palabra; y amorosa búsqueda, que quiere buscar reparo de la presuposición babélica. Cada serio empeño humano en la palabra debe siempre confrontarse con este riesgo. (Agamben 2010, 150-151) [traducción de la autora]

La *lengua de la poesía* es aquella para la cual no hay palabras aprendidas con anterioridad; aquella que, ante el estremecedor roce de ese *umbral* material de la palabra, se lanza a la cacería de los nombres, deponiendo la *predicación significativa* por la *depredación significativa*, enfrentándose a la “bestia” que acecha en el lenguaje y donde paradójicamente el mismo lenguaje encuentra su lugar: el *esto* de las cosas. Allí el poeta aprende a balbucear los fonemas de todas las lenguas posibles, y empieza a *pe(n)sar con el corazón*, con el pensamiento y el peso¹¹ de lo que late sin respuesta. La experiencia propiamente poética es la de la exposición a una materia inaudita: las palabras de una lengua aún no apre(he)ndida, pero ya siempre por cazar; de una lengua no sabida, pero ya siempre por hablar; de una

11 Para una profundización de la compleja relación pensamiento-pesaje que nosotros solo mencionamos, véase Derrida 2011.

lengua apenas rozada, pero ya siempre en el riesgo de lo insondable de su materia.

Nancy sostiene que si logramos acceder “a una orilla del sentido, es poéticamente” (2013, 155), y que la poesía quiere decir al menos esto: “tocar a la cosa de las palabras” (2002, 167). De este modo, lo que busca un acceso (poético) al sentido es la materia donde palpita (aunque sin latir, para Nancy) el corazón de las cosas, el “vacío corazón del vacío”, el “corazón de piedra” que pasivamente espera ser pensado en su ex-posición, a ras de sí mismo.

Resulta por demás importante esta presencia del corazón en vinculación con la piedra, en tanto pueden hallarse otras referencias como, por ejemplo, unos versos de Novalis que rezan: “Hay en la piedra un signo enigmático / grabado en la profundidad de su sangre / es comparable al corazón / donde se aloja el retrato del Desconocido” (1991, 146). Por otro lado, hallamos una afirmación de Caillois, quien en su libro *Piedras* afirma que “en el corazón de la piedra mora un diseño espléndido que, como las formas de las nubes, el perfil cambiante de las llamas y de las cascadas, no representa nada” (2011, 150). A estas consideraciones, desde Nancy podría agregarse que “ese corazón inmóvil [de las cosas] ni siquiera palpita”, ya que es un “corazón de piedra, en cierto modo. Pero en lugar de estar sin afecto, insensible, la piedra de ese corazón sería una concentración extrema [...]” (2002, 155). Resulta interesante este punto porque es donde Nancy parece discutir la idea heideggeriana de que *la piedra es sin mundo* y que permanece en “un más acá de la diferencia entre la indiferencia y su contrario” (Derrida 1989b, 13); porque el corazón de la piedra manifiesta menos una privación o una pasividad que una “pasibilidad que no está concentrada en sí sino en la medida en la que está, simultánea e idénticamente, completamente expuesta fuera de sí” (Nancy 2002, 160)¹².

12 Hemos abordado anteriormente algunas de estas cuestiones en nuestro artículo “De Dios a la piedra. Una lectura de *Espera la piedra* de Oscar del Barco desde los aportes de J-L Nancy” [RECIAL | *Revista del Ciffyh Área Letras* 3, n.º 3]. Disponible en <http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/recial/index>

Sabemos que “en el corazón de las cosas, no hay lenguaje” (Nancy 2002, 164); pero también sabemos que Chandos abogó por esa nueva “lengua en la que las cosas mudas me hablan” (2008, 135). Y sin embargo, acaso no sea un lenguaje para/de las cosas lo que deba buscarse ante lo simple del *hay ahí*, sino que tal vez debamos arriesgarnos al “corazón de las cosas” desde “un pensamiento duro: eso no quiere decir ‘difícil’. Es por el contrario siempre demasiado simple. Simple dureza de piedra que el pensamiento aguanta para ser simplemente el pensamiento” (Nancy 2002, 172).

