

# Giorgio Agamben *Cuando la casa se quema*

*Desde el dialecto del pensamiento*

¿Qué casa se está quemando? ¿El país donde vives, Europa o el mundo entero? Tal vez las casas, las ciudades, ya se han quemado, sin que sepamos desde hace cuánto tiempo, en una única, inmensa hoguera, que hemos fingido no ver. De algunas sólo quedan trozos de muros, una pared con frescos, restos del techo, nombres, muchísimos nombres, ya engullidos por el fuego. Con todo, los cubrimos tan cuidadosamente con enlucido blanco y palabras mendaces que parecen intactos.

Traducción de María Teresa D'Meza Pérez  
y Rodrigo Molina-Zavalía  
ADRIANA HIDALGO EDITORA / A.hache  
ENSAYO Y TEORÍA\_FILOSOFÍA

Giorgio Agamben  
*Cuando la casa se quema*  
*Desde el dialecto*  
*del pensamiento*

**A.hache**

Agamben, Giorgio

Cuando la casa se quema / Giorgio Agamben

1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Adriana Hidalgo editora, 2023

Libro digital, EPUB - (Ensayo y teoría\_filosofía)

Archivo Digital: descarga

Traducción de: María Teresa D'Meza Pérez; Rodrigo Molina-Zavalía

ISBN 978-987-8969-46-6

1. Filosofía occidental. 2. Pandemias. 3. Lenguaje. I. D'Meza Pérez, María Teresa, trad. II. Molina-Zavalía, Rodrigo, trad. III. Título

CDD 190

Ensayo y teoría\_filosofía

Título original: Quando la casa brucia

Traducción: María Teresa D'Meza Pérez y Rodrigo Molina-Zavalía

Editor: Fabián Lebenglik

Coordinación editorial: Gabriela Di Giuseppe y Mariano García

Diseño e identidad de colecciones: Vanina Scolavino

Imagen de tapa: Paula Castro

Retrato de autor: Gabriel Altamirano

© Giometti & Antonello - Macerata - Italia.

© Adriana Hidalgo editora S.A., 2023

[www.adrianahidalgo.es](http://www.adrianahidalgo.es)

[www.adrianahidalgo.com](http://www.adrianahidalgo.com)

ISBN: 978-987-8969-46-6

Prohibida la reproducción parcial o total sin permiso escrito de la editorial.  
Todos los derechos reservados

Disponible en papel

# Índice

*Portadilla*

*Legales*

Cuando la casa se quema

Puerta y umbral

Lección en las tinieblas

Testimonio y verdad

*Acerca del libro*

*Acerca del autor*

*Otros títulos*

## Cuando la casa se quema

“Nada de lo que hago tiene sentido, si la casa se quema.” Sin embargo, precisamente mientras la casa se quema es necesario seguir adelante como siempre, hacer todo con cuidado y precisión, acaso con mayor aplicación, incluso si nadie debiera darse cuenta de ello. Puede ocurrir que la vida desaparezca de la Tierra, que no quede memoria alguna de lo que se ha hecho, para bien o para mal. No obstante, tú continúa como antes, es tarde para cambiar, ya no hay tiempo.

“Lo que sucede a tu alrededor / ya no es asunto tuyo.” Como la geografía de un país que debes abandonar para siempre. Y aun así, ¿de qué modo te concierne todavía? Precisamente ahora que ya no es asunto tuyo, cuando parece que todo se ha acabado, cada cosa y cada sitio se presentan en su apariencia más genuina, de algún modo te tocan más de cerca, tal como son: esplendor y miseria.

La filosofía, lengua muerta. “La lengua de los poetas siempre ha sido una lengua muerta [...] resulta curioso: la lengua muerta se usa para dar mayor vivacidad al pensamiento.” Acaso no una lengua muerta, sino un dialecto. El hecho de que la filosofía y la poesía hablen en una lengua que es algo menos que la lengua da la medida de su rango, de la especial vitalidad de ambas. Sopesar, juzgar el mundo midiéndolo con un dialecto, con una lengua muerta y, sin embargo, primigenia, donde no puede cambiarse siquiera una coma. Sigue tú hablando este dialecto, ahora que la casa se quema.

¿Qué casa se está quemando? ¿El país donde vives, Europa o el mundo entero? Tal vez las casas, las ciudades, ya se han quemado, sin que sepamos desde hace cuánto tiempo, en una única, inmensa hoguera, que hemos fingido no ver. De algunas solo quedan trozos de muros, una pared con frescos, restos del techo, nombres, muchísimos nombres, ya engullidos por el fuego. Con todo, los cubrimos tan cuidadosamente con enlucido blanco y

palabras mendaces que parecen intactos. Vivimos en casas, en ciudades quemadas por completo como si todavía estuvieran en pie, la gente finge que habita en ellas y sale a la calle enmascarada entre las ruinas cual si aún fuesen los barrios conocidos de otros tiempos.

Y ahora la llama ha cambiado de forma y de naturaleza, se ha hecho digital, invisible y fría, pero justamente por eso es aún más cercana, está encima de nosotros y nos rodea a cada instante.

Que una civilización –una barbarie– se hunda para no volver a levantarse es algo que ya ha sucedido antes y los historiadores están acostumbrados a marcar y fechar cesuras y naufragios. Pero ¿cómo dar testimonio de un mundo que va a la ruina con una venda en los ojos y el rostro cubierto, de una república que se derrumba sin lucidez ni orgullo, abyecta y temerosa? La ceguera es mucho más desesperada, puesto que los naufragos pretenden gobernar su propio naufragio, juran que todo se puede mantener técnicamente bajo control, que no hacen falta un nuevo dios ni un nuevo cielo: solo prohibiciones, expertos y médicos. Pánico y embustes.

¿Qué sería un Dios al cual no se le dirigiesen plegarias ni sacrificios? ¿Y qué sería una ley que no conociese mando ni ejecución? ¿Y qué sería una palabra que no significa ni manda, pero que se mantiene de veras en el principio, más aún, antes que él?

Una cultura que se siente próxima a su fin, ya inerte, intenta gobernar su ruina como puede a través de un estado de excepción permanente. La movilización total, en la que Jünger veía el carácter esencial de nuestro tiempo, ha de verse desde esta perspectiva. Los seres humanos deben ser movilizados, deben sentirse en todo momento en una situación de emergencia, regulada en los más mínimos detalles por quien tiene el poder de decretarla. Pero mientras que en el pasado la movilización tenía el objetivo de acercar a los seres humanos, ahora apunta a aislarlos y a distanciarlos entre sí.

¿Desde cuándo la casa comenzó a quemarse? ¿Cuánto tiempo lleva quemándose? Sin duda, hace un siglo, entre 1914 y 1918, algo ocurrió en Europa que arrojó a las llamas y a la locura todo lo que aún parecía conservarse íntegro y vivo; luego otra vez, treinta años más tarde, la

hoguera volvió a expandirse por todas partes y desde entonces no ha dejado de arder, sin tregua, subterránea, apenas visible bajo las cenizas. Tal vez el incendio había comenzado mucho antes, cuando el ciego impulso de la humanidad hacia la salvación y el progreso se unió a la potencia del fuego y de las máquinas. Todo esto se sabe y de nada sirve repetirlo. Más bien es preciso preguntarse cómo pudimos seguir viviendo y pensando mientras todo se quemaba, qué quedaba de algún modo íntegro en el centro de la hoguera o en sus márgenes. Cómo logramos respirar entre las llamas, qué perdimos, a qué restos del naufragio –o a qué impostura– nos aferramos.

