

## LA “OSCURIDAD NO HIPOTÉTICA”. ELEMENTOS PARA UNA TOPOLOGÍA DEL LENGUAJE EN AGAMBEN Y BENJAMIN

The “non-hypothetical darkness”.  
Elements for a topology of language in Agamben and Benjamin

*Andrés Fuentes Dettoni*

Universidad de Chile, Santiago, Chile  
andres.fuentes8@gmail.com

### Resumen

El artículo se propone examinar algunos elementos de lo que podría denominarse una “topología del lenguaje” en el pensamiento de Agamben. Para ello, el análisis discurre por dos caminos. En primer lugar, se argumenta la centralidad de la reflexión sobre el lenguaje en el proyecto *Homo Sacer*, donde el problema de la exclusión inclusiva de la nuda vida, ese “opaco residuo sagrado”, por medio del derecho coincide con la estructura presupositiva del lenguaje y con lo que en “El uso de los cuerpos” el filósofo italiano denominará el “dispositivo ontológico”. Por otro lado, se explorarán algunos de los elementos por medio de los cuales Agamben intenta delinear los contornos de una experiencia de la lengua que ya no presuponga y capture al viviente como sujeto de la predicación y que, por ende, permita una salida de la relación de bando que define conjuntamente a la culpa, el derecho y el lenguaje. En ambos casos resulta fundamental la influencia del pensamiento de Benjamin, de cuya obra se podría decir que parte importante de las investigaciones de Agamben no son más que un intento por seguir desplegando la “capacidad de ser desarrollada” que esta en sí misma contiene.

*Palabras clave:* soberanía, culpa, presuposición, nombre, ser “cualsea”, principio no-hipotético.

### Abstract

This article reviews some elements of what may be called a “topology of language” in the philosophy of Agamben. Having this in mind, the analysis will proceed in two ways. First, it is argued the importance of the meditation on language in the project *Homo Sacer*, where the problem of the inclusive-exclusion of bare life through the law coincides with the structure of presupposition within language and with what in “The use of Bodies” the Italian philosopher will call the “ontological device”. On the other hand, there will be explored some of the elements by the means of which Agamben tries to describe a different experience of language, able to go beyond the structure of presupposition and thus beyond guilt and law. In both cases, the influence of Benjamin’s thought turns out to be fundamental, and it may be argued that an important part of Agamben’s investigations can be characterized as an attempt to unfold the “development capacity” contained in the German-Jewish thinker’s work.

*Keywords:* sovereignty, guilt, presupposition, name, whatever being, non-hypothetical principle.

*Fecha de Recepción:* 06/03/2020 – *Fecha de Aceptación:* 24/07/2020

“Lo que se ve era su única vida interior; y lo que veía se convirtió en su vaga historia. Que si le fuese revelada solo le daría el recuerdo de un pensamiento antes de quedarse dormida”

C. Lispector, *La ciudad sitiada*

## I. Dispositivo ontológico

La arqueología de la política occidental que Agamben lleva a cabo en su saga *Homo Sacer* tiene como objeto la separación como estructura política originaria. En ella, por medio de una exclusión que constituye a la vez una inclusión, la vida atravesaría incesantemente el umbral de su politización dejando siempre como resto sagrado una *nuda vida*, figura límite de su captura dentro del poder soberano. Tal vez solo sea posible medir el alcance de esta propuesta, en la cual el filósofo italiano intenta pensar una política que vaya más allá de la soberanía y el derecho, si se comprende que a su base se encuentra una indagación sobre el lenguaje mismo. Como el mismo Agamben plantea en la introducción a *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*:

La pregunta: “¿En qué forma posee el viviente el lenguaje?” corresponde exactamente a esta otra: “¿En qué forma habita la nuda vida en la polis?”. El viviente posee el logos suprimiendo y conservando en él la propia voz, de la misma forma que habita en la polis dejando que en ella quede apartada su propia nuda vida. La política se presenta entonces como la estructura propiamente fundamental de la metafísica occidental, ya que ocupa el umbral en que se cumple la articulación entre el viviente y el logos. [...] Hay política porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva (1998 17-18).

El problema de la articulación (*arthron*) entre viviente y lenguaje había sido ya formulado por el autor en *El lenguaje y la muerte* como el problema fundamental de la metafísica, en el cual se piensa al viviente humano como aquel que, mediante una discontinuidad que es también continuidad, “se quita y a la vez se conserva - como indecible- en el lenguaje” (2003 137). En otras palabras, la metafísica estaría atravesada desde un comienzo por una “fractura del plano del lenguaje en mostrar y decir, indicación y significación” (*Id.* 38), a partir de la cual el pensamiento se abismaría en el punto en que la dimensión de significado del ser se revela como “significación límite de la significación, el punto donde esta pasa a la indicación” (*Id.* 36). Es decir, la metafísica tendría lugar precisamente en la pregunta por el *tener-lugar* mismo del lenguaje, el cual, como lo muestra el examen de Agamben de la *ousía* primera aristotélica, el Esto hegeliano (das Diese), el “Da” del Dasein en

