

Figuras del habla poética en el pensamiento contemporáneo

por *Gabriela Milone*
(*Universidad Nacional de Córdoba – CONICET*)

RESUMEN

En el presente artículo reflexionamos sobre la pregunta por qué es hablar (y su vinculación con la poesía) en el pensamiento contemporáneo, especialmente desde algunas ideas de Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Pascal Quignard, Michel Foucault, Jean-Luc Nancy, entre otros. Al final de *Infancia e historia*, Agamben habla de dos mundos opuestos que se configuran desde la experiencia del habla (boca abierta/boca cerrada), punto desde el cual proponemos reflexionar sobre algunas figuras clave: el habla de la boca cerrada en lo apofático (Derrida) y lo innombrable (Badiou) y el habla de la boca abierta en la glosolalia (Agamben) y la adoración (Nancy).

Palabras clave: habla poética – apofático – innombrable – glosolalia – adoración

ABSTRACT

In this article we shall reflect upon the question of what speech is (and its link with poetry) in contemporary thought, especially from some ideas of Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Pascal Quignard, Michel Foucault, Jean-Luc Nancy, among others. At the end of *Infancy and History*, Agamben discusses two opposing worlds that are configured from the experience of speech (open mouth / closed mouth), a point from which we propose to consider some key figures: closed mouth speech in the apophatic (Derrida) and the unnameable (Badiou); and open mouth speech in glossolalia (Agamben) and adoration (Nancy).

Keywords: poetic speech - apophatic - unnameable - glossolalia - adoration

¡El corazón del mundo en nuestra boca!
Jacobó Fijman

Al final del ensayo *Infancia e historia*, Agamben (2004: 89-91) habla de dos configuraciones de experiencias de lenguaje, experiencias que a su vez diagraman dos mundos opuestos: el mundo de la boca cerrada, proveniente de la raíz *mu que indicaría el sonido o mugido que hacen los labios cerrados (y que a su vez podríamos relacionar con la técnica vocal del cantar a *bocca chiusa*); y el mundo de la boca abierta, de la raíz indoeuropea *bhâ de donde deriva *fábula*, y desde donde Corominas (1984: 63) a su vez deriva *hablar* (de *fabulari*, *conversar*; y de *fari*, *hablar*). Para Agamben, el mundo de la boca cerrada corresponde al saber de la experiencia misteriosa, un saber que es un padecer sustraído al lenguaje, que no sólo se debe callar sino que además quita el habla. Mientras que el mundo de la boca abierta responde al saber-hablar ya no humano, en tanto que en el mundo de la fábula el hombre calla y el que habla es el animal.

Este artículo propone recorrer figuras de ambos mundos, experiencias de habla que (vinculadas a la poesía en la mayoría de los casos) den cuenta de una reflexión sobre el lenguaje que se reserva en una zona de in-determinación teórica frente a una experiencia que evidencia cierto límite del lenguaje antes de todo decir, más allá de la significación. Nos referimos especialmente a aquella experiencia del habla que Foucault describe al comienzo de “El pensamiento del afuera”, experiencia donde se muestra el lenguaje en su estado bruto y en la desnudez del “hablo” (1999a: 297). Antes de todo decir, la pronunciación del “hablo” da cuenta de la soberanía solitaria del lenguaje en ausencia del lenguaje, esto es, del “hablo” desnudo que sólo sabe que habla cuando dice que habla.



En un mundo y en otro operan diversos ejes de discusión y cuestiones específicas. Por un lado, en el mundo de la boca cerrada la pregunta indirecta que guía su recorrido es aquella que encuentra la modulación derridiana en *cómo no hablar* y que abre la reflexión hacia lo *in-decible* (en Agamben), lo *apofático* (en Derrida), lo *innombrable* (en Badiou), todas cuestiones de ardua reflexión filosófica que ponen en el centro de la escena la negatividad propia del pensamiento conceptual occidental, pensamiento que será “el más allá del nombre que el propio nombre nombra y donde él se anula” (Nancy 2003: 22). Y por otro lado, el mundo de la boca abierta estaría guiado por la fórmula tautológica del “Monólogo” de Novalis (2007) que retoma Rosset (2008), esto es: “hablar por hablar”. Esta habla que habla por hablar no experimenta un “indecible”, sino que corre el eje de discusión hacia cierto “umbral de positividad” (Foucault 1999a: 300); umbral en el que convocamos dos figuras que ponen en escena la pregunta por *qué es hablar*: nos referimos a la experiencia pura del lenguaje propia de la *glosolalia* (en Agamben) y a la saturación del habla propia de la *adoración* (en Nancy). Antes que la filosofía, este mundo de la boca abierta evocaría la *filología* en el sentido que le devuelve Hamacher (2011:11) a esta noción, esto es, como una “inclinación, amistad, amor” a la palabra y no como un “saber”. Antes que una *logología* que se aboque a estudios de la palabra, aquí se convoca una *filología* que evoque el amor, el deseo que despierta el habla antes del saber.