Y ahora que ya no hay llamas, sino tan solo números, cifras y mentiras, estamos ciertamente más débiles y solos, pero sin concesiones posibles, lúcidos como nunca antes.

Si únicamente en la casa en llamas se vuelve visible el problema arquitectónico fundamental, entonces ahora puedes ver lo que estaba en juego en la experiencia de Occidente, qué es lo que esta buscaba comprender a toda costa y por qué solo podía fracasar.

Es como si el poder buscase asir a toda costa la vida desnuda que ha producido y, sin embargo, por más que se esfuerce en apropiarse de ella y controlarla mediante cualquier dispositivo posible, ya no solo policial, sino asimismo médico y tecnológico, esta no podrá sino huir de él, ya que es por definición inasible. Gobernar la vida desnuda es la locura de nuestro tiempo. Los seres humanos reducidos a su pura existencia biológica ya no son humanos: el gobierno de las personas y el gobierno de las cosas coinciden.

La otra casa, aquella que jamás podré habitar, pero que es mi verdadera casa, la otra vida, aquella que no he vivido mientras creía hacerlo, la otra lengua, que deletreaba sílaba por sílaba sin nunca llegar a hablarla, tan más que nunca podré tenerlas...

Cuando el pensamiento y el lenguaje se separan, se cree poder hablar olvidando que se habla. Poesía y filosofía, mientras dicen algo, no olvidan lo que están diciendo, recuerdan el lenguaje. Si el lenguaje se recuerda, si no se olvida que podemos hablar, entonces somos más libres, no estamos

obligados a las cosas y a las reglas. El lenguaje no es un instrumento, es nuestro rostro, lo abierto donde estamos.

El rostro es lo más humano, el ser humano tiene un rostro y no simplemente un morro o una cara, porque habita en lo abierto, porque en su rostro se expone y se comunica. Por esta razón el rostro es el sitio de la política. Nuestro tiempo impolítico no quiere ver su propio rostro, lo mantiene a distancia, lo enmascara y lo cubre. Ya no debe haber rostros, solo números y cifras. Incluso el tirano no tiene rostro.

Sentirse vivir: ser afectados por la propia sensibilidad, delicadamente entregados al propio gesto sin poder asumirlo ni evitarlo. Sentirme vivir me vuelve posible la vida, incluso si estuviera encerrado en una jaula. Y nada es tan real como esta posibilidad.

En los años por venir solo habrá monjes y delincuentes. Y, sin embargo, simplemente no podemos quedarnos al margen, creer que podemos salir de entre los escombros del mundo que se ha derrumbado a nuestro alrededor. Porque el derrumbe nos concierne y nos interpela, también cada uno de nosotros no es más que uno de esos escombros. Debemos aprender a usarlos con cautela, del modo más correcto, sin hacernos notar.

Envejecer: “crecer solo en las raíces, ya no en las ramas”. Ahondar en las raíces, ya sin flores ni hojas. O, más bien, como una mariposa ebria, revolotear sobre aquello que se ha vivido. Existen aún ramas y flores en el pasado. Y de ellas aún puede hacerse miel.

El rostro está en Dios, pero los huesos son ateos. Fuera, todo nos empuja hacia Dios; dentro, el obstinado y socarrón ateísmo del esqueleto.

Que el alma y el cuerpo están indisolublemente unidos: eso es espiritual. El espíritu no es un tercero entre el alma y el cuerpo, es solo la inerte y maravillosa coincidencia entre ellos. La vida biológica es una abstracción, y es esta abstracción la que se pretende gobernar y curar.

No puede haber salvación individual: hay salvación porque existen otros. Y ello no por razones morales, dado que yo debería obrar por el bien de ellos. Sólo porque no estoy solo hay salvación: puedo salvarme únicamente como

uno entre muchos, como otro entre los otros. Solo –esta es la especial verdad de la soledad–, no necesito de la salvación, antes bien, soy, precisamente, insalvable. La salvación es la dimensión que se abre porque no estoy solo, porque existen la pluralidad y la multitud. Dios, al encarnarse, ha dejado de ser único, y se ha convertido en un hombre más entre tantos. Por esto el cristianismo debió ligarse a la historia y seguir hasta el fondo su suerte; y cuando la historia, como parece ocurrir hoy, se extingue y decae, también el cristianismo se acerca a su ocaso. Su insanable contradicción es que este buscaba, en la historia y a través de la historia, una salvación más allá de la historia y cuando esta termina, ya no hay suelo bajo sus pies. La Iglesia en realidad era solidaria no con la salvación, sino con la historia de la salvación y puesto que buscaba la salvación a través de la historia, no podía más que terminar en la salud. Y cuando el momento llegó, no dudó en sacrificar la salvación por la salud.

Es preciso arrancar la salvación de su contexto histórico, hallar una pluralidad no histórica, una pluralidad como una vía para salir de la historia.

Salir de un sitio o de una situación sin entrar en otros territorios, dejar una identidad y un nombre sin asumir otros.

Hacia el presente solo puede retrocederse, mientras que hacia el pasado se avanza recto. Lo que llamamos pasado no es sino nuestra larga regresión hacia el presente. El primer recurso del poder es separarnos de nuestro pasado.

Lo que nos libera del peso es el respiro. En el respiro ya no tenemos peso, somos impulsados, como echados a volar más allá de la fuerza de gravedad.

Deberemos aprender a juzgar desde el comienzo, pero con un juicio que no castiga ni premia, no absuelve ni condena. Un acto sin propósito, que sustrae la existencia de toda finalidad, necesariamente injusta y falsa. Sólo una interrupción, un instante en vilo entre el tiempo y lo eterno, en el cual relampaguea apenas la imagen de una vida sin fin ni proyectos, sin nombre ni memoria; por esto salva, no en la eternidad, sino en una “especie de eternidad”. Un juicio sin criterios preestablecidos y, no obstante, precisamente por ello político, porque restituye la vida a su naturaleza.

Sentir y sentirse, sensación y autoafección son contemporáneos. En cada sensación hay un sentirse sentir; en cada sensación de sí mismo, sentir a otro, una amistad y un rostro.

La realidad es el velo a través del cual percibimos lo posible, lo que podemos o no podemos hacer.

No es fácil saber reconocer cuáles de nuestros deseos infantiles han sido atendidos. Y, sobre todo, si la parte de lo atendido que limita con lo inatendible alcanza para hacernos aceptar que continuemos viviendo. Se tiene miedo a la muerte porque la parte de los deseos inatendidos ha crecido desmedidamente.

“Los bueyes y los caballos tienen cuatro patas: a esto llamo Cielo. Poner el cabestro al caballo, perforar las narices al buey: a esto llamo lo humano. Por esta razón digo: asegúrate de que lo humano no destruya el Cielo dentro de ti, asegúrate de que tus intenciones no destruyan lo celestial.”

Queda, en la casa que se quema, la lengua. No la lengua, sino las inmemoriales, prehistóricas, débiles fuerzas que la custodian y recuerdan: la filosofía y la poesía. ¿Qué custodian, qué recuerdan de la lengua? No esta o aquella proposición significativa, no este o aquel artículo de fe o de mala fe. Más bien el hecho mismo de que hay lenguaje, que sin nombre estamos abiertos en el nombre y en este abierto, en un gesto, en un rostro somos incognoscibles y expuestos.

