

María Angélica Hechim

Facultad de Humanidades y Ciencias
Universidad Nacional del Litoral

Sujeto, hombre, lenguaje.
Una aproximación a Giorgio Agamben

Este trabajo constituye una presentación de aspectos de la obra del autor italiano Giorgio Agamben. Nos interesó centralmente la perspectiva filosófica de Agamben sobre algunas teorías del lenguaje, especialmente de la teoría de la enunciación que debemos a Emile Benveniste. Destacamos otros aspectos de su preocupación sobre el lenguaje, como su consideración sobre el pronombre y los *shifters* en general. Por otra parte, comentamos nuestra propia perspectiva sobre conceptos fundamentales del primer libro reseñado, como el de no-hombre que Agamben utiliza para indicar a los “musulmanes”, nombre que designaba a algunas de las víctimas de los campos de exterminio nazis.

103 {texturas 3-3

This work constitutes a presentation of aspects of the Italian author's work Giorgio Agamben. It interested us centrally the philosophical perspective of Agamben on some theories of the language, especially on the theory of the enunciation that we owe to Emile Benveniste. We highlight other aspects of his concern on the language, as his consideration on the pronoun and the shifters in general. On the other hand, we comment our own perspective about fundamental concepts of the first pointed out book, as the no-human's concept that Agamben uses to indicate "muslims", name that designated some of the victims of the nazi extermination fields.

Giorgio Agamben es un filósofo italiano cuyos libros han sido profusamente editados en estos últimos años en castellano. Si bien me referiré a varias de sus publicaciones, básicamente me interesa comentar *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, tomo III de su *Homo sacer*.¹ En este texto, Agamben parte de la idea de que las circunstancias histórico-materiales, burocráticas y jurídicas del exterminio de los judíos por parte del nazismo han sido suficientemente aclaradas hasta la fecha. Más adelante matizará esta afirmación; pero, en lo que aquí concierne, lo puntualiza para agregar que es muy diversa la situación en lo que hace a los significados ético y político del exterminio y a la simple comprensión global humana de lo acontecido.

En la página 105 Agamben cita una frase que sintetizaría una idea de Primo Levi, que es transcrita en bastardilla y que justificaría y daría razón a la escritura de este hermoso libro. La frase en cuestión dice: "No se puede querer que Auschwitz retorne eternamente porque, en verdad, nunca ha dejado de suceder, se está repitiendo siempre". De modo que Agamben procede a realizar "una suerte de comentario perpetuo sobre el testimonio" de los que sobrevivieron al horror nazi. Los testimonios del nombrado Levi serán los enunciados privilegiados sobre los que se detendrá la atención del autor.

Ya desde la "Advertencia" se afirma que el testimonio incluye como parte esencial una laguna; "... los supervivientes daban testimonio de algo que no podía ser testimoniado", por lo cual se dispone a interrogar o a escucharla.

Esa laguna es el silencio de los "verdaderos testigos integrales" del exterminio: los musulmanes. "Musulmán"² se llamaba en los campos de concentración nazis a los hombres que "tocaban fondo" en la antesala de la muerte. La musulmanización era un proceso cuyo punto de partida era la ausencia de reposición de proteínas en el organismo, producto de la subalimentación y la posterior desnutrición. Tal proceso afectaba al cuerpo, al comportamiento y a las relaciones con los otros internados y con los guardias de los campos. Eran los muertos-vivos, despreciados por sus propios compañeros y por los nazis, capaces de realizar acciones de enorme indignidad, aislados en su desgracia, sin voluntad ni deseos. Dice Levi:

Pueblan mi memoria con su presencia sin rostro, y si pudiera encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y la espalda encorvada, en cuyos ojos no se puede leer ni rastro de pensamiento.

Quienes alcanzaban este estadio dejaban de atender a las "relaciones de causalidad reales" y tenían fantasías y delirios todo el tiempo.

El hecho es que si el musulmán repugna es porque “todos se reconocen en su rostro abolido”, en ese puente por donde transita la diferencia entre la humanidad y la no-humanidad.

Si el musulmán es, según Levi, el “testigo integral” de los campos, ¿cómo podrá, se pregunta Agamben, un no-hombre dar testimonio sobre el hombre? ¿Cómo podrá dar testimonio el acallado, el que no puede testimoniar? “Porque el título *Si esto es un hombre* tiene, sin duda, también este sentido: el nombre ‘hombre’ se aplica sobre todo al no-hombre, que el testigo integral del hombre es aquel cuya humanidad ha sido destruida integralmente”.

A continuación, Agamben recorre los significados del concepto de “vergüenza”. No es la vergüenza un sentimiento de culpabilidad ni deriva de la conciencia de una imperfección o de una falta o una carencia. La vergüenza se funda en la imposibilidad de nuestro ser para desolidarizarse de sí mismo, en su “incapacidad de huir” de sí mismo. Avergonzarse significa ser entregado a lo inasumible.

