

El habla poética y la escritura de la cosa

María Gabriela Milone

Conicet. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

gabymilone@gmail.com

Resumen

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.

Abstract

This article examines frequent concerns about the poetic talk in contemporary thought, mainly concerning the limit of language and the writing of the thing. We pretend to explore this issue that pose key questions such as: how to say *the simple*?, how to name the *Is* of things?, how the poetic voice faces the *there* of the certainty of matter?

Lord Chandos (nos) sigue dando que pensar. Y así como Hertmans (2009: 33) dispara sus preguntas “desde una coyuntura temporal inconcebible” para el personaje de la carta, quisiéramos indagar (con esa misma impertinencia temporal, pero precisamente para dar cuenta del alcance de la problemática en el pensamiento contemporáneo) algunas posibles proyecciones de la cuestión –anunciada por Chandos al final como “una lengua en la que hablan las cosas mudas”– en pensadores contemporáneos tales como Agamben (1989), Blanchot (1978), Derrida (2009), Foucault (1999) y Nancy (2002).

¿Qué es eso que “parece ser algo”, como dice Chandos?, ¿qué es esa apariencia que conduce 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?, ¿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 pensar (precisamente, las cosas, y las cosas en su cercanía) ha sido desatendido por nuestro pensamiento en tanto se trata de una pregunta demasiado simple e implica un “salto en la oscuridad”. Y Nancy (2002: 155), cuando declara que el problema ante las cosas es el de la simplicidad, esto es: “que son simplemente cosas”. Asimismo Blanchot (1970: 112), quien reconoce que “lo simple atrae” y que “siempre podemos decir: lo simple no es simple”.

De este modo, el problema que creemos poder seguir indagando desde Chandos *parece* ser el siguiente: que siempre podamos decir que *lo simple no es simple*, pero no al revés. Porque lo que sigue insistiendo e interpelando y volviendo recursivamente al

pensamiento *parece ser* esa simplicidad de *lo que hay*, de la inmediatez a la que el pensamiento debe renunciar queriendo apropiarse.

Precisamente Nancy (2002: 167) habla de la inmediatez de las cosas como un “antes sin tener” y, por ende, de la necesidad de “desapropiar toda apropiación”; y es con Barthes que en este punto se podría evocar el no-querer-asir o la figura del *wu-wei* que el pensador indaga en *Lo neutro*, fundamentalmente en tanto 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.

Así, volvemos interrogar a Chandos; o lo que es más aun: nos dejamos interrogar nuevamente por el Lord que desaprendió el vínculo aparentemente inofensivo del lenguaje con el mundo y dejando acontecer de este modo 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 es el lenguaje categorial, conceptual, predicativo y asertivo el que para nombrar debe sustraer lo nombrado, el que excluye la presencia de las cosas para poder nombrarlas (cfr Blanchot 1970: 74-75). Y así como Foucault trazó, para un pensamiento *otro* la genealogía del “pensamiento del afuera” de Blanchot, quizá podamos esbozar para una lengua *otra*, inútil, desapropiada del uso discursivo, un recorrido de la “negatividad sin empleo” de Bataille, en la cual remontaríamos a un posible primer antecedente: el mismísimo Lord Chandos. Porque lo que manifiesta Chandos cuando dice conducirse por “un pensar con un material que es más directo, líquido y ardiente que las palabras”, es precisamente la experiencia del enfrentamiento del lenguaje al “tormento de lo inmediato”, como dice Blanchot (1970: 77).

Y, una vez más, Blanchot nos da una nueva clave para seguir indagando, sobre todo 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, es esa “presencia del lenguaje” lo que en este punto nos interpela, porque es desde aquí que quisiéramos convocar y poner en cuestión tanto la “experiencia de la existencia sin palabras” de la que habla Hertmans (2009: 40), como la existencia de la “inmovilidad inmanente de las cosas” de Nancy (2002: 157), el lugar del “ahí hay” de Derrida (2009: 17), 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) sobre la “experiencia del ser de las palabras” de Blanchot (1978: 172).