La poesía, la palabra es lo único que nos ha quedado de ese tiempo cuando todavía no sabíamos hablar, un canto oscuro dentro de la lengua, un dialecto o un habla que no logramos entender plenamente, pero que no podemos hacer otra cosa que escucharlo: incluso si la casa se quema, incluso si los seres humanos continúan hablando sin ton ni son en esa lengua suya que quema.

Pero ¿hay una lengua de la filosofía así como hay una lengua de la poesía? Al igual que la poesía, la filosofía habita por completo en el lenguaje y solo el modo de este habitar la diferencia de la poesía. Dos tensiones en el campo de la lengua, que se entrecruzan en un punto para luego separarse

incansablemente. Quienquiera que dice una palabra correcta, una palabra simple y primigenia, habita en esta tensión.

Quien se da cuenta de que la casa se quema puede verse movido a mirar con desdén y desprecio a sus semejantes que parecen no darse cuenta de lo que pasa. Sin embargo, ¿no serán precisamente estas personas que no ven y no piensan los lémures [1] ante quienes deberás dar cuenta el último día?

Percatarte de que la casa se quema no te eleva por encima de los demás: al contrario, es con ellos que deberás intercambiar una última mirada cuando las llamas estén ya más próximas. ¿Qué podrás decir para justificar tu supuesta conciencia a estas personas tan inconscientes, al punto de parecer casi inocentes?

En la casa que se quema continúas haciendo eso que hacías antes, pero no puedes no ver eso que ahora las llamas te muestran al desnudo. Algo ha cambiado, no en lo que haces sino en el modo en que lo dejas ir al mundo. Una poesía escrita en la casa que se quema es más justa y más verdadera, porque nadie podrá escucharla, porque nada asegura que pueda librarse de las llamas. Pero si por casualidad la poesía encuentra un lector, entonces este de ningún modo podrá sustraerse a la interpelación que lo llama desde ese inerme, inexplicable y apagado vocerío.

Puede decir la verdad solo quien no tiene ninguna probabilidad de ser escuchado, solo quien habla desde una casa que, a su alrededor, las llamas están consumiendo implacablemente.

El ser humano hoy desaparece, como una cara de arena borrada en la orilla. Pero lo que toma su lugar ya no tiene un mundo, es solo una vida desnuda muda y sin historia, a merced de los cálculos del poder y de la ciencia. En cambio, tal vez es solo a partir de este desastre que un día podrá lenta o bruscamente aparecer algo distinto –no un dios, por cierto, pero tampoco otro ser humano–, un nuevo animal, quizás, un alma de cualquier manera viviente...

---

[1] [En Roma los lémures eran las almas de los malvados o de los muertos en general. Durante la noche, erraban por las casas y ahuyentaban a los](#)

vivos para castigarlos por haber descuidado a los muertos de la familia [N. de los T.].

# Puerta y umbral

Para luego descubrir  
que el placer no tiene puertas y que  
si acaso las tuviese están abiertas, que  
entonces podíamos quedar fuera  
desprovistas y rendidas las dos juntas  
jugando yo a la puerta y tú a las llaves.

Patrizia Cavalli

En el proyecto para el área de acceso al IUAV [2] que el Consejo de la Universidad confió a Carlo Scarpa en los años sesenta y para el cual se le pidió que empleara una puerta de piedra de Istria, hallada durante los trabajos de restauración del Convento de los Tolentinos, aquel decidió acomodar la puerta en el suelo y sumergirla en agua. Es así que quien ingresa hoy al ex convento desde el Campazzo dei Tolentini puede verla – no sin estupor– en la ejecución póstuma del proyecto que Sergio Los hizo realidad veinte años después. La colocación horizontal de una estructura por esencia vertical como es una puerta no puede haber sido producto sino de una atenta meditación.

El término “puerta” posee dos significados diferentes, que con frecuencia el uso tiende a confundir. Por una parte, designa una apertura, un acceso y, por la otra, el cerramiento que la ocluye o la abre. En el primer sentido, la puerta es esencialmente un pasaje y un umbral; en el segundo es la estructura que cierra y separa un espacio de otro. La puerta-acceso es un

espacio vacío, delimitado a ambos lados por una pared, debajo por un umbral y arriba por un arquitrabe; la puerta-cerramiento es un objeto construido con los materiales más variados, fijado habitualmente a las paredes mediante goznes, y al girar en ellos se abre o se cierra, permite o impide el paso.

Desde el momento en que la puerta-umbral se encuentra casi siempre acompañada por una puerta-cerramiento, las dos realidades a menudo se confunden, hasta tal punto que Simmel llegó a definir la puerta en relación con el puente precisamente a través de la posibilidad de ser cerrada.

Mientras que en la correlación separación-unión, el puente pone el acento en esta última y supera la distancia entre sus pies, que vuelve visible y medible, la puerta muestra del modo más resuelto cómo unión y separación no son sino las dos caras de un mismo acto [...]. Precisamente porque también puede ser abierta, su clausura transmite el sentido de separación respecto de lo que está fuera con mayor fuerza que una pared desnuda e inarticulada.

El mundo clásico conocía puertas horizontales. Una de ellas era, como todo parece indicar, el mundus, una apertura circular que Rómulo había hecho excavar en el momento de la fundación de la ciudad y que comunicaba el mundo de los vivos con el inferior de los muertos. Se abría tres veces al año y en esos días, que por ello eran considerados religiosos, “en el culto de los manes lo escondido y secreto salía a luz y se revelaba” y consecuentemente se suspendían las actividades públicas. También el mundus, que los testimonios antiguos describen como un foso [bothros] o un pozo profundísimo [altissimus puteus], constituía una puerta-cerramiento, una piedra, llamada manalis lapis, piedra de los manes, que se levantaba los días previstos, cuando se decía que mundus patet, el mundo se abre.

Otros testimonios nos informan que la apertura angosta en Sicilia a través de la cual Proserpina fue raptada y llevada al Hades también era llamada mundus. La “negra puerta de Dite” situada en el lago Averno, a través de la cual Eneas realiza su descenso a los infiernos, en cambio, está abierta día y noche de par en par [noctes atque dies patet atra ianua Ditis] (Aen. VI, 127).

Se trata de una puerta-umbral, que es fácil atravesar una vez [facilis descensus Averno], pero arduo y riesgoso recorrerla en sentido inverso [sed revocare gradum [...] hoc opus, hic labor est] (VI, 128).

Estamos tan habituados a considerar que los dos tipos de puerta son inseparables, que olvidamos que no solo son distintas, sino que cumplen dos funciones en cierto sentido opuestas. En la puerta-acceso lo esencial es traspasar un umbral; en la puerta-cerramiento de lo que se trata es de poder cerrar o abrir el pasaje. Puede decirse, entonces, que la puerta-cerramiento es un dispositivo inventado para controlar las puertas-umbrales, para limitar la incondicionada apertura que ellas representan. De aquí, también, la interminable fila de guardianes de la puerta, ángeles o porteros, cerrojos y códigos digitales, que deben asegurar que el dispositivo funcione correctamente y no permita entrar a quien no tiene derecho a hacerlo.