Pero lo así inasumible no es algo externo, sino que procede de nuestra misma intimidad; es decir, de lo que hay en nosotros de más íntimo (por ej., nuestra propia vida fisiológica). El yo, en consecuencia, está aquí desarmado y superado por su misma pasividad, por su sensibilidad más propia; y, sin embargo, este ser expropiado y desubjetivado es también una extrema e irreductible presencia del yo a sí mismo. Como si nuestra conciencia se desmoronara y desertara por todas partes y, al mismo tiempo, fuera convocada por un decreto irrecusable a asistir sin remedio a su propia ruina, a que deje de no ser mío lo que me es absolutamente propio. En la vergüenza el sujeto no tiene, en consecuencia, otro contenido que la propia desubjetivación, se convierte en testigo del propio perderse como sujeto. Este doble movimiento, a la vez de subjetivación y de desubjetivación, es la vergüenza. (Agamben, 2000:110)

105 fechim

Agamben dice que la vergüenza es un doble movimiento de subjetivación y de desubjetivación.

El acto de creación poética, y quizá también todo acto de lenguaje, supone una desubjetivación. A propósito, en la revista *La ventana*, nro. 7, de reciente publicación en la UNL, Enrique Butti traduce a Pessoa: “Dios mío, Dios mío, ¿a quién asisto? ¿Cuántos soy? ¿Quién es yo? ¿Qué es este intervalo que hay entre mí y mí?”.

Existe una experiencia lingüística donde se enfatiza una aporía de absoluta desubjetivación y “barbarización” de acontecimiento del lenguaje, donde el sujeto hablante cede su lugar a otro: se trata de la *glosolalia*, en la que quien habla lo hace sin saber lo que dice. Según Agamben, la glosolalia radicaliza una experiencia desubjetivante que está implícita en todo acto de palabra.

La lingüística, específicamente la teoría de Benveniste que trata sobre la relación lengua/discurso, es la que viene a ilustrar esta idea sobre los procesos de subjetivación y desubjetivación. En una conferencia de filosofía de la lengua francesa, en 1967, que conocemos con el nombre de “La forma y el sentido en el lenguaje”,³ Benveniste da cuenta de dos órdenes radicalmente diferentes del lenguaje: los órdenes semiótico y semántico. En 1969 vuelve a precisar esta diferencia:⁴

La lengua significa de una manera específica y que no es sino suya, de una manera que no reproduce ningún otro sistema. Está investida de una doble significancia. Es un modelo sin análogos. La lengua combina dos modos distintos de significancia.

Es lo que aquí llamaré modo semiótico –dominio del signo– y modo semántico –dominio del discurso–. No hay continuidad entre el signo y el discurso. Un hiato separa estos dos órdenes.

También retoma Agamben los trabajos de Benveniste que impulsan los estudios de la llamada “teoría de la enunciación”, especialmente el tratamiento de los pronombres que cubren varios artículos de su *Problemas de lingüística general*. En un sentido más amplio, se ocupa de las partículas llamadas deícticos o *shifters*, elementos indicativos de la enunciación y que permiten a los individuos apropiarse de la lengua para ponerla en funcionamiento. Lo característico de los deícticos es que no tienen un significado léxico definible en términos de “realidades” exteriores al lenguaje, sino que se definen porque remiten a la instancia de discurso que los contiene.

Yo puede ser definido únicamente en términos de ‘locución’ y no en términos de objeto, como lo es un signo nominal. Yo significa ‘la persona que enuncia la presente instancia de discurso que contiene yo’.
(Benveniste I, 1979:173)

O sea que los hablantes se apropian del orden semiótico del lenguaje para realizar el pasaje al orden semántico por medio de los deícticos o *shifters*. Debemos, asimismo, diferenciar el acto de enunciación del texto del enunciado. La enunciación es el “tener lugar” del discurso. El enunciado es lo que en ese acto se dice. El hablante se reconoce en el acto de la enunciación y no en lo que se dice.

Para Agamben, este paso de la lengua al discurso constituye un acto paradójico pues implica, al mismo tiempo, un proceso de subjetivación y uno de desubjetivación. La persona real y concreta debe abolirse, desubjetivarse, para ser el sujeto de la enunciación y convertirse, entonces, en el deíctico “yo”, una mera instancia de discurso.