Heidegger, no puede ser *dicho* al interior del lenguaje sino simplemente *indicado* mediante deícticos y/o shifters que remiten a la instancia misma de discurso. De ello resultaría, en cada caso y con todas sus variaciones, una articulación meramente negativa de este tener-lugar (el Esto como ser-sido en Hegel, el ser-para-la-muerte en Heidegger, etc.), en el cual la *phoné* animal, el viviente, aparece presupuesto solo como lo que debe quitarse para que el discurso significativo tenga lugar, teniendo el discurso metafísico como tal “el estatuto de un *ya-no* (voz) y de un *todavía-no* (significado)” (Id. 66), de una Voz con mayúsculas entendida como pura *intención de significar*<sup>1</sup>.

La articulación negativa de la relación entre viviente y logos conduce en última instancia para Agamben a la ausencia de fundamento de este último, y con ello la pregunta se desplaza desde la ausencia de fundamento a una pregunta por la violencia del fundamento. De ahí que esta articulación sea pensada en el proyecto *Homo Sacer* bajo la figura de la *excepción* soberana. Esta es equiparada al lenguaje:

El lenguaje es el soberano que, en un estado de excepción permanente, declara que no hay un afuera de la lengua, que está, pues, siempre más allá de sí mismo. La estructura particular del derecho tiene su fundamento en esta estructura presupositiva del lenguaje humano. Tal estructura expresa el vínculo de exclusión inclusiva a que está sometida una cosa por el hecho mismo de estar en el lenguaje, de ser nombrada. Decir es siempre, en este sentido, *ius dicere* (1998 34-35).

La excepción, en cuanto estructura originaria por medio de la cual el derecho se refiere a la vida, y el lenguaje en su estructura presupositiva, mediante la cual separa desde sí un no-lingüístico con el que se mantiene en relación, coinciden en lo que Agamben llama siguiendo a Nancy una relación de *bando*. Esta coincidiría con la forma límite de la relación, en cuanto “pura forma de referirse a algo en general”, de “establecer una relación con lo que está fuera de relación” (Agamben 1998 44). Pensar y actuar más allá de esta forma límite de relación implica desactivar lo que Agamben, retomando la problemática de tres décadas atrás de *El lenguaje y la muerte*, denomina en *El uso de los cuerpos* el “dispositivo ontológico”, que habría conservado la memoria de la articulación que aquí está en juego, de la antropogénesis, en definitiva, durante los últimos dos milenios en Occidente. Se trata nuevamente aquí de la potencia específica del lenguaje como “relación que

---

<sup>1</sup> No es lugar aquí para detenerse en la discusión que ya a partir de *Estancias* (Agamben 1977) el autor emprende con la deconstrucción, y que seguirá vigente en el momento en que el autor realice su arqueología de la política en *Homo Sacer*. Por lo pronto, basta señalar aquí que para Agamben el *gramma* es simplemente una “voz quitada”, que posee en sí misma la estructura de la presuposición y que, por lo mismo, el proyecto emprendido por Derrida sería, antes que una superación de la metafísica, una “pura y simple repetición” de su problema fundamental: el de su in-fundamento, justamente.

pre-supone” (2017 224), cuya expresión más acabada se encontraría en la escisión del ser llevada a cabo por Aristóteles entre *ousía* primera y segunda como una articulación operada por el lenguaje que “pre-su-pone siempre una relación de predicación (general/particular) o de inherencia (sustancia/accidente) respecto de un sujeto, un existente que yace-debajo-y-en-el-fondo” (*Id.* 221). Desde esta perspectiva, la máquina biopolítica y el dispositivo ontológico que aquí describe Agamben son inseparables.

La relación de bando, que pre-supone y captura un no-lingüístico en el lenguaje, una nuda vida en el derecho y la política, una animalidad separada de lo humano, implica entonces precaverse tanto contra la ilusión de una decibilidad absoluta como contra la separación de un no-lingüístico “puro”, que no sería otra cosa que una proyección del lenguaje. Esto no implica para Agamben que no exista un afuera del lenguaje, sino que este no puede alcanzarse nunca “en la forma de un presupuesto carente de relación e inefable, sino, más bien, en el lenguaje mismo” (1998 70). Aquí el proyecto de Agamben se muestra como una continuación de aquella convicción que Benjamin comunicaba en una carta de 1916 a Buber, citada por el mismo Agamben, a saber: que solo la “eliminación purísima de lo indecible en el lenguaje” conduce hacia “aquello que se niega a la palabra” (*Ibid.*). ¿Qué es lo que habría que entenderse por esto? En lo que sigue se intentará dar una respuesta tentativa a esta pregunta, para lo cual el pensamiento de Benjamin pareciera jugar un rol central en la topología del lenguaje que Agamben intenta elaborar con vistas a esbozar una salida de las paradojas, aparentemente irresolubles, de la estructura de bando. Que se proponga entender los planteamientos de Agamben como una continuación de ciertos elementos relevantes del pensamiento de Benjamin no debería sorprender en un autor para quien “la capacidad de ser desarrollada” constituiría el “elemento genuinamente filosófico” que hay que buscar en toda obra (Agamben 2010a 41).