Para garantizar la inviolabilidad del umbral, existen, sin embargo, incluso mecanismos más sofisticados e implacables. Uno de ellos es la sanción que, en el derecho romano, castigaba con la muerte a quien transgredía un umbral prohibido, por ejemplo, a partir del legendario asesinato de Remo, los muros de la ciudad. Como sugiere el término [sanctio], el muro se vuelve con ello sanctus, es decir, en palabras de Ulpiano, ab iniuria hominum defensum atque munitum, defendido y protegido contra la ofensa de los seres humanos. Y es sobre la base de este modelo que los juristas comenzaron a considerar “santa” a la ley, que se volvió así el paradigma de esa inviolabilidad, la cual definía originariamente el régimen del umbral. La ley es la puerta-cerramiento que prohíbe o permite el pasaje de las acciones en los umbrales que articulan las relaciones entre los individuos. Ella, como muestra sin equívocos la fábula kafkiana, coincide con la propia puerta, no es sino una puerta.

Scarpa rompe sin reparos con esta concepción. La puerta instalada no es una puerta-cerramiento y el agua que la recubre significa que nunca podrá cerrarse. (Por lo demás, Venecia –de la cual acaso la puerta de Scarpa es algo así como una invocación– no necesita puertas: para entrar en la ciudad

es preciso atravesar un umbral, que es el agua de la laguna, así como, para acceder a la puerta sumergida, sería menester introducir los pies en el agua.) No obstante, tampoco es una puerta-umbral, desde el momento en que la colocación horizontal parece mostrar la imposibilidad de atravesarla. De modo semejante, en la decoración del Palazzo Abattellis, Scarpa había suspendido en el aire un portal gótico de piedra sobre una pared, donde ningún acceso era posible. Si la puerta no es un sitio, sino el pasaje y el ingreso entre dos sitios, aquí ella misma parece volverse un sitio, tal vez el sitio por excelencia, cuyo posible uso, sin embargo, todavía no está claro. En cualquier caso, la puerta colocada delimita ahora un espacio en el cual se podría caminar, detenerse a meditar, dudar, quizás incluso habitar, pero no cerrarla ni simplemente atravesarla. El acceso [adito] se ha vuelto un ámbito: un paso desde un sitio hacia otro, expresado por el prefijo ad-, cede su lugar al recorrido –expresado por la partícula ambi– que recorre un cierto territorio, que sigue pacientemente su contorno.

Una esfera donde las puertas-cerramiento son habituales es el cuento de hadas. Todos conocen la historia de la joven esposa de Barbazul, a quien este ha permitido abrir todas las puertas del castillo, salvo una. Ella introduce la llave justamente en la puertita que le ha sido vedada, para descubrir allí lo que no habría querido ni debido ver, esto es, los cadáveres de las seis mujeres que la precedieron. En una variante religiosa, La figlia della Madonna, quien viola la prohibición es la hija del leñador, a la cual la virgen se ha llevado consigo al Paraíso. En vez de entrar en alguna de las doce estancias que se le han permitido abrir, la muchacha se obstina en entrar precisamente en la decimotercera, donde queda deslumbrada por la visión de la Trinidad. Independientemente de que lo oculto tras el cerrojo sea maravilloso (el esplendor de la trinidad) u horrendo (los cadáveres de las esposas), se trata, de cualquier modo, de algo que no debía ser visto ni conocido. La puerta-cerramiento es, pues, la cifra de la transgresión y de la culpa y, como Pablo decía de los mandamientos de la Torá, la puerta existe para que el pecado abunde.

“Rites de passage, así se llaman en el folklore las ceremonias conectadas con la muerte, el nacimiento, las bodas, la pubertad, etcétera. En la vida

moderna estos pasajes se han vuelto cada vez más irreconocibles e imperceptibles. Nos hemos hecho más pobres en experiencias de umbral” (GS, V, I, O2aI, p. 617). La exactitud de este diagnóstico benjaminiano no parece necesitar de comentarios. No es menos importante, sin embargo, la frase que sigue pocas líneas más adelante: “el umbral [Schwelle] debe distinguirse con mucha claridad del límite [Grenze]. El umbral es una zona, en la palabra schwellen [crecer, inflarse] están comprendidos el cambio, el pasaje, las mareas [Wandel, Übergang, Fluten], significados que la etimología no debe pasar por alto”. Aquí el carácter de lugar [Zone, que indica una amplia porción de espacio semejante a una franja] del umbral es fuertemente reivindicado: al sugerir una proximidad con el verbo schwellen, que los etimólogos rechazan, el umbral deviene en un espacio en el cual pueden ocurrir cambios, pasajes e incluso fenómenos de flujo y reflujo como en las mareas. Comoquiera que sea, es un espacio, como la “zona” creada por Scarpa, que posee propiedades que lo caracterizan y no simplemente un límite que ha de atravesarse.

La tesis según la cual la modernidad habría perdido la experiencia de los umbrales necesita, en realidad, algunos matices. En efecto, los ritos de pasaje que, en las sociedades tradicionales, marcaban las fases de la vida de los individuos y de la comunidad, en todas partes se hallan en declive. Esto no significa, empero, que los umbrales hayan sido simplemente borrados. Antes bien se diría que, a falta de ceremonias que los vuelvan visibles, los umbrales tienden a extenderse excesivamente. Así ha sucedido con la adolescencia, que, en las sociedades industrializadas, se prolonga de manera indefinida hasta el punto de coincidir con toda la existencia de un individuo.

Hay, además, un ámbito donde la experiencia del umbral no solo no ha sido olvidada, sino que antes bien es objeto de una particular atención. Este ámbito es el del arte. A partir de un cierto momento, que coincide con las vanguardias de principios del siglo XX, los artistas parecen concentrar todos sus esfuerzos ya no en la producción de obras de arte, sino en el paradójico intento de aprehender un umbral en el cual la creación artística pueda existir en cuanto tal, independientemente de sus obras. Tanto para los dadaístas cuanto para los surrealistas, se trataba de situar consecuentemente al artista en el paso inmaterial que une, y a la vez separa, al arte y a la vida, a la obra de arte y al producto industrial, a la conciencia y a la

inconsciencia. Y, aun así, en este lábil umbral, ellos han querido instalarse como guardianes, conservando a toda costa una identidad artística que ya no tenía sentido. De ese modo, la puerta-acceso nuevamente se ha vuelto puerta-cerramiento, la puerta del museo, de donde creían haber salido, una vez más se ha cerrado detrás de ellos.

En latín existen por lo menos cuatro términos para “puerta”: foris (o fores), desaparecido en las lenguas romances, en las cuales ha sobrevivido únicamente en las formas adverbiales foris, foras, “fuera”. Este designaba no tanto la puerta como objeto material, cuanto el ingreso en la domus, entendida no como edificio, sino como la sede de la familia. Por esto el adverbio foris se opone a domi, y significa lo que está fuera de la esfera familiar. “Puerta” (cfr. gr. peiro, a través) evoca más bien la idea de un pasaje, mientras que ostium, del cual deriva el italiano uscio [puerta], indica simplemente (cfr. os, boca) una apertura. Por último, ianua (esencialmente conectada con Jano, el dios bifronte) designa un umbral dirigido tanto hacia una parte como a la otra y, en Roma, un pasaje cubierto, donde comerciaban los banqueros y los agentes de cambio. La idea fundamental es, una vez más, la del pasaje, la de un acceso, que solo en foris parece adquirir el significado de una separación entre lo que está dentro (incluido) y lo que está fuera (excluido). No obstante, lo decisivo es que la idea de un “afuera” se expresa con un término que significa literalmente “en la puerta” [foris, foras]. El “afuera” no es otro espacio que una frontera separa netamente del adentro: el “forastero” y el “huraño” [3] en el origen están sobre el umbral, experimentan la foraneidad de la puerta.