Pero, una vez que se ha despojado de toda realidad extralingüística y se ha constituido como

sujeto de la enunciación, descubre que no es tanto a una posibilidad de palabra a lo que ha tenido acceso, cuanto a una imposibilidad de hablar; o, más bien, a una situación en que siempre se le anticipa una potencia glósolólica sobre la que no tiene control ni ascendiente. (Agamben, 2000:122)

Al apropiarse del aparato formal de la enunciación, el sujeto se introduce en una lengua que está separada totalmente, por un hiato, del discurso: no hay allí nada que le permita el pasaje al discurso. En psicoanálisis se diría que decir algo es un acto que resulta irreductible a lo dicho.⁵ Sin embargo, al decir “yo”, “tú”, “esto”, “ahora” el sujeto se ha despojado de su sustancialidad, de la realidad referencial, para dejarse definir sólo por la inscripción en la instancia de discurso. En el discurso, subjetivación y desubjetivación coinciden. El que habla no es el hablante, es la lengua. “Pero esto, dice Agamben, significa ni más ni menos que una imposibilidad de hablar ha advenido –no se sabe cómo– a la palabra”. ¿No es ésta, acaso, la gran intuición de Voloshinov/Bajtín cuando desarrollan el concepto de la “palabra ajena”?

De esto hablaba Barthes, quizá, cuando se refería al *fascismo* del lenguaje, y Benjamín, cuando se declaraba poco seguro de que el lenguaje fuera totalmente humano. En poesía, la conciencia más pura de esta desubjetivación la constituye Pessoa, ya citado. Agamben anota la cuestión de los heterónimos, la constitución del poeta en un campo de experimentación del “yo”. El autor nos recuerda el relato donde se describe la repentina asunción de la personalidad de Alberto Caeiro, el 8 de marzo de 1914 y, preso de una fascinación indudable, analiza a continuación esta operación de Pessoa que pone en juego a tres sujetos.⁶

Agamben retoma después la “dialéctica imposible” entre el superviviente (el seudo-testigo) y el musulmán (el verdadero testigo integral); entre quien habla y quien calla. El primero puede hablar, pero no tiene para decir lo verdaderamente interesante, que es lo que tendría para decir “quien ha visto el rostro de la Gorgona” pero que no puede, a su vez, contarlo. La pregunta que se formula es: ¿quién es el que testimonia? A primera vista uno diría que es el hombre, en lugar del no-hombre. Pero si testimonia por él, si hay una delegación testimonial por la cual quien no puede hablar le cede su palabra a quien sí puede, entonces diremos que es el musulmán quien está testimoniando de alguna manera.

O, si se prefiere, que no hay un titular del testimonio, que hablar, testimoniar, significa entrar en un movimiento vertiginoso en el que algo se va a pique, se desubjetiva por completo y calla, y algo se subjetiva y

habla sin tener –en sentido propio– nada que decir (“cuento cosas... que no he experimentado en mi propia persona”). Un movimiento, pues, en el que quien no dispone de palabras hace hablar al hablante y el que habla lleva en su misma palabra la imposibilidad de hablar, de manera que el mudo y el hablante... entran, en el testimonio, en una zona de indeterminación en la que es imposible asignar la posición de sujeto, identificar la ‘sustancia soñada’ del yo y, con ella, al verdadero testigo. (Agamben, 2000:127)

El testimonio sería un campo de fuerzas por donde circulan, sin cesar, flujos de subjetivación y desubjetivación.

Según Agamben, por este camino puede medirse la insuficiencia de las tesis contrapuestas que existen acerca de Auschwitz: por un lado, la del discurso humanista según la cual “todos los hombres son humanos” y la del discurso antihumanista que diría “sólo algunos hombres son humanos”. La tesis que formularía Agamben sería: “los hombres son hombres en cuanto no son humanos”; más precisamente: “Los hombres son hombres en cuanto testimonian del no-hombre”.

En este punto, Agamben vuelve la mirada al “viviente singular”: el niño. Se pregunta qué sucede en él y para él en el momento en que dice yo, en que se hace hablante. Como queda dicho, accede a una subjetividad que es una realidad puramente discursiva, pues no remite a una individualidad real ni a un concepto.

Benveniste lo dice con gran claridad:

La subjetividad... es la capacidad del locutor de plantearse como sujeto. Se define, no por el sentimiento que cada quien experimenta de ser él mismo (sentimiento que, en la medida en que es posible considerarla, no es sino un reflejo), sino como la unidad psíquica que trasciende la totalidad de las experiencias vividas que reúne, y que asegura la permanencia de la conciencia... esta subjetividad... no es más que la emergencia en el ser de una propiedad fundamental del lenguaje... Así, es verdad, al pie de la letra, que el fundamento de la subjetividad está en el ejercicio de la lengua. (Benveniste I, 1979:182)

Gracias a esta posibilidad de decir “yo”, el sujeto viviente se sustrae a sí mismo del océano en movimiento de sensaciones y estados psíquicos, encontrando de esta forma un punto firme al cual referirse. Y así se genera también la temporalidad por medio, justamente, de la presencia a sí mismo y al mundo que el acto de enunciación hace posible al manifestar yo, *ahora*. Ésta es la “permanencia de la conciencia” a la que arriba se refiere Benveniste y de la que tanto se habló en la historia de la filosofía: un acontecimiento de lenguaje. Claro que por algo se dice que el lenguaje no se adquiere sin sufrimiento: la subjetivación es algo de lo

cual “los hombres se recuperan mal”, pues muestra, a la luz del día, que la conciencia está construida sobre una separación, la de la subjetivación/desubjetivación.