Y aquí, nuevamente la poesía (en este caso, la del poeta peruano José Watanabe¹³) tocando la cosa de las palabras, evidenciando el desacuerdo entre mundo y lenguaje, dando cuenta de lo difícil que es el encuentro con la simplicidad de “La piedra del río”:

Donde el río se remansaba para los muchachos
se elevaba una piedra.
No le viste ninguna otra forma;
solo era piedra, grande y anodina.

Cuando salíamos del agua turbia
trepábamos en ella como lagartijas. Sucedió entonces
algo extraño:
el barro seco en nuestra piel
acercaba todo nuestro cuerpo al paisaje:
el paisaje era de barro.

En ese momento
la piedra no era impermeable ni dura;
era el lomo de una gran madre
que acechaba camarones al río. Ay poeta,
otra vez la tentación

13 El poeta peruano José Watanabe nació en Trujillo en 1945 y murió en Lima en 2007. Puede leerse su poesía completa en la edición de Pre-textos del 2008, que cuenta con un prólogo de Darío Jaramillo Agudelo.

de una inútil metáfora. La piedra
era piedra
y así se bastaba. No era madre. Y sé que ahora
asume su responsabilidad; nos guarda
en su impenetrable intimidad.

Mi madre, en cambio, ha muerto
y está desatendida de nosotros. (Watanabe 2009, 356)

Esa impenetrabilidad de la piedra, que vuelve inútil la metáfora y resuena en la “inmovilidad inmanente” de la cosa de Nancy, nos conduce nuevamente al corazón que no palpita de las cosas, a ese “corazón de piedra”¹⁴. Esta paradoja del corazón que no palpita refuerza la tautología de la *piedra que es piedra*, que a su vez recuerda a la del *lenguaje que es lenguaje*, donde la reiteración quizá nos indique algo más que una simple redundancia y sea otra señal hacia lo simple que nunca es simple.

Si con Agamben evocamos, para la poesía, la experiencia de la materia de la palabra, cabe hacer otra reflexión desde Nancy, pero teniendo en mente el poema de Watanabe:

La materia es desde el principio la madre (*materies* viene de *mater*, es el centro del árbol, la madera dura), y la madre es la de que y en la que, a la vez, hay distinción: en su intimidad se separa una intimidad *otra* y se forma una fuerza *otra*, un otro mismo que se desprende de lo mismo para ser sí-mismo. (Nancy 2003, 29) [traducción de la autora]

14 Nancy, cuando habla del “corazón de piedra” (2002, 159), no hace referencias al texto bíblico. Nos referimos especialmente a Ezequiel 11, 19, donde dice “arrancaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne”. Sostenemos que pueden trazarse incluso otras relaciones con *El intruso*, texto donde Nancy cuenta la propia experiencia del trasplante de corazón, diciendo que “han encontrado para mí un corazón que palpita” y “me han hendido para cambiarme el corazón” (2006, 35). Está claro que, aunque el autor no lo establezca, las relaciones son posibles.

La piedra del poema, que metafóricamente el poeta atinó a nombrar como *madre*, es simplemente piedra. Pero en su intimidad, esa zona im-penetrable, guarda un corazón en la in-latencia de la materia. A ese centro-madre, a esa materia dura que rechaza la metáfora, es a lo que el pensamiento y el lenguaje se enfrentan desde su propia *dureza* ante lo simple del *hay*. Es así como podemos pensar la experiencia del *hay ahí* (lugar que es el *hay* de las cosas y al mismo tiempo es *la cosa del pensamiento* y *la cosa del lenguaje*), de la que no sabemos si podemos identificar siquiera como una experiencia, y que diagrama esa cinta de Moebius donde la poesía toca la cosa de las palabras y donde esa materia es rozada por la palabra. Pero leamos otros versos de un poema de Padeletti:

[...]
 Amarillo —en el gris
 propicio del espacio—
 el limón me confirma en el milagro
 original:
estoy viendo
 y la vida es redonda y amarilla. (1999 I, 103)

¿Podríamos acaso aquí, de la mano de la poesía, arriesgar la hipótesis inversa a la del hombre que ve el mundo a través del lenguaje pero no ve el lenguaje mismo? El poeta hace la experiencia de la cosa, se hunde en la visión de esa simplicidad (la cual tiene los rasgos de *milagro* y de *originalidad*), ve la cosa que es en este caso un limón, y no experimenta la fractura con el mundo o la desconexión entre las palabras y las cosas, sino que “lo real” adopta las características de la cosa misma que experimenta: la vida es redonda y amarilla como el mismo limón, y así, tanto la cosa como la palabra que la dice y la experiencia que la confirma hacen que la poesía sea acaso ese discurso que, sin ser teoría ni silencio, expone los límites del lenguaje rozando la materia de la palabra.

La exclamación de Chandos (Von Hofmannsthal 2008, 132), y su “extraño embelesamiento”, radica en que según él “todo lo que mis más confusos pensamientos tocan, me parece ser algo”; y recordamos también aquí otro raro fulgor, el de Bataille cuando declara, en *La experiencia interior*, que “el silencio es una palabra que no es una palabra y el aliento es un objeto que no es un objeto” (1981, 123). Y es en este punto donde Derrida postula un movimiento de deslizamiento del sentido, aquel en el que hay que encontrar “el *lugar en un trazado* en el que una palabra que haya sido cogida de la vieja lengua, justo por estar puesta ahí y quedar afectada por ese movimiento, se ponga a deslizarse y a hacer deslizar todo el discurso” (1989a, 362). Este deslizamiento es visto por Derrida en la operación soberana de la poesía en Bataille; pero acaso es puesto en movimiento en una frase, el “hay ahí cenizas”, de la que el pensador declara: “yo leía, releía, era tan simple y sin embargo comprendía que yo no daba con ello, la frase se retiraba, sin esperarme, hacia su secreto” (Derrida 2009b, 17). Y surge allí, nuevamente, en el *ahí* del *hay* de las cenizas, un nuevo Chandos: el que hace la experiencia de lo más simple que se vuelve precisamente lo menos simple, lo que se retira y se desliza, una palabra que no es una palabra y que en este caso se suma a que se trata de una cosa que no es una cosa: las cenizas, ese *hay* sin qué ni quién, que conserva el movimiento de su pérdida. Y la pregunta de Derrida que nos interpela directamente es: “¿Quién se atrevería aún a arriesgarse al poema de la ceniza?” (17). Acaso, pensamos, una voz como la de la poeta argentina Alejandra Pizarnik¹⁵ (1994, 36)

15 Alejandra Pizarnik nació en Buenos Aires en 1936 y murió en la misma ciudad en 1972. La edición de su *Poesía completa* estuvo a cargo de Ana Becció y fue publicada por la editorial Lumen (3ª edición de 2004, Buenos Aires). El lector interesado en su poética puede consultar, entre la abundante bibliografía, los trabajos de César Aira: *Alejandra Pizarnik* (Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 1998); y de Cristina Piña: *Alejandra Pizarnik: una biografía* (Buenos Aires: Corregidor, 2006) y *Límites, diálogos, confrontaciones: leer a Alejandra Pizarnik* (Buenos Aires: Corregidor, 2012).

cuando dice: “Afuera hay sol / yo me cubro de cenizas”¹⁶; o la de otro poeta argentino, Hugo Mujica¹⁷ (2005, 64), cuando reza: “espantajo de ceniza // la grieta / en el muro // la huella de tanto adiós / en mis manos”. Así, el riesgo del poema de la ceniza supone arrojarse a la palabra (que no nombra) de una cosa que está en lugar de otra, incluso, en el lugar de la pérdida de otra cosa: movimiento de dispersión, de disipación, de desastre (para decirlo con Blanchot). Porque el que se arriesga al poema (y más aún al poema de las cenizas) sabe que en ese movimiento se abre una relación *otra*, una relación que no es de poder, porque es una “relación con lo desconocido” (Blanchot 1970, 90). Y acaso esta relación (*relación sin relación*, dirá Blanchot; vale decir, relación fuera de la relación sujeto/objeto) sea la que salga al encuentro ante el problema de *lo simple*, el problema de que *hay cosas ahí* y de que lo que falte sea siempre “un pensamiento de las cosas” (Nancy 2002, 174).