De uno y otro mundo, podremos vislumbrar diversas concepciones del habla sostenidas por varias voces, personajes, pensadores. Ineludible es el caso de Lord Chandos, personaje de la célebre *Carta* de Von Hofmannsthal (2008), cuya experiencia de no poder hablar ante el exceso de las cosas mudas condensan su experiencia en la pregunta por *cómo hablar*. La experiencia muda que lo afana lo conduce a la explicación (dentro y por medio del lenguaje, precisamente) de su mutismo. Así, la paradoja del hablar con la boca cerrada encuentra en Lord Chandos su figura y su tormento: el lenguaje no alcanza, es “demasiado pobre para expresar” (Von Hofmannsthal 2008: 129); y así, la apostasía del lenguaje se da —paradójicamente— en la escritura de un habla con la boca cerrada.

El otro pensamiento ineludible sobre el habla es el de Heidegger (1990) cuya pregunta por *qué es el habla* busca hacer una experiencia del habla *con* el habla. Lo único que sabemos del habla, según Heidegger, son reflexiones que provienen de especulaciones y conocimientos científicos y no de una experiencia profunda donde el habla advenga *en tanto que habla* al habla. Nuestra relación con el habla, en definitiva, permanece oscura, “casi muda” (Heidegger 1990: 143); y será en el poema donde puede hallarse el habla no como un objeto del que se habla o sobre lo que se habla sino que se hace allí una experiencia con el habla en una situación específica: en la falta de una palabra, donde el habla florece de la boca, de la apertura de la boca muda.

Entre la boca cerrada y la boca abierta, Heidegger (1990: 220) piensa un camino intermedio: un enmudecimiento, o mejor, una boca abierta pero muda, una mudez a punto de florecer desde su falta, en la tierra de la boca que fluye hacia donde falta una palabra. Donde reaparece esta figura intermedia de la boca abierta pero muda es en Quignard (2006: 16), quien opta por un “hablar mudo”, un habla que reconoce su experiencia inicial en el estar “en la punta de la lengua”, en esa cierta ausencia-presencia del habla en la boca. Ir al acecho de la palabra que falta significa saber que el lenguaje es una incrustación en la lengua: “las palabras flotan en la punta de la lengua, donde son inhallables porque no son nativas de ahí” (Quignard 2010: 134); no obstante, su apostasía conduciría a un exilio desgraciado, por lo cual el “hablar mudo” conduce a la escritura sostenida por “la única cuerda de seguridad posible, la cuerda de la lengua” (Quignard 2006: 46). De este modo, podría afirmarse que tanto en Heidegger cuanto en Quignard es en el poema donde se logra recobrar algo de esa falla primordial del lenguaje, de esa falta estructural y concreta del habla en la boca allí cuando esta se abre para no-decir.

La pregunta indirecta por *cómo no hablar* que modula Derrida (1997) para la teología negativa permite recorrer otra configuración del habla en tanto “hablar para callar”, vale decir, cuando por medio del lenguaje se busca llegar al silencio. Ante eso que no se puede nombrar, el lenguaje se sucede indefinidamente por medio de negaciones, de enunciados apofáticos que tienen como meta la mudez. Ante lo que no se puede decir, cómo no hablar negativamente, cómo callar la infinita e indefinida posibilidad del lenguaje de negar(se), siempre y aún un poco más. Sin embargo, llevando la reflexión a otro extremo encontramos otra modulación de la pregunta sobre el habla como es la de Beckett que reflexiona Badiou (1992, 2009). Aquí la inquietud es por *cómo no callar* cuando en *El innombrable* cree estar hablando y en esa apariencia de habla se sabe condenado a agotar el imposible infinito del lenguaje.

De este modo, el mundo de la boca cerrada y el mundo de la boca abierta se enfrentan como el mundo del silencio *de/en* el lenguaje por un lado, y el lenguaje *de/en* el silencio por el otro, recordando así el juego paradójico de palabras de Agamben (1989) cuando en “El silencio de las palabras” evoca esa experiencia de lenguaje de una palabra donde la palabra, hablando, calla; esa experiencia heideggeriana, propia de la poesía, de una boca abierta y muda ante la falta del lenguaje. Esta experiencia de habla es un *antes del decir*, como así también es un *ante la palabra*, idea que recuerda la reflexión de Novarina (2010:16) cuando afirma que —antes que comunicar, expresar, designar— “hablar es abrir la boca y atacar el mundo con ella, saber morder”. Es nuestra boca la que debe atravesar el aire para pronunciar una palabra, para hacer un hueco en el mundo desde otra oquedad: la apertura misma de la boca. Pero ¿qué sabemos de nuestra boca? Heidegger sostiene que sólo la concebimos como un órgano del cuerpo y no como perteneciente al crecimiento de la tierra por donde nosotros, los hablantes, florecemos. “El habla es la flor de la boca” afirma Heidegger (1990: 184); nuestra boca es “un llamado de aire que cruza un vacío” dice Novarina (2010: 17); “nada más que una boca abierta” antes del lenguaje, sostiene Nancy (2010: 32). De este modo, la boca adopta la figura de una caverna que se abre hacia el vacío y el aire, pero a su vez se cierra desde una lengua enervada hacia el sonido.