En *Infancia e historia*⁷ nuestro autor comienza refiriéndose a la “pobreza de la experiencia” de la época moderna, diagnosticada por Benjamín en 1933 y originada presumiblemente en la catástrofe de la guerra mundial, de donde la gente regresaba “mucho más pobre en experiencias compartibles”.

Para Agamben, esa pobreza no se debe a ninguna catástrofe, puesto que al ser humano sólo le basta con la existencia cotidiana en una gran ciudad, donde el farrago de acontecimientos que le toca vivir no constituye ninguna experiencia.

Esta experiencia a la que alude no tiene su correlato necesario en el conocimiento, sino en la autoridad, en la palabra y en el relato. Hoy no habría ninguna autoridad que garantice de manera suficiente una experiencia. Contemporánea con la pérdida de una autoridad basada en la experiencia es la desaparición del proverbio y de la máxima.

Sin embargo, una apropiación de la experiencia está implícita en el programa de la ciencia moderna, que transforma esta experiencia en caso o experimento. La experiencia se desplaza desde el hombre a los números y a la medición.

Un desarrollo riguroso del problema de la experiencia debe relacionarse necesariamente con el problema del lenguaje, según Agamben; y no sólo porque el pensamiento es una facultad que descansa íntegramente en el lenguaje, sino también porque éste es “el punto central del malentendido de la razón consigo misma”. Hay una identidad entre razón y lengua. En este punto, en una discusión sobre el “sujeto trascendental” kantiano, Agamben retoma la teoría de la enunciación, reiterando conceptos ya señalados respecto de *Lo que queda de Auschwitz*, pero esta vez para decir:

El sujeto trascendental no es más que el locutor, y el pensamiento moderno se ha construido sobre esa aceptación no declarada del sujeto del lenguaje como fundamento de la experiencia y el conocimiento.
(Agamben, 2001:63)

Pero si el sujeto es sólo un “locutor” nunca se obtendrá en el sujeto el estatus original de la experiencia; en términos de Husserl, “la experiencia pura, y, por así decir, todavía muda”. Al contrario, la constitución del sujeto en el lenguaje y a través de él es justamente la “expropiación” de esa experiencia muda, es desde siempre un habla. Una experiencia originaria no sería, así, algo subjetivo, sino aquello que en el hombre es anterior al sujeto, o sea, anterior al lenguaje: es la in-fancia.

La infancia es, entonces, el sustrato que hace posible el lenguaje, pero es también aquello que en el hombre está antes que el sujeto.

Las preguntas que se formula Agamben son: ¿existe algo que sea una infancia del hombre? ¿Cómo es posible la infancia en tanto que hecho humano? Y, si es posible, ¿cuál es su lugar? Inmediatamente se revela una cuestión circular. Si la infancia es el origen del lenguaje, el origen del lenguaje será la infancia. La infancia no es un paraíso que uno abandona para hablar: coexiste originariamente con el lenguaje. No hay modo de conceptualizar al hombre separándolo del lenguaje. La experiencia se situaría en el centro del círculo antes mencionado:

Como infancia del hombre, la experiencia es la mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico. Que el hombre no sea desde siempre hablante, que haya sido y sea todavía in-fante, eso es la experiencia. (Agamben, 2001:70)

A continuación cita a Wittgenstein quien, en el *Tractatus*, plantea que el límite “místico” del lenguaje no es una realidad psíquica más acá o más allá de éste, sino que *lo inefable es en realidad infancia*. La experiencia es el *mysterion* que todo hombre instituye por el solo hecho de tener una infancia. Ese misterio no es un juramento de silencio y de inefabilidad mística; por el contrario, “es el voto que compromete al hombre con la palabra y la verdad”.

La infancia es, además, lo que instauro efectivamente en el lenguaje la escisión entre lengua y discurso que teorizaba Benveniste: cuestión fundamental y central del lenguaje humano que recién ahora empezamos a vislumbrar y “que sigue siendo la tarea esencial con que deberá cimentarse toda futura ciencia del lenguaje”. Ocurre que el hombre no se distingue de los animales⁸ por la lengua en general, sino por la escisión entre los órdenes semiótico y semántico. Los animales están desde siempre en la lengua. En cambio, el hombre, en tanto que tiene una infancia, en tanto que no es hablante desde siempre, escinde esa lengua “una” y se define por ser aquel que, para hablar, debe constituirse como sujeto del lenguaje, debe decir “yo”. El hombre entra en la lengua transformándola en discurso. Citando a Lévi-Strauss dirá que la infancia transforma la “pura lengua prebabélica” en discurso humano; la naturaleza en historia.