Por lo pronto, en la lógica del bando y la excepción esbozada por Agamben en *Homo Sacer I* es posible identificar no solo los motivos de la culpa, el destino y la violencia mítica de la “Crítica de la violencia” benjaminiana (de la que proviene, como es sabido, el concepto de “vida desnuda”), sino también ciertos elementos que conciernen a su pensamiento sobre el lenguaje. La culpa, dirá Agamben, “no se refiere a la transgresión, es decir, a la determinación de lo lícito y lo ilícito, sino a la pura vigencia de la ley, a su simple referirse a algo” (1998 41), es decir, coincide con la relación de bando. Este “simple referirse a algo” de la ley en lo cual la vida se deja culpabilizar recuerda de algún modo las últimas páginas de *El Origen del Trauerspiel* de Benjamin en donde éste, retomando algunos motivos de su texto temprano *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*, se refiere al saber que el melancólico custodiaba en la alegoría barroca, el saber del mal, como un saber en última instancia vacío: “el mal sin más, que ella [*la alegoría*] custodiaba

como duradera profundidad, no existe sino en ella, es única y exclusivamente alegoría, significando algo distinto de lo que es” (2006a 457). El saber del mal “no tiene, por tanto, un objeto en absoluto”, es decir, “no está en el mundo”, sino que “nace solo del placer de saber, o más bien de juzgar, en el hombre mismo” (*Ibid.*). Se trata aquí también, en cierto modo, de la capacidad del lenguaje de pre-suponer desde sí mismo un “algo” separado, y si este saber del mal no es para Benjamin más que una abstracción<sup>2</sup> que se revela en última instancia como un vacío abismo en el que la subjetividad reconoce su carencia de fondo, del mismo modo para Agamben el derecho “no tiene otra vida que la que consigue integrar dentro de sí a partir de la exclusión inclusiva de la *exceptio*” (1998 42). Que la culpa esté inscrita en la estructura presupositiva del lenguaje y que éste sea, en cierto modo como en Kafka, el proceso vacío que los seres humanos ponen en marcha contra sí mismos, es también aludido por Agamben cuando recuerda que *kategoréin* en griego “significa ante todo acusar”, y que en las *Categorías* aristotélicas el ser, en cuanto es considerado desde el punto de vista de su predicación lingüística, sería considerado sobre todo desde el punto de vista de su “ser acusado por el lenguaje” (2017 223): lo no-lingüístico como presupuesto no sería más que la “categoría” por excelencia, “la acusación, esto es, el cuestionamiento interpuesto por el lenguaje humano” (*Id.* 224).

## II. Pasiones del ser

En el ensayo temprano de Benjamin *Sobre el lenguaje en general*, los elementos abstractos del lenguaje se presentan como un abandono de “la inmediatez en la comunicación de lo concreto” (2007a 158), es decir, como un abandono del “nombre” y una caída en “el abismo de la mediatez de toda comunicación”, de la “palabra vana” o “cháchara” (*Ibid.*). Y es precisamente esta *inmediatez* de la comunicación, que la palabra abstracta abandona, lo que constituye para Benjamin el problema fundamental de su teoría lingüística: “lo medial, que es la *inmediatez* de toda comunicación espiritual, es pues el problema fundamental de la teoría del lenguaje; y si se considera mágica a esta peculiar *inmediatez*, el problema primigenio del lenguaje es su magia” (*Id.* 147). La *magia* del lenguaje, su medialidad *inmediata*, se da según Benjamin en dos lugares: en el nombre y en el juicio. En ellos los elementos del lenguaje encuentran su raíz última, y así sus elementos abstractos, que han abandonado la inmediatez del nombre como raíz de los elementos concretos, solo existen realmente en la inmediatez del juicio, que no

---

<sup>2</sup> La palabra “exteriormente comunicadora”, que “ha de comunicar *algo*” constituye la interpretación lingüística del pecado original en *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* (Benjamin 2007a)

es aquí la “engañosa objetividad del derecho”, sino irónicamente aquello en lo que la “subjetividad vacilante del juicio”, el “conocimiento del bien y el mal”, se reconoce y se redime en cierto modo como “infierno”, esto es, como vacío reflejo, vacío abismo de lo que carece de objeto (2006a 456-459)<sup>3</sup>.