No obstante, la boca como zona de oralidad tienen un doble alcance para Derrida (2010: 92), ya que la lengua se duplica entre la *devoración* y la *vociferación*, entre fauces y voz, entre laceración molar y chasquido lingual, entre la interiorización de lo exterior propio del devorar y la exteriorización del interior propio del vociferar, entre el rechinar de dientes y el sonido de la voz (pero se trata del sonido de la voz antes de la palabra, el sonido del gemido, del grito, del vociferar que es, precisamente, levantar la voz). Porque transitan por la oralidad tanto la boca como las fauces, los labios, los dientes, la glotis, la lengua, todos “lugares del grito y del habla” (Derrida 2010: 43). De este modo, lo que interesa no perder de vista es la importancia de la boca como lugar interpuesto y oblicuo de apertura y cerrazón, pero también de umbral, de entre-apertura, de no exclusividad del lenguaje en tanto “la boca no habló siempre” (Derrida 2011: 43) ni habla exclusivamente. En este punto, Derrida leyendo a Nancy, presenta la boca como un no-lugar de espaciamiento, de distribución entre la oralidad y la más primitiva bucalidad. Nancy reflexiona sobre esto al final de *Ego sum* donde relaciona la apertura de la boca con la extensión del pensamiento. La boca se abre y se cierra y en ese movimiento rápido y doble se espacia el no-lugar que enuncia el *ego*. Es ese “doble latido el que enuncia el sujeto” para Nancy (2007a: 131); y ya sabemos que “el latido es anterior al aliento” con Quignard (2010: 134). Lo que late, lo latente de la boca es ese doble juego de apertura y cerrazón que espacia y extiende no sólo el lenguaje y el pensamiento, sino que también se configura como “lugar de pasaje de toda suerte de sustancias, y en primer lugar, de sustancia aérea del discurso” (Nancy 2007a: 131).

Aire y tierra, la boca surca ambos elementos en su bucalidad y oralidad, en su apertura que es sombra y en su cerrazón que es extensión. Y Nancy finaliza *Ego sum* evocando tanto las figuras de los mundos opuestos (boca cerrada y boca abierta), cuanto su umbral (boca entreabierta): “La boca abierta de un grito, pero también la boca cerrada sobre un seno (...) y la boca entreabierta, despegándose del seno, con una primera sonrisa, con una primera mímica cuyo futuro es el pensamiento” (Nancy 2007a: 132). Entre la boca que se nutre y la que grita, se entreabre una boca que, a punto de hablar, ya muestra su futuro: salir del mutismo para hacer la mímica; la boca muda muta hacia el mimo que la abre al pensamiento, en la extensión inconmensurable de su abertura. Quignard (2006: 49) apunta que, ante la boca abierta de la madre frente al lenguaje perdido, ante la palabra —siempre extranjera— en la punta de la lengua, la boca del niño se abre para conquistar todo lo por decir antes de todo decir. Así, “hablar es un extraño derecho” sostenía Blanchot (2007: 287), es esa extrañeza que exige una inmensa “hecatombe” de la lengua y en la lengua, en esa lengua que antes de lo dicho sabe de la dicha del sabor. Para hablar, la boca abierta suprime la cosa que habla, y así todo el lenguaje comienza en el vacío, en el aire que cruza para decir una palabra. Sin embargo, para Blanchot hay una única esperanza ante la muerte de la cosa que hablamos cada vez que hablamos para decir algo. Esa esperanza es la de “hablar para no decir nada” (Blanchot 2007: 289), es el habla-de-escritura que antes que cosa-dicha se sabe cosa-escrita en la materialidad de la tierra donde florece el habla de la boca, cuyo espacio privilegiado es el poético. Y sin embargo, una aclaración importante se impone aquí: porque cuando decimos “poético” no nos referimos necesariamente a tal o cual poeta, poética o manera de escandir (o no) versos. Cuando decimos “poético” pensamos en esa “habla de fragmento” de Blanchot (1970: 529)