Imaginemos a un hombre que naciera ya provisto de lenguaje, un hombre que desde siempre fuese hablante. Para tal hombre sin infancia, el lenguaje no sería algo preexistente de lo que deba apropiarse, y para él no habría fractura entre lengua y habla, ni devenir histórico de la lengua. Pero por eso mismo, un hombre así estaría inmediatamente unido a su naturaleza, sería desde siempre naturaleza, y no encontraría en ninguna parte una discontinuidad y una diferencia donde pudiera producirse algún tipo de historia. (Agamben, 2001:73)

Agamben se encuentra ahora en condiciones de dar cuenta de ese hiato que separa la lengua y el discurso, de la doble significancia de la lengua de Benveniste. La teoría de la infancia es lo que permite contestar: la dimensión histórico-trascendental, la infancia, se sitúa efectivamente en ese hiato, y de alguna manera lo explica. Lo semiótico y lo semántico serían los dos límites trascendentales que definen la infancia del hombre y que a la vez son definidos por ella. Lo semiótico sería la pura lengua prebabilística de la naturaleza, de la que el hombre participa por hablar, pero de donde siempre está saliendo en la Babel de la infancia. Lo semántico no existe sino en el surgimiento momentáneo de lo semiótico, de la lengua, en la instancia del discurso, cuyos elementos, apenas proferidos, "recaen en la pura lengua que los recoge en su mudo diccionario de signos".

Pero lo humano no es más que ese pasaje de la pura lengua al discurso; y ese tránsito, ese instante, es la historia. (Agamben, 2001:80)

Respecto de los estudios inspirados en Chomsky, que suponen que el lenguaje pertenece en alguna medida a la esfera endosomática, Agamben acepta que habría una herencia doble de naturaleza y cultura. El lenguaje se caracterizaría por pertenecer a ambas esferas, la endosomática y la exosomática, a caballo entre ambas, articulándose sobre esa diferencia. Se trataría de dos sistemas distintos que, al entrar en resonancia en el lenguaje, producen un nuevo y único sistema. Supone entonces que el elemento mediador que permite esto sería el nivel fonemático de Jakobson o, en el plano del aprendizaje, lo que Chomsky llama gramática generativa universal.

III {hechim

En su libro sobre la negatividad,⁹ en la tercera jornada del seminario cuyos materiales constituyen el texto, Agamben establecerá la importancia de la teoría de la enunciación en pos de comprender la larga historia que relaciona a la filosofía con la gramática, especialmente con el estatuto del pronombre. Así, parte de Aristóteles, a quien los griegos consideraban el inventor de la gramática, quien distingue entre nombres y verbos y clasifica a todas las palabras que no caen en ninguna de estas categorías, como *sundesmoi* (ligamentos). Los estoicos reconocieron, entre esta última clase de palabras, la autonomía del pronombre, y trataban, junto con él, al artículo. Los definieron como *articulaciones indicativas*. Así queda fijado, por vez primera, el carácter de la deixis, de la indicación, que es *demonstratio* en la traducción latina. Éste sería el rasgo definitorio del pronombre, fijado así por Dionisio de Tracia, durante varios siglos.

A continuación, Agamben recoge el entrecruzamiento entre conceptos gramaticales y conceptos lógicos que ocupa gran parte del pensamiento gramatical durante largo tiempo, hasta que se produce un acontecimiento decisivo que piensa el enlace del pronombre con la esfera de la sustancia primera,¹⁰ obra de un gramático alejandrino del siglo II dC, Apolonio Díscolo. Este enlace es retomado por Prisciano, profesor en

Constantinopla en el siglo V, y tuvo una gran importancia en la lógica y teología medievales. El nombre era una *substantiam cum qualitate*, es decir, una sustancia determinada, y el pronombre, que se define como un más allá, "en cierto sentido en el límite de la posibilidad del lenguaje", era una *substantiam sine qualitate*: la pura esencia, más allá de toda determinación cualitativa.

De este modo, la dimensión del significado del pronombre venía a coincidir, en cierto modo, con aquella esfera del puro ser que la lógica y la teología medievales identificaban como dimensión de significado de los llamados transcendentia: ens, unum, aliquid, bonum, verum. Estos términos ...eran llamados "transcendentes" porque no tienen por encima de ellos ningún género en el que puedan contenerse y a partir del cual puedan definirse: como tales, son maxime sibila, lo que siempre es ya conocido y dicho en todo objeto aprehendido o nombrado y más allá de lo cual nada puede predicarse y conocerse. (Agamben, 2003:44)

La relación entre los pronombres y los *transcendentia* recibe en el pensamiento medieval una determinación esencial a través del desarrollo del concepto de *demonstratio*. Los *transcendentia* denotan el objeto en su universalidad; los pronombres, en cambio, indican una esencia indeterminada, un puro ser, no obstante determinable a través de los actos particulares como la *demonstratio* y la *relatio*. Pero si faltaran los actos indicativos, los pronombres permanecerían vacíos.