La poesía, entonces, —esa es nuestra *idea*— se arriesga a un lenguaje y un pensamiento *otro*, y *responde a lo simple* que no es simple, expone *los límites del lenguaje*, el *ser de las palabras*; se desliza en esa intimidad de la simple dureza de la piedra, pero no para engañarse creyendo que la dice en un lenguaje que no existe y que nos falta desde siempre (el imposible lenguaje de las cosas), ni para lanzarse a la ilusión del silencio (que es una palabra [que no es una palabra]).

Ahí, entre la cosa y el pensamiento, entre la palabra y el mundo, entre la distinción y la intimidad, entre el *es* y el *hay*, entre el mostrar y

16 No habría que olvidar la presencia de las cenizas en el Antiguo Testamento, y especialmente, en relación con esta voz de Pizarnik, el Libro de Ester. Ella, extranjera, huérfana, judía oculta entre persas, perseguida, eleva una oración de ruego de salvación, mientras se cubre la cabeza de cenizas y culmina exclamando: “Y líbrame a mí de mi temor” (Ester 4, 17).

17 Hugo Mujica nació en Buenos Aires, Argentina, en 1942. Su obra poética se puede hallar en *Poesía Completa 1983-2004* (2005), obra que hemos leído en nuestra investigación doctoral (Milone 2012) desde una experiencia de la ausencia de Dios, de *lo sagrado sin Dios* que se caracteriza por el advenimiento de un dios por fuera de los conceptos, y como experiencia del lenguaje abierto en la distancia y el vaciamiento de lo sagrado.

el decir, la poesía *parece ser algo*; acaso, *simplemente*, un umbral, una zona adentro-afuera que no se resigna a la imposibilidad de nombrar desde la convicción de que palabra y mundo se han disociado irreversiblemente, ni cae en la creencia del nombrar absoluto apelando a cierto principio de plenitud requerido para la palabra poética. Ni infabilidad ni metalenguaje: la poesía *parece ser algo* que, aferrándose a la potencia tautológica del *habla como habla*, al *ser de la palabra*, al *estado bruto del lenguaje*, expone su dureza de piedra, su corazón de pensamiento-lenguaje, siendo ese *umbral* donde se sabe, no *qué son* las cosas, sino que las cosas, como afirma Agamben (1989, 112), “son, simplemente, maravillosamente, inalcanzablemente”.

Obras citadas

- Adorno, Theodor. 2004. *Prismas*. Barcelona: Ariel.
- Agamben, Giorgio. 1989. *Idea de la prosa*. Barcelona: Península.
- Agamben, Giorgio. 1996. *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio. 2004. *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio. 2007. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, Giorgio. 2008. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio. 2010. *El sacramento del lenguaje*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Barthes, Roland. 2002. *Lo neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1977-1978*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bataille, Georges. 1975. *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus.
- Bataille, Georges. 1981. *La experiencia interior* seguida de *Método de Meditación* y de *Post-scriptum 1953*. Madrid: Taurus.
- Blanchot, Maurice. 1970. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila.
- Blanchot, Maurice. 1978. *El espacio literario*. Buenos Aires: Paidós.
- Blanchot, Maurice. 1990. *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila.
- Blanchot, Maurice. 1994. *El paso (no) más allá*. Barcelona: Paidós.