Es posible, entonces, no pensar la puerta como un acceso, que conduce hacia otro sitio, ni simplemente como un ámbito, cuyo contorno puede ser recorrido. Es más bien el acontecimiento de un afuera, que no es sin embargo otro sitio, sino, como en la definición kantiana de la cosa en sí, un espacio que debe permanecer absolutamente vacío, una pura exterioridad. Es esta pura exterioridad la que la puerta colocada en el IUAV expresa perfectamente: el ámbito, cuyos límites la mirada puede recorrer, es también una apertura, que no conduce a ningún sitio determinable sino que,

vuelta hacia el cielo, habita en un puro tener lugar, exhibe la íntima foraneidad de toda puerta.

Alejandro de Afrodisia, cuando comenta la concepción del intelecto separado que Aristóteles desarrolla en *Acerca del alma*, define el intelecto con el adverbio *thyrathen*, desde la puerta (del griego *thyra*, puerta). Ello implica que también el pensamiento es como una puerta, que quien piensa ante todo experimenta un afuera y una exterioridad. Para Alejandro, este umbral es ese en el cual el individuo se une al intelecto agente que lo supera y trasciende; para nosotros, como propone Hannah Arendt en su libro sobre Eichmann, se trata más bien de una zona de suspensión, donde el discurso incesante de las imágenes y de las palabras convenidas se interrumpe por un instante. Y en la interrupción del pensamiento en esta zona vacía y foránea se vuelve posible algo así como un afuera, un ámbito de libertad.

Maqom, el lugar, es, en la tradición judía, uno de los nombres de Dios. Una herejía medieval –que conocemos solo a través de los testimonios de los teólogos que condenaron a la hoguera a sus seguidores– tomando en serio la afirmación de Pablo, según la cual nos movemos, somos y vivimos en Dios, afirmaba que Dios no es sino el tener lugar de todas las cosas, tanto de la piedra cuanto del gusano, tanto del ángel cuanto del ser humano. Es divino el ser-gusano del gusano, el ser-piedra de la piedra, y es justo y bueno que el mundo sea así, que algo pueda aparecer y tener rostro, en su finitud y en su lugar divino.

No traicionamos el pensamiento de Amauri de Chartres si decimos que, en el momento en que percibimos el ser en Dios de ese gusano o de esa piedra, entonces estos se nos presentan como una puerta, que no conduce, sin embargo, desde alguna parte o hacia algún sitio, sino que se abre a ese sitio de todos los sitios que es Dios. Así como no podemos cerrar ni abrir esa puerta, tampoco podemos atravesarla. Y así como en el caso de la puerta sumergida de Scarpa el agua refleja el cielo, se vuelve cielo, igualmente la puerta-criatura está solo fuera de sí misma en lo abierto, felizmente sustraída tanto a la ley de las llaves como a la de los umbrales.

---

[2] [Istituto Universitario di Architettura di Venezia \[N. de los T.\]](#).

[3] [“Huraño” en italiano es forastico \[N. de los T.\]](#).

# **Lección en las tinieblas**



**Alef**

La posición del profeta es hoy particularmente incómoda y a los pocos que intentan adoptarla a menudo parece faltarles toda legitimidad. El profeta se dirige, de hecho, a las tinieblas de su tiempo, pero, para hacerlo, debe dejarse asaltar por estas y no puede pretender haber conservado intacta – vaya a saber por qué don o virtud especiales– su lucidez. Al Señor, que lo llama, Jeremías responde solo con un balbuceo –“a, a, a”– y sin tardanza añade: “cierto, no sé hablar, soy un niño”.



**Bet**

¿A quién se dirige el profeta? Inmediatamente, a una ciudad, a un pueblo. La particularidad de su apóstrofe consiste, sin embargo, en el hecho de que este no puede entenderse, que la lengua en la cual el profeta habla resulta oscura e incomprensible. La eficacia de su palabra es, antes bien, precisamente la función de su permanecer no escuchada, de su ser de algún modo malentendida. En este sentido, es profética la palabra infantil que se dirige a alguien que por definición no podrá escucharla. Y justamente la necesaria presencia simultánea de estos dos elementos –la urgencia del apóstrofe y su inanidad– define a la profecía.



**Guímel**

¿Por qué las palabras del profeta quedan sin ser escuchadas? No porque denuncien las culpas de sus semejantes y las tinieblas de su tiempo. Más bien porque el objeto de la profecía es la presencia del Reino, su discreta injerencia en toda trama y en todo gesto, su obstinado advenir aquí y ahora, a cada instante. Lo que los contemporáneos no pueden ni quieren ver es su cotidiana intimidad con el Reino. Y, a la vez, su vivir “como si no fuesen Reino”.



**Dalet**

¿De qué modo el Reino adviene y está presente? No como una cosa, un grupo, una iglesia o un partido. El Reino coincide siempre con su anuncio, no tiene otra realidad que la palabra –la parábola– que lo dice. Es en cada ocasión un grano de mostaza, una maleza, una red arrojada al mar, una perla, pero no como algo que es significado por las palabras, sino como el anuncio que ellas hacen de él. Lo que viene, el Reino, es la palabra misma que lo anuncia.



**Hei**

Escuchar la palabra del Reino significa entonces experimentar la primigeneidad de la palabra, de una palabra que siempre permanece viniente e ilegible, que está sola y primera en la mente y que no se sabe desde dónde viene ni hacia dónde va; significa acceder a otra experiencia del lenguaje, a un dialecto o a un habla a los que ya no designa a través de la gramática y de los nombres, del léxico y de la sintaxis, y solo a este precio puede anunciar y anunciarse. Este anuncio, esta insignificante e integral transformación de la palabra es el Reino.



**Vav**

Experimentar la espontaneidad de la palabra significa recorrer a contrapelo el largo proceso histórico a través del cual los seres humanos han interpretado el hecho de ser hablantes como la posesión de una lengua, hecha de nombres y reglas gramaticales y sintácticas, que permiten el discurso significativo. Lo que era el resultado de un paciente trabajo de reflexión y de análisis, así, ha sido proyectado en el pasado como un presupuesto real, como si la gramática construida por los seres humanos fuese de veras la estructura originaria de la palabra. El Reino no es, en este sentido, sino la restitución de la palabra a su naturaleza dialectal y anunciante, más allá o más acá de toda lengua.



**Zayn**

Quien tiene esta experiencia de la palabra, quien es, en este sentido, poeta y no solo lector de su palabra, advierte su signatura en cada mínimo hecho, da testimonio de ella en todo acontecimiento y en toda circunstancia, sin arrogancia ni énfasis, como si percibiese con claridad que todo lo que le sucede, comparado con el anuncio, depone toda ajenidad y todo poder, le es más íntimo y, a la vez, remoto.



**Jet**

La oscuridad del anuncio, el malentendido que su palabra produce en quien no la entiende, se vuelve contra quien la pronuncia, lo separa de su pueblo y de su propia vida. El anuncio se hace entonces lamento y execración, crítica y acusación, y el Reino deviene en una señal amenazante o un paraíso perdido, de cualquier modo ya no íntimo y presente. Su palabra ya no sabe anunciar: solo puede vaticinar o añorar.