Pero interesa ahora reparar en aquella otra magia, la del nombre, en la que los concretos elementos del lenguaje tienen sus raíces. Se trata del ser lingüístico propio del ser humano (todas las cosas tienen lenguaje para Benjamin, y la palabra del juicio propiamente tal se encuentra por encima del hombre), consistente en el hecho de que “*éste le da nombre a las cosas*” (2007a 147). Darle nombre a las cosas, aclara sin embargo Benjamin, solo es posible en cuanto “el nombre que el hombre da a la cosa se basa en cómo ella se comunica al hombre” (*Id.* 155), esto es, podríamos decir que el nombre no es más que la apertura del ser humano al lenguaje, *mudo*, de las cosas. Lenguaje de las cosas, esto es, de las obras de arte<sup>4</sup>, de las piedras, de los animales, la naturaleza tomado en su totalidad como “comunidad más o menos material”, “inmediata e infinita” como la de “toda comunicación lingüística” e “igualmente mágica” (*Id.* 151). No se trata, por tanto, de una reducción de la materia a elementos conceptuales, ni de concebir según una teoría mística del lenguaje que Benjamin también critica la palabra como esencia de la cosa, sino precisamente de un pensamiento de la singularidad: en el nombre, lo que cada cosa comunica *es* su lenguaje. De una manera que recuerda en cierto modo a los infinitos mundos de Bruno y a las mónadas de Leibniz como “espejos vivientes”, las lenguas existentes en la naturaleza pueden concebirse como medios (*médiums*) de diversa *densidad* atravesados por un continuo de *transformaciones* (no de mera igualdad y semejanza) en las que se despliega la traducción de una lengua a otra (*Id.* 155). Llegados a este punto, el nombre no es más que el “núcleo de esta totalidad intensiva del lenguaje”, *mediante* el cual “nada más se comunica” y *en* el cual “el lenguaje absolutamente se comunica a sí mismo” (*Id.* 148). En otras palabras, el lenguaje humano no tendría otro contenido que el *lenguaje en cuanto tal*.

Con lo expuesto basta para entender que el nombre al que se refiere Benjamin no coincide con ninguna existencia empírica: no se trata tanto de los nombres de las lenguas históricamente existentes como del *médium* en el cual la magia inmediata del nombrar se vuelve posible. En el prólogo epistemocrítico al *Origen del Trauerspiel*, es confiada a la filosofía la tarea de remontarse “mediante un

---

<sup>3</sup> Sería un error ver aquí una suerte de “condena” teológica. Por el contrario, todo parece indicar que en el gesto alegórico de adentrarse en el vacío lingüístico y, más tarde, en el proyecto Baudeleriano de “vivir en el corazón de la irrealidad” Benjamin encuentra una profunda intención. Para esto último, ver *Zentralpark* (Benjamin 2012)

<sup>4</sup> Dirá Benjamin que la creación artística puede entenderse como traducción, en un plano de mayor densidad, de ciertos lenguajes presentes en las cosas: algunos tipos de escultura como traducción del lenguaje de ciertas piedras, etc.

recordar” al “percibir primordial” en el cual esta esencia denominativa del lenguaje tiene lugar. El nombre así no sería más que “la fuerza que primero plasma la esencia” de la empiria, apartada por tanto de toda fenomenalidad, y es en esa fuerza *in-mediata* que la idea contemplada por el filósofo se “desprende de lo más íntimo de la realidad en cuanto palabra que reclama nuevamente su derecho denominativo” (2006a 233). El nombre, en cierto modo, ocuparía el lugar que Agamben atribuye a la infancia en relación con el lenguaje, entendida no como una “sustancia psíquica” independiente a éste ni como un momento cronológicamente anterior que abandonamos en el momento en que empezamos a hablar. Más bien, la experiencia “muda” de la infancia, como la “percepción primordial” en las que se manifiesta la fuerza denominativa del lenguaje según Benjamin, no sería para Agamben más que la condición de posibilidad de la experiencia, el “límite trascendental” del lenguaje (Agamben 2007a 66-70)<sup>5</sup>. Así, el “origen” del lenguaje no sería “histórico”, sino él mismo “historizante” (*Ibid.*), precisamente como la figura que en Benjamin caracteriza, en cuanto plasmación de la fuerza del nombre, al origen como un torbellino o vórtice radicado “en el flujo del devenir” que engulle con “su rítmica el material de la génesis” (2006a 247). En cuanto límite trascendental del lenguaje, la infancia no sería sino el *misterio* que destina al lenguaje a la verdad (Agamben 2007a 70-71) y que, sin embargo, no admite de ningún modo ser expropiado en el discurso bajo la forma de un presupuesto no-lingüístico.