que repite, que perturba en su resistencia al desarrollo: habla para no decir, “habla vacía de todas las hablas” (Blanchot 2007: 294); palabra siempre de más que —en esa imposibilidad de repetir “las razones de Wittgenstein para callar sobre lo que se supone no podemos hablar”(Rella 1992: 69)— habla, indefinidamente, precisamente de aquello que sabe que no podrá decir. Así, la boca cerrada se abre al “hablar por hablar”, a la tautología de una lengua que se sabe lengua y no meta-lenguaje. Es Derrida (1997b: 24) quien advierte sobre el peligro de sostener una propuesta sobre el metalenguaje dado que “los ‘efectos’ de un metalenguaje ‘en’ una lengua ya introducen en ella la traducción, la objetivación en curso”. También Agamben (2007: 27) piensa en este problema cuando a propósito de la palabra “revelación” reflexiona sobre el lenguaje como medio, como posibilidad de ver el mundo que tiene el hombre por medio de su lenguaje y, como contrapartida, la imposibilidad de ver el lenguaje mismo. El desafío es el de buscar un discurso que diga el lenguaje, que se haga a/en la *idea* del lenguaje, que muestre los límites del lenguaje pero que aún así no sea un metalenguaje ni caiga en el silencio. Un discurso que dé cuenta de la *decibilidad* del lenguaje, la cual solo es posible por y en el lenguaje, decibilidad que habilita todo supuesto indecible porque no hay indecible más que en lo decible y por lo decible. La propuesta de Agamben (2004: 215) por lo “máximamente decible”, por un lenguaje (que bordea lo poético pero se adosa a la tarea filosófica de mayor urgencia para el pensador italiano) que permita “venir con la palabra en ayuda de la palabra para que, en la palabra, la palabra misma no permanezca supuesta a la palabra sino que venga, como palabra, a la palabra” (Agamben 2007: 21).

De este modo, para Agamben no habría fuera del lenguaje, siguiendo la proposición 4.115 del *Tractatus* de Wittgenstein que indica erradicar lo indecible del lenguaje. Aunque nuevamente el contrapunto se encuentra en la reflexión de Quignard (2006: 46) cuando afirma que hay “una experiencia concreta de lo indecible en nosotros”, vale decir, que la falta o la falla de la palabra es un indicador no de que *hay lenguaje* (como lo piensa Heidegger y también Agamben), sino que el lenguaje es una incrustación, que no hay lenguaje más que en su imposición. Y ese poder extraño que ejerce sobre nosotros aquella palabra que flota en la lengua, perdida e inadvertida, es absolutamente desproporcionado a su carencia. Entonces ¿dónde radica su poder? En que, para Quignard, esa experiencia del “nombre en la punta de la lengua” nos expone al desamparo del nacimiento, al instante de estar en el mundo, acaso por primera vez, a solas con las palabras. Ese miedo del desamparo y de la expulsión ante el lenguaje se rememora cada vez que el lenguaje falla y da cuenta de que las palabras han sido incrustadas en la lengua, que no son de ese lugar, y que en todo caso y desafiando toda lógica, es la pérdida la que precede a su objeto; o mejor, es la experiencia de la pérdida la que está antes de toda adquisición del lenguaje. Las palabras están insertadas en la lengua y por eso se pierden, fallan, faltan: para Quignard, eso es lo indecible.

Boca cerrada

Sin saber hablar, sin querer hablar, tengo que hablar
Samuel Beckett

Cómo no hablar, cómo no callar, cómo no decir: desde estos tres interrogantes por el habla, Derrida, Badiou y Agamben exponen sus reflexiones sobre el tema, reflexiones que aunque abocadas en algunos casos a un tema o autor particular permiten conducir sus ideas hacia una problemática más expandida del habla y de la poesía.

Recordemos las ideas de Derrida (1997a) sobre la teología negativa (que luego este pensador identificará en el funcionamiento mismo de todo el lenguaje occidental) y que diagraman el problema específico de lo apofático frente a lo que no se puede hablar, a lo que excede todo nombre y todo lenguaje humano, vale decir, la hiperesencialidad divina. La teología negativa es pues una práctica textual basada en una técnica fácil de imitar (y por tanto de abusar): la atribución negativa o apofática como único medio de pretender aproximarse a lo que no se puede hablar. La máquina de lenguaje se pone en modo negativo y así todos los procedimientos lógicos y retóricos están al servicio de esa imposibilidad de decir, que no conduce al silencio sino al habla obstinadamente negativa que no sabe sino preguntar y afirmar lo que niega: *cómo no hablar*.