**Tet**

El Reino no es una meta que debe ser alcanzada, el fin por venir de una economía terrena o celeste. No se trata de imaginar ni de realizar instituciones más justas o Estados menos tiránicos. Y tampoco de pensar una larga y cruel fase de transición, tras la cual la Justicia reinará sobre la Tierra.

El Reino ya está aquí, cotidiano, discreto y, sin embargo, inconciliable con las potencias que buscan disfrazarlo y esconderlo, impedir que su venida sea amada y reconocida, o transformarlo en un acontecimiento futuro. La palabra del Reino no produce nuevas instituciones ni constituye derecho: ella es la potencia destituyente que, en cada ámbito, depone los poderes y las instituciones, incluso aquellos, iglesias o partidos, que pretenden representarla y encarnarla.



**Yod**

La experiencia del Reino es por tanto experiencia de la potencia de la palabra. Lo que esta palabra destituye es ante todo la lengua. No es posible, de hecho, deponer los poderes que hoy dominan la Tierra sin primero deponer la lengua que los funda y sostiene. Profecía es conciencia de la naturaleza esencialmente política del idioma en el que se habla. (De aquí, también, la irrevocable pertenencia de la poesía a la esfera de la política.)



**Kaf**

La tarea más difícil es la destitución de una lengua. La lengua, en efecto, que en sí es solo un conjunto de letras muertas, finge –pero es un fingimiento pragmático, que constituye su fuerza más propia– contener en su seno la viva voz de los seres humanos, finge que tiene lugar, vida y fundamento en la voz de quienes hablan. En cada una de sus partes la gramática remite a esta voz escondida, la captura en sus letras y en sus fonemas. En la lengua no hay, empero, una voz. Y nuestro tiempo es aquel en el cual la lengua exhibe en todas partes su vacuidad y su afonía, se hace parloteo o formalismo científico. El habla del Reino restituye la voz a su tener lugar fuera de la lengua.



**Lamed**

El campo del lenguaje es el lugar de un conflicto incesante entre la palabra y la lengua, entre el habla y la gramática. Es necesario liberarse del prejuicio según el cual la palabra sería una puesta en obra, una diligente aplicación de la lengua, como si esta preexistiera en alguna parte en cuanto realidad sustancial y como si, para hablar, en cada ocasión tuviésemos que abrir una gramática o consultar un diccionario. Es evidente que la lengua existe solo en el uso. ¿Qué es, entonces, este uso, ya que no puede ser una ejecución fiel y obediente de la lengua, sino, al contrario, la realización de esta, o, más bien, la de sus guardianes, dentro y fuera de nosotros, que velan para que eso que nos decimos en cada ocasión regrese a la forma y a la identidad de una lengua?



**Mem**

En Dante el conflicto es entre la lengua vernácula y la lengua gramatical y entre las lenguas vernáculas de cada región y la lengua vernácula ilustre. Es un contraste ambiguo y riesgoso, inagotable y dócil, a lo largo del cual el habla ya está siempre en acto de recaer en la lengua, así como con el tiempo la lengua vernácula devino, torciendo la intención del poeta, la lengua italiana. Ante esta, hoy los dialectos han tomado para nosotros el lugar de la lengua vernácula, nuevamente son una palabra “que viene de allí donde no es escritura [...] ni gramática”.



**Nun**

Llamamos dialecto –en cualquier lengua– al uso espontáneo de la palabra. Y pensamiento, a la lengua vernácula ilustre que extiende poéticamente el dialecto no hacia otra gramática, sino hacia una lengua que falta y, no obstante, como una pantera perfumada, se reafirma y se anuncia en cada dialecto y en cada habla.



**Sámei**

¿Qué hacemos cuando hablamos, si no se trata de poner en acto el léxico y la gramática de una lengua, de articular la voz en nombres y proposiciones? Al hablar, entramos en lo abierto, dejamos que aparezcan las cosas en su ser manifiestas y, a la vez, veladas: decibles, nunca dichas; presentes, pero nunca como objetos. Y, no obstante, pronto nos olvidamos de ellas; las cosas de las que hablamos nos ocultan el hecho de que estamos hablando de ellas, se vuelven objetos del discurso y de la comunicación, salen de lo abierto y del Reino.

Este caer en el discurso significante no está, empero, separado en otro sitio: todo sucede en el lenguaje, en nuestro hablar, que es al mismo tiempo habla del Reino y lengua objetivante, dialecto y gramática. Y el ir y venir desde uno hacia la otra, a la vez en fuga y armonía, en divergente acuerdo, es la poesía.



**Ayin**

Los nombres no dicen las cosas: las llaman en lo abierto, las custodian en su aparecer. Las proposiciones no vehiculan un mensaje: el ser-la-nieve-blanca no es el contenido de la proposición “la nieve es blanca”, que nunca pronunciamos de este modo neutral. El ser-la-nieve-blanca es su repentino, alegre e inmaculado aparecer ante la mirada en una mañana invernal. Es un acontecimiento, no un hecho.

En los nombres y en las proposiciones vamos más allá de los nombres y las proposiciones, hasta el punto donde las cosas se nos aparecen por un instante sin nombre en su tener nombre, intactas en su ser dichas, como un dios sensible y desconocido.



# Testimonio y verdad

Nadie / atestigua por el / testigo

Paul Celan

## I

La verdad del testimonio no tiene que ver con su contenido semántico, no depende de lo que dice. Sin duda puede adoptar la forma de una proposición, pero, a diferencia de cuanto sucede en el testimonio jurídico, lo que dice no puede ser sometido a verificación, no puede ser verdadero ni falso. El testimonio no es un logos apofántico en el sentido de Aristóteles, un discurso que enuncia algo acerca de alguna cosa. No es tampoco una plegaria, una invocación o una orden. Por cuanto no se define a partir de aquello que dice, el testimonio es siempre verdadero: se da o no se da, así de simple.

La verdad del testimonio no depende de lo que dice, sino de lo que calla, del hecho de que lleva un enmudecimiento a la palabra. Testigo es aquel que habla únicamente en nombre de un no poder decir. Y esto no solo en el sentido de que atestigua por quien no puede hacerlo: por los muertos, por los animales, por las piedras, por la hierba, por los dementes. El silencio del cual atestigua su palabra es interno al propio testimonio, quien enmudece de cara a la verdad es ante todo aquel que atestigua acerca de ella. Su testimonio es verdadero en la medida en que experimenta la imposibilidad de enunciar la verdad en una proposición. La verdad no puede tener la forma de una proposición verdadera: verdad es solo aquello de lo cual se da testimonio.

Esto significa que el testigo no es el sujeto del conocimiento. La verdad de la que se trata en el testimonio jamás puede darse como tal en la conciencia intencional, cuyo saber se articula necesariamente en la forma de un discurso que dice algo acerca de alguna cosa. El testimonio comienza cuando el sujeto del conocimiento enmudece. La experiencia que sella los labios del sujeto abre los del testigo. Esto no significa que el sujeto sea simplemente dejado de lado, que no tenga nada que ver con el testigo. Es precisamente su enmudecer lo que constituye la posibilidad del testimonio, es por él –en su lugar– que el testigo atestigua. El sujeto del conocimiento no precede al testimonio; sucede, por así decirlo, a posteriori a través de este.