- Blanchot, Maurice. 2007. *La parte del fuego*. Madrid: Arena Libros.
- Bodei, Remo. 2013. *La vida de las cosas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bonnefoy, Yves. 1998. *Lo improbable*. Córdoba: Alción.
- Caillois, Roger. 2011. *Piedras*. Madrid: Siruela.
- Corominas, Joan y José Pascual. 1884. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Vol. 1. Madrid: Gredos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2002. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, Jacques. 1989a. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, Jacques. 1989b. *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, Jacques. 2009a. *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, Jacques. 2009b. *La difunta ceniza. Feu la cendre*. Buenos Aires: La Cebra.
- Derrida, Jacques. 2011. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel. 1999. *Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, Martin. 1990. *De camino al habla*. Barcelona: Odós.
- Heidegger, Martin. 1994. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós.
- Heidegger, Martin. 2009. *La pregunta por la cosa*. Barcelona: Palamedes.
- Hertmans, Stefan. 2009. *El silencio de la tragedia*. Valencia: Pre-textos.
- Magris, Claudio. 2008. “La herrumbre de los signos”. Prólogo a *Una carta (De Lord Chandos a Sir Francis Bacon)*, de Hugo von Hofmannsthal. Valencia: Pre-textos.
- Milone, Gabriela. 2009. “Sobre la voz y el lenguaje. Agamben, Barthes, Quignard”. En *Animales, Hombres, Máquinas. I Coloquio Nacional de Filosofía. Actas*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Milone, Gabriela. 2012. *Experiencias religiosas y pensamiento filosófico en la poesía argentina contemporánea*. Tesis Doctoral. Córdoba: Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Milone, Gabriela. 2013. “La voz en la experiencia poética”. En *La obstinación de la escritura*. Comp. Gabriela Milone, pp. 91-102. Córdoba: Postales Japonesas.

- Mujica, Hugo. 2005. *Poesía Completa 1983-2004*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Nancy, Jean-Luc. 1992. "On Les Iris". *Yale French Studies* 81: 46-63.
<http://www.jstor.org/stable/2930134> (consultado en junio 16 de 2013)
- Nancy, Jean-Luc. 1997. *Résistance de la poésie*. Bourdeaux: William Blake & Co.
- Nancy, Jean-Luc. 2002. *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, Jean-Luc. 2003. *Au fond des images*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 2006. *El intruso*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, Jean-Luc. 2013. "Hacer, la poesía". Trad. de Gabriela Milone.
Badebec. Revista del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria 3, n.º 5: 155-163. www.badebec.org (consultado en septiembre 5 de 2013)
- Novalis. 1991. *Himnos a la noche; Enrique de Ofterdingen*. Madrid: Cátedra.
- Padeletti, Hugo. 1999. *La atención. Obra reunida: poemas verbales – poemas plásticos*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Pizarnik, Alejandra. 1994. *Obras completas. Poesía completa y prosa selecta*. Buenos Aires: Corregidor.
- Rosset, Clement. 2008. "Hablar por hablar". En *Una carta (De Lord Chandos a Sir Francis Bacon)*, de Hugo Von Hofmannsthal, pp. 191-197. Valencia: Pre-textos.
- Von Hofmannsthal, Hugo. 2008. *Una carta (De Lord Chandos a Sir Francis Bacon)*. Valencia: Pre-textos.
- Watanabe, José. 2009. *Poesía completa*. Valencia: Pre-textos.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 1995. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos
- Arteca, Mario, et al. 2013. *¿Quién habla en el poema?* Buenos Aires: Ediciones del Dock.
- Bataille, Georges. 1972. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus.
- Bataille, Georges. 1996a. *Lo imposible*. México: Ediciones Coyoacán.
- Bataille, Georges. 1996b. *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. 1996. *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós.

- Heidegger, Martin. 1960. *Sendas perdidas: Holzwege*. Buenos Aires: Losada.
- Heidegger, Martin. 1988. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Heidegger, Martin. 2006. *La pobreza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Picotti, Dina. 2010. *Heidegger. Una introducción*. Buenos Aires: Editorial Cuadrata.
- Simón, Gabriela. 2010. *Las semiologías de Roland Barthes*. Córdoba: Alción.