Lo simple no es lo más simple, y esto para Hertmans (2009: 17) implicaría dos tipos de averbalidad: la de la existencia sin palabras (averbalidad primera, la de la “vida salvaje sin conceptos”) y la de la “imposibilidad de hablar en seres que saben lo que es hablar” (averbalidad segunda, conformada por las mismas palabras, propia de la literatura, la poesía). Y es de la mano de Lord Chandos, que esta problemática 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. 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). Y Foucault (1999: 298) 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”. Las implicancias 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). Y ahí está el pensamiento, “justo en el límite donde la filosofía tiembla” (Derrida 2011: 114); porque eso que tiembla pero sin palpitar, 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 tanto *hay* algo que desafía al pensamiento, algo que se le escapa a su apropiación. Eso, dice Nancy (2002: 157), “no es otra cosa que la inmovilidad inmanente del hecho de *que ahí hay cosas*”; 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 al pensamiento, esto es, a la cosa misma del pensamiento. Quien retoma esta discusión es Agamben (“La cosa misma”, en *La potencia del pensamiento*, 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”; porque Agamben va a acentuar que el indicar la cosa del pensamiento tiene lugar precisamente –y paradójicamente– *en el lenguaje*, con lo cual esta problemática es asimismo la de “la cosa del lenguaje” (2007: 14). Así, el problema se complejiza en tanto el lenguaje pre-supone y objetiva, vale decir, siempre dice-algo-sobre-algo, pero es su decibilidad la que queda no dicha. En otro lugar (“Idea del lenguaje”, en *La potencia del pensamiento*), Agamben insiste en estas cuestiones, y afirma que la cosa misma no es un inefable sino que se trata de la propia decibilidad del lenguaje, esto es, que el lenguaje sea justamente lenguaje. Es así como, por caso, “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” (Agamben 2007: 28-29). Y acaso en este punto esté cifrado el mayor olvido que Hertmans (2009: 36) le reprocha a Chandos, cuando precisamente le dice “olvidáis que la vivencia de cosas tales como la revelación sólo puede alcanzarse gracias al lenguaje”. 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 pregunta, 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)

Y Nancy (2002: 167) afirma que “‘Poesía’ quiere decir al menos: tocar a la cosa de las palabras”. Es así, desde estas referencias, 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 una “experiencia”, y que diagrama esa cinta de Moebius donde la poesía toca la cosa de las palabras y donde esa materia (que no es cosa) es rozada por la palabra. La exclamación

de Chandos y su “extraño embelesamiento” radica en que “todo lo que tocan mis pensamientos más confusos, 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”. Y es en este punto donde Derrida (1989: 362) postula un movimiento de deslizamiento del sentido, aquél 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”. 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 2009: 17). Y la pregunta de Derrida (2009: 17) que nos interpela directamente es: “¿Quién se atrevería aún a arriesgarse al poema de la ceniza?”. Acaso, pensamos, una Pizarnik (1994: 36) cuando dice: “Afuera hay sol / yo me visto de cenizas”; o un Mujica (2005: 64) cuando reza: “espantajo de cenizas // la grieta / en el muro // la huella de tanto adiós / en mis manos”. Así, el riesgo del poema de la ceniza es el que 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 lo que se abre en ese movimiento es 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).

Porque, lo sabemos: “en el corazón de las cosas, no hay lenguaje” (Nancy 2002: 164); pero acaso no sea un lenguaje para 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, es decir para ser ‘la piedra misma’.” (Nancy 2002: 172).

La poesía entonces —ésta es nuestra *idea*— se arriesga a un lenguaje y un pensamiento *otro*, y se lanza a la *relación con lo desconocido*, 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 el decir, la poesía *parece ser algo*: acaso, *simplemente*, un umbral.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Idea de la prosa*. Barcelona: Península, 1989.

_____. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos, 1995.

- _____. *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- _____. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- _____. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-textos, 2008.
- Barthes, Roland. *Lo neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1977-1978*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Bataille, Georges. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus, 1972.
- _____. *El culpable* seguido de *El Aleluya y fragmentos inéditos*. Madrid: Taurus, 1981.
- _____. *La experiencia interior*. Madrid: Taurus, 1981.
- Blanchot, Maurice. *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.
- _____. *El espacio literario*. Buenos Aires: Paidós, 1978.
- _____. *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila, 1990.
- _____. *El paso (no) más allá*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- _____. *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- _____. *La difunta ceniza. Feu la cendre*. Buenos Aires: La Cebra, 2009.
- _____. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Foucault, M. *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós, 1996.
- _____. *Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Heidegger, Martin. *Sendas perdidas: Holzwege*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- _____. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- _____. *De camino al habla*. Barcelona: Odós, 1990.
- _____. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós, 1994.
- Hertmans, Stefan. *El silencio de la tragedia*. Valencia: Pre-textos, 2009.
- Nancy, Jean-Luc. *Un pensamiento finito*. Barcelona: Anthropos, 2002.
- _____. *Au fond des images*. París: Galilée, 2003.
- Picotti, Dina. *Heidegger. Una introducción*. Buenos Aires: Editorial Cuadrata. Biblioteca Nacional, 2010.
- Von Hofmannsthal, Hugo. *La Carta de Lord Chandos*. Madrid: Alianza, 2008.