La inadecuación estructural del lenguaje predicativo para decir lo que excede reclama “otra sintaxis” (Derrida 1997a: 14) enfrentándose, no a la inconmensurable eternidad del exceso divino, sino ante la infinitud negativa del lenguaje: siempre se podrá negar un poco más, siempre la boca cerrada mugirá un *ni-ni* más antes de callar. Hay que hablar ante lo que no se puede hablar: ese mandato, ese llamado, esa promesa confina a la boca desde que se abre y para que se cierre; pero aún así, hablará y lo hará “para no decir nada”, para “hablar por hablar” (Derrida 1997a: 14). La pregunta por cómo no hablar es justamente por cómo no poder evitar hablar, por cómo —aún con la boca cerrada— la boca habla y hace la experiencia de su apertura incluso en su cierre: “efecto hiperbólico de toda negatividad consecuente en su discurso” (Derrida 1997a: 15). No está en cuestión el no hablar, ya que no es posible; callar no es una opción, sino una meta: para callar hay que hablar y cómo no hablar para no evitar callar si el callar es una promesa. Así, *hay que y habrá habido que* hablar porque la promesa está impresa en nuestra boca aún “antes del lenguaje” (Derrida 1997a: 22). Pero ¿postular esta *anterioridad* no es acaso una trampa para que la boca no se abra espacio en/con la lengua? No, la boca cerrada habla porque “el lenguaje ha comenzado ya sin nosotros, en nosotros, antes que nosotros. Es lo que la teología llama Dios y hay que, habrá habido que hablar” (Derrida 1997a: 33).

Ahora bien, si es inevitable el hablar —que incluso habla cuando sabe que no puede hablar y en función de ese no poder hablar— surge otra pregunta que es por la de *quién habla*, por la importancia (o no) de quién habla cuando es inevitable el hablar. Resuena, imposible evitarlo, aquella célebre frase con la que comienza el III *Texto para nada* de Beckett que retoma Foucault en “Qué es un autor” (1999a: 332): “Qué importa quién habla”. Badiou (1992, 2009) es quien recorre esta problemática cuando afirma que en Beckett (y especialmente en *El innombrable*) se habla para el silencio, en la paradoja del nombre que no tiene nombre. El silencio sería la meta también, o mejor, la recompensa por haber hablado hasta el agotamiento y en el coraje de lo infinito inagotable del lenguaje; y por seguir no una promesa sino un imperativo: el de decir mal, cada vez peor, inadecuada e incompletamente porque se sabe que “el decir adecuado a lo dicho suprime el decir” (Badiou 2009: 151).

Para agotar el habla, hay que hablar mal, cada vez peor, no hablar para no decir nada sino hablar para pedir mal. Quien habla no puede sustraerse a ese imperativo, pero tampoco logra identificarse. Hay que decir para decir mal ya que en la lengua es infinitamente posible lo peor, lo negativo, lo desastroso, lo indeterminado. No importa quién habla, importa que quien habla no puede más que hablar, recomenzando lo peor de decir, esforzándose para que las palabras sean lo mayormente capaces de empeorar. Para Blanchot (1969: 239) el que habla en Beckett, aunque no importe quién, es un “yo condenado a hablar sin descanso”, a agotar lo infinito e inagotable de un habla que habla sola.

El silencio, de este modo, no es figura más que de un *aún*: aún hay que hablar lo máximamente empeorable del decir. Y en tanto el *decir bien* es tan improbable como el silencio, el que habla sabe que no podrá callar y así la lengua se hace infinitamente capaz de recomenzar en lo peor. Sostiene Blanchot (1969: 239) que “el único modo de hacer callar es obligar a decir algo cueste lo que cueste”, por eso la boca cerrada habla aquí empeorando su cierre, para ajustar el habla a lo inacabable del decir, pero no por un ideal de decirlo todo y así abrir el cierre de la boca, sino que exige el imperativo del decir mal con la boca cada vez más cerrada, en ese interminable rumbo que toma desde su cierre al (imposible) silencio.

Boca abierta

Todas las palabras estaban en la boca (...) Sabemos que el antepasado no pensaba primero en ofrecer algo que comer sino algo que adorar...

J-P Brisset

Al comienzo de estas páginas mencionamos que el mundo de la boca abierta estaría guiado por aquella fórmula tautológica del “hablar por hablar”, la cual hallaría en el “Monólogo” de Novalis

su más antiguo precursor. En este enigmático texto, que aparentemente podría fecharse hacia 1789, Novalis (2007) afirma:

Es una cosa ciertamente extraña el hablar y el escribir; el verdadero diálogo es un mero juego de palabras. Es de admirar el ridículo error de que la gente crea que habla para decir las cosas. Precisamente lo propio del lenguaje, que sólo se preocupa de sí mismo, no lo sabe nadie. Por eso es un misterio tan maravilloso y fecundo que cuando uno habla sólo por hablar, justamente entonces, exprese las verdades más espléndidas y originales (...) (2007:259)

A este extraño y revelador texto se han referido Heidegger, Blanchot, Derrida, Rosset, Calasso y Hamacher. Primeramente, Heidegger (1990: 217) lo menciona aludiendo a ese “secreto del habla” que había vislumbrado Novalis (antes que él mismo, por cierto). Y advierte que si se entiende el texto breve de Novalis como “enunciados sobre el habla”, entonces nos hallamos frente a afirmaciones que no encuentran su demostración. Sin embargo, si leemos allí la experiencia de un camino de un habla que habla de sí mismo, entonces logramos advertir algo de esa extrañeza del habla que nos habla cuando hablamos por hablar.