Es posible afirmar que, a la base de esta concepción lingüística común a ambos autores, se encuentra de manera más o menos explícita la idea de un pensamiento a través de imágenes. El objeto máximamente inteligible para la filosofía, dirá Benjamin en el momento en que escribe *El origen del Trauerspiel*, es la *idea*, y esta consistirá en la constelación de elementos singulares presentes en los fenómenos de manera tal que, como en un mosaico, en su exposición “el contenido de verdad” solo puede ser aprehendido “con la inmersión más precisa en los detalles de un contenido objetivo” (2006a 225). Aquello que exige ser nombrado en la idea no es sino lo singular que cada cosa comunica desde sí misma, y cada idea contiene, en la “infinitud intensiva” de su mónada<sup>6</sup>, con mayor o menor densidad, con más o menos niveles de legibilidad, una imagen determinada del mundo. De ahí también que la mayoría de los motivos ligados a la idea —la constelación por semejanzas, la saturación monadológica, el virtual estado de reposo— sean

---

<sup>5</sup> Las proposiciones del *Tractacus* de Wittgenstein sobre “lo místico” son interpretadas por Agamben en estos mismos términos: no una realidad mística e inefable, sino simplemente in-fancia del lenguaje.

<sup>6</sup> Benjamin, Walter. “Carta a Florens Christian Rang” (Berlín, 9 de diciembre de 1923). Selección Ana Usuarios. Traducción de Guadalupe González © Suhrkamp Verlag, 1989. *Revista Minerva* 17, Revista del Círculo de Bellas Artes. Web: <https://www.circulobellasartes.com/revistaminerva/index.php>.

reformulados posteriormente en el marco de *Los pasajes* en los términos de una teoría de la “imagen dialéctica”<sup>7</sup>.

En concordancia con esto, en Agamben se da un pensamiento de la singularidad de la cosa nombrada bajo la figura del ser “cualsea” (*quodlibet*). El “cualsea”, que podría traducirse como “cual-se-quiera” en cuanto remitido por *libet* al deseo, no considera al ente ni desde el punto de vista de su pertenencia a alguna clase (ser rojo, francés, etc.) ni desde la ausencia genérica de toda pertenencia; ni inefable individualidad ni inteligibilidad del universal: el adjetivo “cualsea”, que en la escolástica precede la enumeración de los trascendentales (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*), remite en Agamben al ser *tal cual* de la singularidad, a *la cosa con todos su predicados* (Agamben 1996 10). La singularidad pensada como “cualsea” no es así un “qué” distinto de sus predicados, sino apenas la no-coincidencia con ellos mediante un “como”, un “así” (*Id.* 66). En este “como”, este “así tal cual”, la singularidad ya no es un presupuesto inefable del lenguaje, sino la exposición sin residuos de su tener-lugar en él: “el ser-en-el-lenguaje de lo no-lingüístico” (*Id.* 65). Como tal, en el nombre la cosa no comunica nada más que su comunicabilidad, no dice nada más que su decibilidad. De ahí el lugar fundamental que ocupa el *paradigma* en la estrategia de pensamiento del autor italiano. Proponiendo a partir de Goldschmidt una lectura de Platón en donde “la idea no es otro ente presupuesto a lo sensible ni coincide con este”, sino que “es lo sensible considerado como paradigma, es decir, en el medio de su inteligibilidad” (Agamben 2010a 34), el paradigma o ejemplo aparece en Agamben como un modo de pensamiento analógico que, desplazándose de singularidad en singularidad, neutraliza la dicotomía particular/universal, exhibiendo mediante su propia constitución sensible el ejemplo de una regla que no puede formularse a priori. De este modo el “cualsea” expuesto como paradigma remite, como el nombre y la idea benjaminiana, a una infinitud intensiva: singularidad que no es determinada por un concepto, sino solo “a través de su relación con una idea, esto es, a la totalidad de sus posibilidades” (Agamben 1996 43). Se trata por cierto de una totalidad inteligible que no precede al paradigma, sino que es inmanente a su exposición: en su interior, como afirma el autor en *Ninfas*, “todas las imágenes anticipan virtualmente su desarrollo futuro y cualquiera de ellas recuerda sus gestos precedentes” (Agamben 2010b)<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Entre otras cosas, para aproximarse plásticamente a un concepto de verdad desembarazado de su “atemporalidad”. La verdad estaría unida a un núcleo temporal, y “tan verdadero es esto, que lo eterno es en todo caso más bien el volante de un vestido, que una idea”. Ver el konvolutu [N 3, 2] del *Libro de los Pasajes* (Benjamin 2005).

<sup>8</sup> Esto permite entender además un poco mejor la idea del “núcleo temporal” perseguido por Benjamin en la imagen dialéctica: significa por lo pronto que la imagen misma no es sino tiempo cristalizado, gesto consumado o suspendido.