Al inicio hay únicamente silencio, Sigé. El testigo transforma el silencio en un enmudecimiento y puede hacerlo solo cuando testimonia por un sujeto que no puede decir la verdad. El silencio del sujeto abre el espacio del testimonio. La dos líneas: Sigé-testimonio-verdad y Logos-sujeto-conocimiento corren en un mismo plano y coinciden en todos los puntos. Testigo y sujeto son las dos caras de un único testimonio, como el testigo y el musulmán en Auschwitz.

## II

Aristóteles no parece prestar demasiada consideración al testimonio. Se ocupa de este en Retórica, enumerándolo entre las pruebas empíricas junto a la ley, el contrato, la tortura y el juramento.

Los testigos [martyroi] –escribe– son de dos clases: los antiguos y los recientes. Estos últimos participan del riesgo del proceso, los primeros

permanecen fuera de este. Por antiguos entiendo a los poetas y a los hombres ilustres [gnorimoi, bien conocidos] cuyos juicios son notorios, como los atenienses presentaron en calidad de testigo a Homero en el asunto de Salamina y los habitantes de Ténedos a Periandro de Corinto en contra de los de Sígeo.

Entre los testigos antiguos que los oradores evocaban en sus discursos, Aristóteles cita también los proverbios. Más que de una prueba auténtica, se trata aquí de la autoridad de la tradición, que se fuerza para dar testimonio a favor de una argumentación presumiblemente insuficiente.

Distinto es el caso de los testigos recientes, entre los cuales Aristóteles considera a “todas las personas ilustres que han expresado algún juicio acerca de algo”, si estos juicios son útiles a la tesis que se busca demostrar y, por fin, “quienes comparten el riesgo, en el caso de que se considere que cometen perjurio”, es decir los testigos en sentido propio, que pueden dar testimonio solo sobre “si algo ha sucedido o no ha sucedido, si existe o no existe”, pero no sobre la cualidad de un acto, por ejemplo “si es justo o injusto, conveniente o inconveniente”. En general, “los testigos antiguos son más dignos de crédito por cuanto no pueden ser corrompidos”.

El vínculo extremadamente lábil y contingente entre estos testigos notables y la verdad se da por descontado. Y es a un testimonio parecido, puramente procesual, al cual Kierkegaard opone su idea de un “testigo de la verdad”, que es exactamente lo contrario a un personaje notable. “Un testigo de la verdad, un auténtico testigo de la verdad es alguien [...] flagelado, maltratado, arrastrado de una prisión a otra y por último [...] crucificado, ahorcado, quemado en la hoguera o martirizado en una parrilla, y cuyo cuerpo exánime el ayudante del verdugo deja insepulto en un lugar apartado.” Tampoco aquí el testimonio tiene que ver con el contenido semántico de un mensaje, antes bien: la especial autoridad que corresponde a semejante testigo “se vuelve cualitativamente evidente cuando el contenido del mensaje o del acto es planteado como indiferente”. El testigo de la verdad no puede brindar la prueba de todo aquello que sostiene, así como sería absurdo “exigir la certeza física de que Dios existe”. Su testimonio exhibe la verdad de lo que afirma solo a condición de

desplazarla decididamente del plano de los hechos y de las proposiciones verificables.

### III

¿Qué es la verdad de la cual atestigua el testigo? No el dato en su factualidad no lingüística, oscuro e impenetrable en sí, ni el nombre que meramente lo significa, igualmente cerrado en sí a eso que nombra. Sin embargo, es precisamente a estas dos abstracciones incommunicantes a las cuales se dirigen los discursos y las opiniones de los hablantes, siempre olvidando lo que está en juego en su condición de hablantes. Los hablantes se dividen así en ideólogos, que obstinadamente investigan los hechos, considerando puramente accesorio y, como se dice, superestructural, su ser en el lenguaje; y en comunicativos, para quienes la noticia –el medio– ha reemplazado por completo a la cosa.

La verdad, de la cual el testigo atestigua, es, en cambio, la cosa en su ser nombrada por el nombre y el nombre en cuanto nombra a la cosa, o sea, la cosa en su ilatencia o, en palabras del poeta, el ente “cognoscible en medio de su apariencia”. Precisamente esta verdad, esta pura cognoscibilidad no puede ser tematizada como tal en una proposición, pero es solo en esta que puede mostrarse como una cesura o una interrupción.

Lo que el medio lingüístico no puede decir, de lo que el testigo no puede hablar, es la medialidad misma, el lenguaje como tal. Del conocimiento puede hablarse, de la cognoscibilidad que lo vuelve posible, el conocimiento no tiene nada que decir. Es este silencio lo que el testigo lleva a la palabra.

## IV

¿A quién se dirige el testimonio? Sin duda no a los contemporáneos, que por definición no pueden escucharlo. Sin embargo, tampoco se dirige a las generaciones futuras. El testigo se sitúa, de hecho, de algún modo siempre al final de los tiempos, apostrofa un mundo que para él está finalizando o ya ha finalizado y quien atestigua el final ciertamente no puede contar con una generación por venir. La verdad del testimonio nunca está en el comienzo, siempre está constitutivamente en el final: es, en todo sentido, una verdad última o penúltima.

Si el testigo se dirigiera a alguien, presente o futuro, esa persona a su vez podría atestiguar por él, confirmar su testimonio, reconocer su verdad. Pero un testimonio que necesita de otro testimonio ulterior pierde su valor, ya no es un testimonio de la verdad. Por esto, el poeta ha debido precisar que “nadie / atestigua / por el testigo”, que él está siempre solo en su testimonio. ¿Esto significa que el testimonio es inútil y vano, que no se dirige a nadie y se sitúa, por así decirlo, por fuera de la historia y del tiempo? ¿Que el testigo dirige su palabra a Dios, a los animales, a la hierba, a las piedras, pero no a los seres humanos? ¿Que por esto nadie puede atestiguar por él? O, más bien, nadie atestigua por el testigo, porque el tiempo por el cual el testigo atestigua es el pasado, y las personas a las cuales se dirige están muertas, y los muertos no pueden atestiguar. Pero una vez que el testigo apostrofa al pasado, este último ya no es tal, ya no puede pasar y está como clavado, inerme y sin palabras en el corazón del presente.

¿Qué significa atestiguar por los muertos? ¿No es esto lo que hace todo testigo, si el testigo es ante todo un superstes, un sobreviviente? Quien ha sobrevivido necesariamente tiene que ver con los muertos o cuando menos con un muerto dentro de sí. ¿Pero no es en este sentido que toda persona es un sobreviviente, no es acaso esto lo que define al ser humano respecto de los otros vivientes: que constitutivamente él tiene que ver con el pasado y con los muertos? Y no solo porque el ser humano desde el origen conoce

ritos fúnebres y prácticas que de distintas maneras lo mantienen en relación con aquellos que han vivido antes que él: en un sentido más profundo y esencial, el ser humano está hecho de pasado, vive cada uno de sus días evocando y recordando lo que en él mismo ya no está y, sin embargo, todavía arde en su interior. El ser humano es el viviente que tiene un pasado, con el cual a cada instante debe vérselas y del cual debe dar testimonio.

Dado que se dirige al pasado, a su propio pasado, el testimonio es esencialmente fiel, tiene la forma misma de la fidelidad. Eso no quiere decir simplemente que este deba ser verídico, que el testigo deba ser sincero. Fidelidad es adhesión íntima y sin reservas a aquello sobre lo cual y por lo cual se atestigua. “Por lo cual” equivale aquí a “en lugar de”. Atestiguar en lugar de quien no puede hacerlo implica que ese otro se ponga en su lugar, que asuma su nombre, su cuerpo y su voz: que sea, en este sentido, fiel a él, tan fiel como para suprimirse y desaparecer en él. No hay testigos vivos: atestiguar significa ante todo morir. Por esto el testigo no puede mentir, el falso testimonio no es un testimonio.