Ciertamente para pensar otra problemática es que Derrida (1997b: 65) menciona brevemente a Novalis y a Heidegger a propósito del “Monólogo”: “puedes traducir una necesidad tal de muchas maneras, en más de una lengua, por ejemplo, en el idioma de Novalis o Heidegger cuando dicen, cada uno a su modo, el *Monólogo* de una palabra que habla siempre a partir de sí misma”. No obstante, es Calasso (2002: 55) quien advierte que este monólogo es un texto extraño y acéfalo en la obra de Novalis y que si bien Heidegger parece admirarlo, al mismo tiempo le reprocha su aparente carácter volátil, su carencia de conceptualización y resistencia a la sistematización. Pero allí, el lenguaje mismo habla en su tautología y la boca se abre como la “del niño absorto en su juego solitario” (Calasso 2002: 56), en ese hablar monológico que no es necesariamente el de un *yo* sino de el de una boca abierta donde el habla misma se habla sin decir, sólo por hablar. Rosset (2008: 191), aunque no se refiera directamente al texto de Novalis, sí lo hace a la fórmula del “hablar por hablar” en su respuesta a la carta de Lord Chandos. La figura que evoca no es la del niño jugando con todas las palabras en la boca, sino la del aprendiz de una lengua extranjera, quien a su vez es comparado con la figura del nadador novato que no hace pie: ahí cuando se cree que nunca se podrá hablar otra lengua, ahí donde se hunde el pie en el vacío de fondo, ahí cuando parece que ya no se usan palabras para decir algo “serio”, ahí es cuando se comienza a *hablar por hablar*, en el corazón mismo del habla y con la cuerda de la lengua.

Para Blanchot (1970: 550) es justamente Novalis quien descubre en este breve texto que la esencia del habla es hablar, que esa extraña tautología es una “fórmula de liberación” para el habla poética que se desentiende así de la transitividad, de la supuesta tarea “seria” de decir, lib(e)rándose al “decir(se) dejándo(se) decir”. El habla poética —es decir, esa *poiesis* que *hace* el camino de la experiencia del habla— escribe en lo no transitivo de una boca abierta a la inacabable potencia del lenguaje que coincide consigo mismo.

La cita de un fragmento del *Monólogo* en cuestión constituye la tesis 27 de las *95 tesis sobre la filología* de Hamacher (2011: 15), cita que viene a fortalecer su idea de *filología* como amor al lenguaje, como “la pasión de aquellos que aman” (Hamacher 2011: 14). Siempre que se hable por hablar, se evidencia la esencia del habla en lo auto-reflexivo del lenguaje que se ocupa de sí mismo. Para Hamacher será la poesía la primera filología, ese hacer o *poiesis* que habla por amor, que ama por hablar, por afecto al lenguaje, por inclinación de una boca que se abre a lo inconmensurable de todas las palabras que nada tienen que decir. Saber hablar, para Hamacher, significa no sólo saber amar el hablar sino también saber resistir el no poder hablar definitivamente. No hay suficiencia del habla, hay resto fatal que habla sin comienzo ni fin, recomenzando en la indeterminación amante de todas las bocas abiertas hablantes. En *Para-la filología* Hamacher sostiene que ese mero hablar excede cualquier contenido y que es posible verlo en las diversas repeticiones del habla, ya sea en las “relativamente aprobatorias como la rima, el refrán y el eco” como así también en “las más subversivas como la ecolalia, la glosolalia, la parodia y la cita polémica” (Hamacher 2011: 29).

Resulta por demás interesante el caso de la glosolalia, sobre todo por la relevancia que le da Agamben (1983) en tanto problema filosófico, o sea, no como mero fenómeno religioso, patológico o