En cuanto que define el puro tener-lugar de la cosa nombrada —el ser-en-el-lenguaje de lo no-lingüístico—, el “cualsea” como estatuto de la singularidad constituiría el architrascendental que condiciona el sentido de los trascendentales enumerados por la escolástica. “Cualsea” determina el lugar de todo aquello que, *en las cosas mismas, en lo sensible*, es capaz de nombre, de exhibir su existencia paradigmática: en una palabra, de *rostró*. Es precisamente esto lo que Agamben entiende como una *signatura*. Para definir esta noción el autor no solo recurre a Paracelso y la episteme renacentista, sino también al filósofo inglés Herbert de Cherbury, quien entiende los trascendentales escolásticos, “los atributos que un ente «padece» o recibe por el hecho mismo de ser” (Agamben 2010a 87), precisamente como signaturas. La ontología paradigmática de Agamben, en cuanto se dirige a la inteligibilidad de aquello que “signa las cosas al nivel de su pura existencia”, es un pensamiento de las “pasiones del ser”, donde la existencia misma es concebida como “una diseminación trascendental en pasiones, o sea, en signaturas” (*Id.* 88). Son tal vez estas “pasiones del ser” aquello que, en cuanto “lenguaje mudo” de la naturaleza, es susceptible según Benjamin de traducción en el nombre. Se trata en ambos autores de un pensamiento donde lo no-lingüístico ya no subyace como un presupuesto del discurso, sino que es enteramente expuesto: morada en el misterio infantil de la lengua que ya no se dirige a lo dicho en su interior, sino a la muda exposición de su tener-lugar.

### III. Sin imagen

En la idea de que el nombre no es otra cosa que una traducción del lenguaje de las cosas, de que el paradigma no es nada más que lo sensible *en* el medio de su inteligibilidad, el pensamiento es remitido a una suerte de opacidad irreductible. Como afirmará Benjamin su carta a Rang de 1924, las ideas “solo brillan en la noche de la naturaleza”, y ya en un ensayo de 1916 sobre Sócrates señalará que “sin duda lo resplandeciente solo es verdadero donde se refracta en lo nocturno”, contraponiendo a la concepción hegemónica de un genio (en el sentido de *genius*) “expresivo que vibra y se mantiene en la luz”, un genio “inexpresivo, que surge de repente de la noche” (Benjamin 2007b 135). Este carácter “nocturno” de la naturaleza y del pensamiento que en ella tiene lugar es posible relacionarlo, por lo pronto, con la indevelabilidad que en Benjamin caracteriza a la verdad. Que lo verdadero resplandezca desde lo nocturno -y eso es la idea- significa primero entonces que en este darse de la verdad no tiene lugar un desvelamiento, sino simplemente un “llamear del velo” (2006a 227): no un “contenido” más allá de la imagen sensible, sino simplemente el mostrarse de la imagen *en cuanto* imagen. La “noche de la naturaleza” es lo vivo, y en su seno la verdad solo puede manifestarse como misterio en cuanto objeto al cual “el velo es esencial” (2006b 209).

En *Lo abierto: el hombre y el animal*, Agamben retoma este punto del pensamiento de Benjamin para ponerlo en contraste con la articulación entre viviente y lenguaje que, en concordancia con la máquina biopolítica estudiada en el proyecto *Homo Sacer*, denomina “máquina antropológica”: máquina de dos caras en la que, ya se trate de una animalización de lo humano o de una humanización del animal, lo que no cesa de operar es la estructura presupositiva del lenguaje en la forma de una exclusión inclusiva. Ante esto, Agamben se arriesga con la siguiente hipótesis: lo humano está vacío, no tiene ningún “contenido” ya que no es más que el espacio de la “pura posibilidad” que resulta de la suspensión de la animalidad. Retomando y en cierto modo llevando más allá los análisis heideggerianos sobre el “aturdimiento” animal y el aburrimiento profundo, Agamben propone entender la *léthe* que está en cuestión en la *aletheia* precisamente en los términos de la opacidad de la inmersión del animal en su mundo circundante (*Umwelt*): como tal, lo abierto que tiene lugar en el Dasein no sería nada más que la apertura a una clausura, la posibilidad de ver un no-ver (Agamben 2006 126-127). Esto sería precisamente lo que se daría en Benjamin, donde la “salvación” que está en juego en la “idea” no atañería según Agamben “a algo que está perdido y debe ser hallado, que ha sido olvidado y debe ser recordado”, sino que concierne “a lo perdido y olvidado como tales, es decir, a un insalvable” (*Id.* 150). Como dice el filósofo italiano en uno de los textos de *Idea de la Prosa*, el ser humano, en contraste con el animal que no conoce apariencia alguna, “presta atención a las imágenes en cuanto imágenes, conoce la apariencia como apariencia” (1989 112): como tal, la imagen que resplandece en la idea, en el nombre o en la imagen dialéctica no es más que la figura de lo cerrado en sí, una naturaleza que —como las estrellas— destella precisamente en cuanto desvanecida e inapropiada, restituida a su eterna caducidad.