La pregunta es cómo el problema de la "ousía" puede ser "indicado".¹¹ Se distinguen dos clases de *demonstratio*: puede hacer referencia a los sentidos, y aquí significa lo que indica, o puede, por el contrario, hacer referencia al intelecto, en cuyo caso no significa lo que indica sino alguna otra cosa. Una presencia es cierta e inmediata y la otra, en que está siempre ya insinuada, una diferencia temporal y por lo tanto menos cierta.

En la cuestión de la naturaleza compleja de la indicación y de su referencia a una dimensión de lenguaje, el pensamiento medieval asume la problemática entre *significar* y *mostrar* que tiene lugar en el pronombre, pero "no logra habérselas con él". Quien lograría hacerlo sería la lingüística moderna, previo paso por el desarrollo de la filosofía que, desde Descartes, reflexiona sobre el estatuto del pronombre "yo".

La naturaleza esencial de los pronombres, junto con otros indicadores de la enunciación como "aquí", "ahora", etc., es la remisión a la instancia de discurso. Esta clase de palabras no tiene un referente objetivo, fuera del lenguaje. La cita de Benveniste que señala Agamben dice:

¿Cuál es la realidad a la que se refiere yo o tú? Tan sólo una realidad de discurso, que es cosa muy singular. Yo no puede ser definido más que en términos de locución, no en términos de objetos, como lo es un signo

nominal. Yo significa la persona que enuncia la presente instancia de discurso que contiene yo. Instancia única por definición, y válida nada más en su unicidad. (Benveniste I, 1979:49)

Los pronombres son signos vacíos que se “llenan” cuando el locutor los asume en el discurso. Su cometido es operar la conversión de la lengua en discurso. También Jakobson atribuye a los *shifters* la articulación entre significación e indicación, entre código y mensaje. No operan el paso entre lo sensible o no lingüístico a lo lingüístico, sino justamente el paso entre lengua y habla, indicando el tener-lugar del discurso. El lugar, que está señalado por la *demonstratio*, es un lugar de lenguaje y la indicación es una categoría por la cual el lenguaje hace referencia a sí mismo, a su tener lugar, al acontecimiento que inaugura.

Este pasaje entre la lengua y el discurso, esta dimensión en la historia de la filosofía occidental se llama ser, “ousía”. Lo que se muestra en todo acto de palabra es el ser.

La dimensión de significado de la palabra ser, cuya eterna búsqueda y cuyo eterno extravío... constituye la historia de la metafísica, es la del tener-lugar del lenguaje, y metafísica es aquella experiencia del lenguaje que, en todo acto de habla, aprehende el abrirse de esa dimensión y, en todo decir, tiene ante todo la experiencia de la maravilla de que el lenguaje sea. Sólo porque el lenguaje permite, a través de los shifters, hacer referencia a la propia instancia, tal cosa como el ser y el mundo se abren al pensamiento. (Agamben, 2003:51)

113 {hechim

Hasta aquí, esta especie de exposición, apenas comentada, del pensamiento de Agamben y su relación con el lenguaje, específicamente con la teoría de la enunciación, en un desarrollo que estimamos más que importante para quienes nos interesa profundizar la obra de uno de los más grandes lingüistas de este siglo, Émile Benveniste. Como atinadamente apunta nuestro amigo Oscar Vallejos, las lecturas provenientes de otros ámbitos disciplinares sobre los textos lingüísticos provocan, por un lado, un borramiento enriquecedor de las fronteras entre los respectivos dominios científicos y, por otro, complejizan y densifican los contenidos de cada uno de ellos.

Nos resultará sorprendente la filiación realizada en *El lenguaje y la muerte*, que atribuye a este lingüista la tarea de desanudar uno de los problemas más arduos de la historia de la filosofía occidental planteado desde Aristóteles.

También nos resultará, por otra parte, de gran interés la solución que decide Agamben en la espinosa cuestión de qué es innato en el hombre respecto del lenguaje y qué no lo es, cuestión que ya Halliday había encontrado “complementaria” desde su famoso triángulo que define los campos o dominios de las ciencias del lenguaje.

Respecto de la relación entre el lenguaje y la constitución del sujeto, si no fueran suficiente las más que intuiciones de Benveniste, estarían los importantes desarrollos que desde el psicoanálisis se aportaron a esta cuestión, sobre todo desde los conceptos de “alienación y separación” pensados por Lacan.