poético, sino como cuestión que da que pensar a la filosofía. Y esto es así porque para Agamben la glosolalia no implica sólo el *hablar en lenguas* sino más bien un *glosar*, un hablar palabras de las que se desconoce su significación. El hablar en glosas implica un acto de lenguaje pero del cual se desconoce el significado de sus sonidos. Es Michel de Certeau (1996) quien acuña la noción de “ficciones del decir” para pensar la glosolalia más allá de sus manifestaciones puntuales. Con esa denominación, propone pensar las maneras de hablar una lengua sin que esta sea realmente una lengua concreta, conocida, hablada. Porque en la glosolalia, sostiene por su parte Courtine (1998: 8), convive tanto el hablar en lenguas cuanto el “forjar una lengua nueva”, ya que el desbarajuste del sistema de significación habilita un hablar nuevo que —antes que desestimarse como lengua incomprendible— expresa algo del comenzar del habla, de la boca que se abre por primera vez (aunque nunca primera) y de la cual fluye en sonidos un habla de la que brotan las palabras de significación desconocida. Es por esto que la glosolalia se concibe como una “lengua que tiene por figura una alegría orginaria”, que al evadir el sentido alivia el sonido para proferir “en alegría el advenimiento de un mundo nuevo” (Courtine 1998: 18 y 8). La glosolalia, además de la alegría y el amor al hablar, da cuenta de la importancia de “la lengua en la boca, antes que la lengua de razón” (Courtine 1998: 10), esto es, que resuena en la voz, que se liga al cuerpo, que restituye la materialidad bucal y vocal del hablar.

Para Agamben (1983: 5) el que habla en glosas da cuenta de una experiencia de apertura de la boca al lenguaje en donde aún no hay nada que decir ni nombrar. “Ante él ni antes que él” la boca abierta del glosar no significa nada pero da un saber único y privilegiado: hay lenguaje. De este modo, hay una exacta coincidencia entre saber y decir, porque para quien habla en glosas es claro que sólo dice lo que sabe y sólo sabe lo que dice. Lo que está en juego no es tal o cual significado, tal o cual sentido, sino el acontecimiento del *hay lenguaje* y que se ama ese saber hablar una palabra sin significación y en apariencia de lengua. Al final de este texto sobre la glosolalia, Agamben —fiel a su estilo— lanza una pregunta final, que deja sin contestar, y que en estas páginas se optará por responder con Nancy. La pregunta del pensador italiano es: “¿es la lamentación, la alabanza de las criaturas lo que se escucha en el instante donde la palabra se dice a sí misma?” (Agamben 1983: 8). Recordemos el epígrafe de Brisset en el inicio de este apartado donde se postula que antes que algo que comer para la boca, se ofrece algo que adorar. Y es Nancy (2010:14) quien precisamente sostiene que “las primeras palabras fueron de adoración”, vale decir, de dirección, de ad-orar. La palabra viene desde antes y va más lejos, y se encuentra con la apertura de una boca antes del decir. Pero ¿qué es lo adorable para Nancy? Lo que se adora es la falta de un *sentido del sentido*, se alaba el sentido infinito que suspende la significación ya que “la adoración habla de ese infinito que habla” (Nancy 2011: 22). De este modo, el habla de la adoración no es un tema para Nancy, sino una práctica, un hacer vinculado al pensamiento, una práctica que no es religiosa ni filosófica sino una atención a lo que excede en “nada más que una boca abierta” (Nancy 2010: 32). Así, la adoración se da en el umbral de la palabra, en el murmullo de la boca abierta cuya oralidad es tan oratoria cuando adorante, rozando el sentido, siempre más allá del silencio, más allá que representa a su vez un retorno continuo al lenguaje. Con la adoración y la glosolalia es posible saber que hay lenguaje, que la pregunta por el *qué es hablar* que ambas habilitan no sólo cuestionan la significación sino que permiten reflexionar sobre el habla desde un lugar inédito: más allá del silencio y más allá de la significación, una boca se abre y habla, se espacia y adora, se extiende y suena la voz ante el sentido como dirección, ante la palabra como hueco de sonido, como cruce de aire y tierra que florece en la boca.

Babel/Anti-Babel

*Todo lo que se puede decir y todo lo que se puede callar,
esa lengua lo pronunciaba, palabra por palabra,
incansablemente.*

J-L Nancy

Leyendo a Brisset, Foucault (1999b:15) recuerda esa reflexión sobre el lenguaje que sostiene que en la punta de la pirámide (de la lengua) lo que se halla es “sólo un grito”, el cual se diferencia de toda otra posible articulación del sonido. Para concluir estas páginas, tomemos esta idea de pirámide (o torre) de la lengua sostenida por la soberanía de un grito para pensar, por un lado, el mundo de la

boca abierta vinculada a Babel y el mundo de la boca cerrada en relación a una anti-Babel. Quien sostiene esta idea de “anti-Babel” es de Certeau, quien lo piensa en relación a la mística, al hablar con la boca cerrada que busca un “hablar común después de la fractura” (de Certeau 1994: 189). Ante la diseminación de las lenguas humanas y la imposibilidad de nombrar lo divino, la anti-Babel de la boca cerrada muge con los restos de un lenguaje fracturado, habla porque debe hablar con ese lenguaje babélico, musitando con la boca cerrada su secreto: que puede y debe hablar sin nombres, interrogando “acerca de lo que nos queda de la palabra” (de Certeau 1994: 23).