Este esquema gnoseológico implica una topología particular, que Benjamin ha plasmado en su anécdota del calcetín: forma y contenido, velo y velado coinciden en un tercero, tal como, en un calcetín enrollado en forma de bolsa, el “contenido” y su envoltorio coinciden y a la vez desaparecen conjuntamente en el calcetín desplegado (Benjamin 1982). Es esta misma topología la que Agamben describe en un texto titulado *Idea de la luz*:

Enciendo la luz en una habitación a oscuras: ciertamente la habitación iluminada ya no es la habitación a oscuras, la he perdido para siempre. Y sin embargo, ¿no se trata acaso de la misma habitación?, ¿no es precisamente la habitación oscura el único contenido de la habitación iluminada? Aquello que ya no puedo tener, aquello que se queda infinitamente atrás y que, al mismo tiempo, me empuja hacia adelante, es solo una representación del lenguaje, la oscuridad que se le presupone a la luz; pero si abandono el intento de alcanzar este presupuesto, si centro mi atención en la luz misma, si la recibo —lo que la luz me da es, entonces, la *misma* habitación, la

oscuridad no hipotética. El único contenido de la revelación es lo en sí cerrado, lo velado —la luz no es más que el sucederse de la oscuridad a sí misma (1989 103)

Vale la pena detenerse a examinar más de cerca el ejemplo. Acá la oscuridad del primero momento puede entenderse como el “contenido” que, como significativamente aparece en el ejemplo de Benjamin, el niño juega a “tomar” metiendo la mano en la bolsa del calcetín. Así como la habitación oscura se distingue de la habitación iluminada, el “contenido” del calcetín enrollado se distingue claramente de la “forma” que lo envuelve. Esta es, podríamos decir, una primera modalidad del “misterio”: se trata de un espesor y una ambigüedad inherentes a la apariencia, que precisamente para funcionar como apariencia tiene que *aparentar* no serlo, esto es, aparentar esconder un secreto. Como la magia de los vínculos en Bruno, se trata hasta cierto punto de un momento inevitable, en el que la belleza envuelve al enamorado como totalidad: es también la situación de los animales, que no es que no tengan imaginación, sino que simplemente no pueden estar sino *dentro* de sus imágenes, consumiendo y siendo consumidos por su “contenido”. Es también, por último, hasta cierto punto, la situación del lenguaje cuando nos figuramos la existencia más allá de él de un “contenido” inefable, de un “algo” suplementario a la envoltura de la palabra.

Ahora bien, ¿cómo entender el momento del despliegue del calcetín, en el que “forma” y “contenido” coinciden y a la vez se neutralizan recíprocamente? Está claro que no se trata simplemente de un “desenmascaramiento” de la apariencia en orden de exhibir el “verdadero rostro” de lo real. En el ejemplo de Agamben, la habitación iluminada no interesa ni como el velo que cubre el “secreto” presupuesto de la oscuridad ni, peor aún, como un nuevo “contenido” que viene a desmentir la oscuridad. Dice Agamben que, si desplazamos la atención hacia la luz misma, lo que en ella se da no es más que la *misma* habitación, pero ¿qué significa esto? ¿qué significa que la luz me dé la “oscuridad no hipotética”? Aquí hay que pensar la luz no como una nueva representación que viene a sustituir la representación de la oscuridad, sino como el gesto mediante el cual, trayendo a escena la *representación en cuanto tal*, se exhibe un *no-representable*: la oscuridad no hipotética, la cosa misma<sup>9</sup>. En este punto es importante la noción de “tocar” (*thígein*) y de contacto, que Agamben entiende a partir de Colli como un “vacío de representación” entre dos entes (2017 424): así, la luz que recibo en la habitación me libera de la representación de la oscuridad (del no-lingüístico presupuesto) para dar lugar, en cambio, al vacío de representación de la oscuridad

---

<sup>9</sup> Es necesario mencionar la importancia de la lectura que Agamben hace (y que ya había hecho Benjamin) de Platón en este punto, y en casi todo lo desarrollado hasta acá. Ver, por ejemplo, *La cosa misma* (Agamben 2007b). Lamentablemente no podemos darle el espacio que merecería en este artículo.

con la que estoy en con-tacto. Es apenas este vacío lo que el “cualsea” añade a la singularidad (Agamben 1996 43): su tener-lugar en el medio del lenguaje, su exposición. En este vacío, que expone la imagen en cuanto tal, el lenguaje “toca” su materia, el pensamiento se detiene y, como afirma también Benjamin, la verdad se da como una “muerte de la intención”, como un “penetrar en ella y desaparecer” (Benjamin 2006a 231). El calcetín desplegado es, por tanto, la figura topológica en que forma y contenido, velo y velado se tornan indiscernibles: en ella la singularidad de la apariencia solo se determina por el vacío representativo de su tener-lugar, y este vacío su vez no es más que la exposición a través del contacto de la apariencia en cuanto apariencia. Ya no hay nada oculto, pero esta ausencia de misterio se torna al mismo tiempo lo más misterioso: en ella lo enteramente expuesto es a la vez lo absolutamente opaco e indevelable.