Pero debemos decir que nuestra preocupación se centra especialmente en el juego que Agamben establece entre los conceptos de “no-hombre” y “desubjetivación”, analogía que nos interpela siempre que el término no-hombre nos acerca de una manera no sesgada, sino que directa, al concepto de “inhumanidad”, difícil de entender, sobre todo en el contexto de *Lo que queda de Auschwitz*. Creemos, inclusive, que una sinonimia frecuente en los textos psicoanalíticos adquiere un valor diferente en este caso, toda vez que las palabras conllevan un afán evaluativo, un inconsciente político que no es difícil de relevar aquí.

Restar humanidad a quienes soportaron la condición de “musulmanes” en los campos de exterminio nazis provoca escándalo en los que creemos que el humanismo tiene aún mucho que decir en estos tiempos de globalización y neoliberalismo, en quienes creemos en la validez de reivindicar los derechos humanos. Con más precisión, se trata de entender que existen frecuentes ocasiones en donde se pueden indicar procesos de desubjetivación en seres humanos. Históricamente, el racismo es el que ha “restado humanidad” a los indios o a los negros o a las mujeres.

Ésta es la razón por la cual pretendemos detenernos un poco más en este tema, en pos de precisar mejor algunos conceptos, teniendo en claro, entonces, que no es lo mismo decir “sujeto” que decir “hombre” y, que, por lo tanto, no se puede entender que “desubjetivación” sea sinónimo de “no-hombre”.¹² Empecemos diciendo que “yo” y “sujeto” tienen dos significados diferenciados.

El yo es una instancia, una instancia entre instancias. El sujeto, en cambio, desborda la división en instancias, subvierte la pretensión del yo de igualarse al conjunto de la psique. Lacan, en su relectura de Freud, desplegó su concepto de sujeto concebido como efecto del significante. Sujeto irreductible a todo aquello que sea representación y significación. El sujeto, para Lacan, está a la vez presente y ausente en la cadena significante y se manifiesta de manera privilegiada en todo aquello que del discurso escapa a la intención consciente de aquel que lo pronuncia. El deseo es producto de un objeto-causa radicalmente heterogéneo al campo de lo figurable y de la representación. Lacan estableció una oposición tajante entre el sujeto y el yo; este último se forma a partir de la imagen especular y está constituido por la suma de identificaciones al semejante. (Horstein, L)

Comentando un hermoso párrafo de Hegel sobre “la noche del mundo”,¹³ Zizek observa que esta descripción concuerda con la idea lacaniana del cuerpo fragmentado, del dominio presimbólico de las pulsiones parciales, “componente innegable de la

autoexperiencia más radical del sujeto”. Para este autor, el psicoanálisis se centra en comprender el pasaje desde esta “noche del mundo” hegeliana y nuestro universo de logos, desde lo natural al lenguaje, y su mediación:

La tensión entre la forma narrativa y la pulsión de muerte como el repliegue en sí mismo constitutivo del sujeto, es entonces el eslabón faltante que debemos presuponer para explicar el pasaje desde el ambiente natural al ámbito simbólico. (Zizek, 2001:46)

Pero el “sujeto”, concepto que, además del psicoanálisis, preocupó centralmente a pensadores como Foucault,¹⁴ no es lo mismo que el “hombre”.

El “hombre” es un concepto central de la antropología cuyas características sintetizó magistralmente Hanna Arendt a través de su concepto de “*vita activa*”, que designa así a las tres actividades fundamentales que tienen los hombres: labor, trabajo y acción. Cada una de ellas corresponde a una de las condiciones bajo las cuales se ha dado al hombre la vida en la tierra. La labor es la actividad que se relaciona con el proceso biológico del cuerpo humano, cuyo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma *vida*. El trabajo es la actividad que corresponde a lo *no natural* de la exigencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. La condición humana del trabajo es la *mundanidad*. La acción es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia y corresponde a la condición humana de la *pluralidad*, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo. Mientras que todos los aspectos de la condición humana están de algún modo relacionados con la política, esta pluralidad es específicamente la condición –y no sólo la conditio sine qua non, sino la conditio per quam– de toda vida política.

Lejos está de nosotros pretender que Agamben haya sido irresponsable con el uso de estas nociones que hemos intentado precisar. Sólo entendemos que es el hombre mismo el que, a través de la praxis, transforma la naturaleza y se transforma a sí mismo; se *crea* a sí mismo y, en ese proceso, crea la historia, crea el tiempo y crea la subjetividad.

Una de las tareas de los lingüistas consiste en comprometernos con lo que llamamos la dimensión política del lenguaje, recuperando para la comunidad un aspecto del mismo que en el fragor cotidiano se escabulle por fuerza del hecho de “habitar una lengua”.

Notas

¹ "Sacer", según la ley arcaica romana, es "aquel que ha sido excluido del mundo de los hombres y que, no pudiendo ser sacrificado, es lícito matarlo sin cometer homicidio". (Agamben, G.: *La comunidad que viene*, p. 55)

² Existen muchas explicaciones del por qué de este nombre. La más probable remite al significado literal del término en árabe, que designa al que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios. También se cree, pero es menos plausible, que el nombre obedecería a la imagen que daba una actitud característica del cuerpo de estos deportados, cuando se los veía acurrucados en el suelo.