Por otro lado, la glosolalia se vincula a Babel, a aquella confusión de “multiplicación de labios” (*cf.* Derrida 1985), vale decir, de bocas abiertas en el inacabamiento de una apertura que se multiplica de boca a boca, de lengua en lengua, de hablar por hablar. La alegría de una lengua nueva, propia de la glosolalia, evoca su momento de confusión, de incompreensión, de experiencia pura y originaria del habla sin decir, ésa que acontece en lo máximo de la boca abierta. Hablar en lenguas es también hablar con el sonido de todas las lenguas, en apariencia de lenguaje, con la potencia de todas las palabras contenidas en la apertura de la boca.

“¡El corazón del mundo en nuestra boca!” decía el poeta; y con él, se abre el latido antes que el aliento, el habla poética en la apertura de la boca ad-orante, de la lengua entre los dientes, de los labios floreciendo al sonido de una palabra quizá nunca dicha, pero en la dicha de tenerla desde siempre en la boca.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (1983). “La glossolalie comme problème philosophique”. *Discours psychanalytique*, N° 6, Paris, Joseph Clims.
- AGAMBEN, Giorgio (1989). “Il silenzio delle parole”. Bachmann, *In cerca di frasi vere*, Laterza, Bari.
- AGAMBEN, Giorgio (2004). *Infancia e historia*. 3ª edición aumentada, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- AGAMBEN, Giorgio (2007). *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- BADIOU, Alain (1992.) *Condiciones*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- BADIOU, Alain (2009). *Pequeño manual de inestética*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- BECKETT, Samuel (1955). *Textos para nada*, España, Tusquets.
- BECKETT, Samuel (1966). *El innumerable*, Barcelona, Lumen.
- BLANCHOT, Maurice (1969). *El libro que vendrá*, Caracas, Monte Ávila.
- BLANCHOT, Maurice (1970). *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- BLANCHOT, Maurice (2007). *La parte del fuego*, Madrid, Arena Libros.
- BRISSET, Jean-Pierre (1913). *Les origines humaines*. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.
- CALASSO, Roberto (2002). *La literatura y los dioses*, Barcelona, Anagrama.
- COROMINAS, Joan y Pascual, José (1984). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Volumen I, Madrid, Gredos.
- COURTINE, J-J (1988). “Les silences de la voix”. *Langages*, 23e année, n° 91. [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lgge_0458-726x_1988_num_23_91_2114]
- DE CERTEAU, Michel (1994). *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- DE CERTEAU, Michel (1996). “Vocal utopias: glossolalias” in *Representations*, Vol O, Issue 56: The New Erudition (Autumn).
- DERRIDA, Jacques (1985). “De Tours de Babel”. *Difference in Traslation*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- DERRIDA, Jacques (1997a). *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Proyecto A.
- DERRIDA, Jacques (1997b). *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial.
- DERRIDA, Jacques (2010). *La bestia y el soberano I*, Buenos Aires, Manantial.
- DERRIDA, Jacques (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Buenos Aires, Amorrortu editorres.
- FOUCAULT, Michel (1999a). *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (1999b). *Siete sentencias sobre el 7º ángel*, Madrid, Arena Libros.
- HAMACHER, Werner (2011). *95 tesis sobre la filología / Para la filología*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- HEIDEGGER, Martin (1990). *De camino al habla*, Barcelona, Odós.
- NANCY, Jean-Luc (2003a). *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Madrid, Editora Nacional.
- NANCY, Jean-Luc (2003b). *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La marca.
- NANCY, Jean-Luc (2007a). *Ego sum*. Barcelona, Anthropos.
- NANCY, Jean-Luc (2007b). *El peso de un pensamiento*, España, Ellago Ediciones.
- NANCY, Jean-Luc (2010). *L'Adoration (Déconstruction du christianisme 2)*, Paris, Galilée.
- NOVALIS (2007). “Monólogo” en *Estudios sobre Fichte y otros escritos*, Madrid, Akal.
- NOVARINA, Valère (2010). *Devant la parole*, Paris, P.O.L.
- QUIGNARD, Pascal (2006). *El nombre en la punta de la lengua*, Barcelona, Arena Libros.
- QUIGNARD, Pascal (2010). *La barca silenciosa*, Buenos Aires, El cuenco de Plata.
- RELLA, Franco (1992). *El silencio y las palabras. El pensamiento en tiempos de crisis*, Paidós Básica.
- ROSSET, Clement (2008). “Hablar por hablar” en Von Hofmannsthal, H. *Una carta (De Lord Chandos a Sir Francis Bacon), Seguida de seis respuestas*. Valencia, Tre-textos.
- VON HOFMANNSTHAL, Hugo (2008). *Una carta (De Lord Chandos a Sir Francis Bacon), Seguida de seis respuestas*. Valencia, Tre-textos.