El calcetín desplegado no sería entonces más que apertura espacio-temporal, un advenimiento del lugar a sí mismo: un *umbral*<sup>10</sup>. En *La muchacha indecible: mito y misterio de Kore* (2014), Agamben ha ensayado una interpretación los misterios eleusinos a la luz de esta singular experiencia del lenguaje en donde, haciendo experiencia de su puro tener-lugar, la articulación entre viviente y logos bajo la forma de una exclusión inclusiva parece quedar desactivada. Kore, la “muchacha indecible” de los misterios, dirá Agamben, “es la vida porque no se deja «decir»”, y el silencio concerniente a los iniciados no respondería tanto a una doctrina secreta cuya divulgación estuviera prohibida como al hecho de que no había propiamente nada que “decir”. Retomando algunas distinciones de la *Metafísica* de Aristóteles y de los fragmentos de sus escritos perdidos, afirmará Agamben que la “muchacha indecible” podía ser nominada pero no dicha: no expresada bajo la estructura de la proposición (*kataphasis*), sino solo eventualmente nominada (*phasis*), donde tendría lugar algo así como un “ver” y un “tocar” (*thigein*, utilizado por Aristóteles para referirse tanto a la consumación de la *theoria* como al conocimiento iniciático) (Agamben 2014 22-27). Teniendo lugar en una “zona de indefinición y de perplejidad entre lo alto y lo bajo, la luz y la sombra, el sueño y la vigilia”, el misterio eleusino, llevado a cabo entre otras cosas mediante pantomimas, ponía en juego el umbral mismo que une y divide a la animalidad con la divinidad, no para articularlas en lo “humano”, sino para exponer el vacío que los mantiene en contacto. La experiencia decisiva es descrita por lo mismo en los términos que ya hemos desarrollado: una “alegre experiencia del enmudecer mismo”, la

---

<sup>10</sup> En su *Saber de los umbrales*, Menninghaus (2013) se propone entender el “umbral” como una figura central en el pensamiento de Benjamin. Por otro lado, Agamben nos ofrece en *La comunidad que viene* una definición de umbral que aquí también nos interesa: “El umbral no es, en este sentido, una cosa diferente respecto del límite: es, por así decirlo, la experiencia del límite mismo, el ser-dentro de un afuera” (1996 44).

consumación del conocimiento como una experiencia de *no-conocimiento* (Id. 21) en donde la propia materia opaca adviene a sí misma en el lenguaje.

Lo que custodiaría el lenguaje en su propio centro, como se afirma en *Idea de la Prosa*, sería así un “inolvidable olvido”, donde “la promesa que el sueño formula en su desvanecerse”, así es posible precisamente entender la imagen del pensamiento, “es la de una lucidez tan potente que nos devuelve a la distracción, de una palabra tan cumplida que nos devuelve a la infancia, de una razón tan soberana que se comprende a sí misma incomprensible” (Agamben 1989 50). No como una articulación o una relación entonces, sino como un “contacto”, esto es, como un vacío de representación y como una no-relación, es que se daría aquí la comunicación entre vida y lenguaje. Lo que se abre de este modo es la posibilidad de concebir el pensamiento, como lo hace Agamben en *El uso de los cuerpos*, en tanto uso, es decir, como “relación con un inapropiable” y “articulación de una zona de no-conocimiento”. Pensamiento que ya no es no solo la teoría tradicionalmente concebida, sino toda actividad que se despliegue en con-tacto con su materia, es decir, en intimidad con su zona de no-conocimiento, abierta a su propia opacidad. Es desde la oscuridad de esta zona de no-conocimiento que la materia, profundizando en sí misma y tocando su límite, se esclarece a sí misma, expone su comunicabilidad. Y el umbral decisivo, el del despertar, no es aquí más que el espacio sin imagen cuyo único contenido es el relampagueo del sueño que se desvanece, el “inolvidable olvido” que nos devuelve no al origen, sino a lo nunca sido.

### ***Bibliografía***

- Agamben, Giorgio. *Idea de la Prosa*. Barcelona: Península, 1989.
- Agamben, Giorgio. *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Agamben, Giorgio. *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Agamben, Giorgio. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- Agamben, Giorgio. *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007a
- Agamben, Giorgio. “La cosa misma”. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007b.
- Agamben, Giorgio. *Signatura Rerum. Sobre el Método*. Barcelona: Anagrama, 2010a.
- Agamben, Giorgio. *Ninfas*. Valencia: Pre-Textos, 2010b.

- Agamben, G. & Ferrando M.. *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*. México D.F.: Sexto Pisto, 2014.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer IV, 2. El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.
- Benjamin, Walter. *Infancia en Berlin. Hacia 1900*. Madrid: Alfaguara, 1982.
- Benjamin, Walter. *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- Benjamin, Walter. “El origen del Trauerspiel alemán”. *Obras I, vol. 1*. Madrid: Abada, 2006a
- Benjamin, Walter. “Las afinidades electivas de Goethe”. *Obras I, vol. 1*. Madrid: Abada, 2006b.
- Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”. *Obras II, vol. 1*. Madrid: Abada, 2007a.
- Benjamin, Walter. “Sócrates”. *Obras II, vol. 1*. Madrid: Abada, 2007b.
- Benjamin, Walter. “Zentralpark”. *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.
- Menninghaus, Winfried. *Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito*. Buenos Aires: Biblos, 201