³ Benveniste, E. (1974): *Problemas de lingüística general II*, S. XXI, México.

⁴ Benveniste, E. (1974): "Semiología de la lengua". Op. Cit.

⁵ "De esta manera, el sujeto que habla no traduce estados mentales, no realiza una operación autosuficiente, sino que se realiza como efecto a causa de su enunciación. Es decir, por la acción significativa de hablar, se encuentra con la pasión del significado que lo sostiene (recuerdos, ocurrencias, etc.). Contra la tradición que identifica la pasión con lo patológico (*pathein* connota dolor con desgracia, lo pático habla de la muerte y la locura) hay que decir, con el psicoanálisis, que las pasiones hablan en la decisión de tomar la palabra y en las figuras que constituyen la dimensión semántica del lenguaje, dimensión irreductible a la sintaxis". (García, Germán: "El retorno de las pasiones", en revista *Ornicar*)

⁶ "...o más bien a tres diversas subjetivaciones-desubjetivaciones, puesto que aquí no es posible hablar en sentido propio de sujeto." (Agamben, 2000:125)

⁷ Agamben, G. (2001): *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo Ed., Buenos Aires.

⁸ "De hecho, los animales no están privados de lenguaje; por el contrario, son siempre y absolutamente lengua, en ellos *la voix sacrée de la torre ingenué* –que Mallarmé, al oírlo en el canto de un grillo, opone como 'una' y 'no-descompuesta' a la voz humana– no sabe de interrupciones ni fracturas." (Agamben, 2001:72)

⁹ Agamben, G. (2002): *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre la negatividad*. Pretextos, Valencia.

¹⁰ "Sustancia primera", en gr. *πρωτη ουσια*. "Ousia" es un término que señala la entidad como presencia; es energía, en oposición a dinamis, que es movimiento. También es traducido como "el puro ser".

¹¹ Ya Aristóteles, al plantear el problema de la deixis de la "ousía", había escrito: "No se indicará (la ousía) con la sensación o con un dedo".

¹² Esto lo decimos sin perder de vista que "Lacan distingue sujeto de subjetividad; hay representaciones inconscientes, que por lo tanto no están subjetivadas sino que producen al sujeto del inconsciente", (Cottet, 1993:19)

¹³ "El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad –una riqueza inagotable de muchas representaciones, múltiples, ninguna de las cuales le pertenece– o está presente. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí –puro yo– en representaciones fantasmagóricas, es noche en su totalidad, donde aquí corre una cabeza ensangrentada –allá otra horrible aparición blanca, que de pronto está aquí, ante él, e inmediatamente desaparece. Se vislumbra esta noche cuando uno mira a

los seres humanos a los ojos— a una noche que se vuelve horrible.” (Citado por Žizek, 2001:40)

¹⁴ Foucault discrimina los dos significados de sujeto: uno que manifiesta la sujeción al otro para ser controlado, y el otro que implica “estar sujeto a la propia identidad por una conciencia de autoconocimiento”. En ambos Foucault encontraba la huella del poder.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, G.** (1996): *La comunidad que viene*. Pre-textos, Valencia.
------(2000): *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Pre-textos, Valencia.
------(2001): *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo Ed., Buenos Aires.
------(2003): *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Pre-textos, Valencia.
- Arendt, H.** (1993): *La condición humana*. Paidós, Barcelona.
- Benveniste, E.** (1979): *Problemas de lingüística general I y II*. S. XXI, México.
- Butti, E.** (2003): “Traducción de Pessoa” en *La Ventana*, N° 7, agosto de 2003, Dirección de Cultura, Secretaría de Extensión, UNL, Santa Fe.
- Cottet, S.** (1993): “Pienso donde no soy, soy donde no pienso” en Miller, G. (dir.): *Presentación de Lacan*, Manantial, Buenos Aires.
- Foucault, M.** (1995): “El sujeto y el poder” en Terán, O. (comp.): *Michel Foucault. Discurso, poder y subjetividad*. El cielo por asalto, Buenos Aires.
- García, G.** (1999): “El retorno de las pasiones”, en *Ornicar*. Revue électronique multilingue de psychanalyse publiée a Paris par Jacques Alain Miller.
- Horstein, L.**: “Hoy y ayer, Piera Aulagnier” en:
<http://www.pieraaulagnier.com/notas/notas%20y%20articulos%20de%20interes.htm>
- Lacan, J.** (2002): “El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” en *Escritos*, I, S. XXI, México.
- Maldavsky, D.** (1997): *Sobre las ciencias de la subjetividad. Exploraciones y conjeturas*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Žizek, S.** (2001): *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Buenos Aires.