El testigo atestigua por los muertos y por el pasado, en lugar de ellos. Pero no por los muertos y por el pasado en cuanto han hablado y hablan; recordar la palabra del pasado es más bien la tarea de la memoria. El testigo atestigua por el silencio de los muertos y del pasado, y este silencio es más difícil de soportar, más doloroso de recordar que la palabra de aquellos. De las palabras de los muertos, nutrimos felizmente nuestros discursos y nuestras historias; de su silencio, solo podemos atestiguar.

## V

Durante el diálogo con Pilato en el pretorio, tras haber afirmado que su reino no es de este mundo, a la pregunta “¿entonces tú eres rey?”, Jesús respondió: “Eres tú quien dice que soy rey. Para esto yo he sido engendrado

y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad” [ina martyreso tei aletheiai] (Jn 18, 37). La célebre réplica del prefecto de Judea –“¿qué es la verdad?”– no es tanto una objeción filosófica a la idea de una verdad, cuanto más bien una pregunta perfectamente congruente en un proceso judicial, ante un acusado que se obstina en no responder de un modo inequívoco. Jesús debía declarar si era o no el rey de los judíos; en vez de hacerlo, inesperadamente anuda verdad y testimonio, dice que está dando testimonio por la verdad, como si este no tuviese nada que ver con el objeto del proceso (el hecho de ser o no ser rey), sino que implicase toda su existencia (“para esto yo he sido engendrado y para esto he venido al mundo”).

Lo que estaba en juego en tal testimonio había sido expresado por Jesús durante otro proceso, cuando los fariseos lo pusieron ante la adúltera, que según la ley de Moisés debía ser apedreada, y le pidieron que emitiera un juicio (“¿Tú qué dices?”). También en esa ocasión, Jesús en vez de responder se inclinó y escribió con un dedo en la tierra. Ante su persistente insistencia no emitió una conclusión, sino que introdujo una condición: “quien esté libre de pecado que arroje la primera piedra” (Jn 8, 7). Y tras decirle a la mujer que podía marchar, Jesús abruptamente hizo una afirmación sobre sí mismo: “yo soy la luz del mundo y quien me siga no caminará en las tinieblas”, que los fariseos, como luego haría Pilato, tomaron correctamente como un testimonio inadmisibile en un proceso: “Tú das testimonio sobre ti mismo” [peri seautou martyreis], tu testimonio no es verdadero [he martyria sou ouk estin alethes]. No solo, como es obvio, un testimonio sobre uno mismo no es un testimonio, sino que, en este caso, es doblemente incongruente, porque se hace en lugar de emitir un juicio que le había sido pedido explícitamente.

La lacónica doctrina del testimonio que Jesús desarrolla en ese momento debe considerarse con atención. Jesús comienza reivindicando la validez de su testimonio (“aunque atestiguo por mí mismo, mi testimonio es verdadero”) e inmediatamente después lo declara equivalente a emitir un juicio. En efecto, no solo el testimonio sobre sí mismo y el juicio se ponen en un mismo plano, sino que el primero toma el lugar del segundo, porque el testigo no es uno solo, sino dos en uno: “Vosotros juzgáis según la carne, yo no juzgo”. Pero si yo juzgo, mi juicio es verdadero [he crisis he eme

alethine estin]; porque no soy yo solo, sino yo y el Padre que me envió. Y en vuestra ley está escrito que el testimonio de dos hombres es verdadero. Yo soy el que doy testimonio de mí mismo [ho martyron peri emautou], y el Padre que me envió atestigua por mí” (Jn 8, 16-18).

El testigo se ha desdoblado: atestiguando por sí mismo, el primero pronuncia un testimonio inadmisibile que, sin embargo, se vuelve verdadero, porque contiene otro, que garantiza su legitimidad y reemplaza al juicio. También en este caso, el segundo testigo atestigua por quien no puede atestiguar, lleva a la palabra una imposibilidad de atestiguar. Esta y no otra es su verdad.

## VI

En todos los tiempos, los seres humanos han conocido otra experiencia de lenguaje donde la verdad de una aserción no depende de la verificación de la correspondencia entre las palabras y las cosas. Se trata del juramento, o sea, del acto lingüístico que produce performativamente como un hecho el dictum al cual se añade. Desde esta perspectiva, la distinción entre el juramento promisorio, que no puede ser falso, y el juramento asertorio, que puede ser verdadero o falso, corresponde a una fase en la cual el juramento había perdido su originaria fuerza performativa. Como muestra el proceso arcaico, que, tanto en Grecia como en Roma, tenía la forma de la contraposición de dos juramentos, en el origen de lo que se trataba no era de la prueba de la verdad de una aserción, sino de la mayor o menor fuerza del juramento, su mayor o menor conformidad a la fórmula ritual que define el ius. El juez no decidía cuál de los dos juramentos era verdadero y cuál falso, sino que declaraba cuál debía ser considerado el sacramentum iustum y cuál el sacramentum iniustum. El juramento reemplaza la relación de veracidad entre el lenguaje y el mundo por un nexo más fuerte, que garantiza, por así decirlo, mágica, esto es, jurídicamente, la equivalencia entre las palabras y las cosas.

En el testimonio no hay nada que pueda garantizar ese nexo. La verdad de la que en él se trata, aunque se expresa en palabras, no consiste en la correspondencia entre lo dicho y las cosas. En el testimonio no está en juego, como en el juramento, la fuerza de la palabra sino su debilidad. El testigo atestigua la constitutiva incapacidad del lenguaje de enunciar de modo asertorio la verdad. Y sin embargo el testigo no dispone de otro sitio para la verdad, de otra posible vía de acceso que no sea el lenguaje. Cree en las palabras, a pesar de la fragilidad de ellas, sigue siendo hasta el final un filólogo, un amante de la palabra. Pero de la palabra no como aserción: como gesto.

Por este motivo, Platón define el gesto de Alcestis, que ofrece morir por Admeto como un “testimonio” [martyria] (Symp. 179b6). ¿Testimonio de qué? Sin duda del amor (“a través del amor”, escribe Platón, “Alcestis supera en philia a la madre y al padre de Admeto”), aunque no solo de este. Como en la poesía de Rilke, el testimonio ha de haber hablado al dios (“habla ella al dios que la comprende / y todos la comprenden en el dios”), pero el testimonio no consiste en sus palabras. No obstante, nadie podría dudar de lo que ha dicho al dios, nadie se plantea la cuestión de la verdad de ellas. Alcestis es una testigo, porque en sus palabras ha puesto en juego su propia vida.

El testigo renuncia a la verificabilidad de sus palabras, pero no porque dispone, como quien jura, de un nexo más fuerte, de un horkos, un objeto sagrado que estrecha entre las manos mientras habla. En el momento en que atestigua, queda sin ninguna garantía ni recurso exterior, se halla absolutamente en soledad. Como de repente queda sola Alcestis, en medio de la gente que la rodea. Sus gestos, sus palabras son semejantes a aquellas que pronunciamos y murmuramos cuando nadie nos ve. Es por esta razón que el testigo no puede mentir; ya no tiene nadie a quien engañar, ni siquiera a sí mismo. El testimonio está constitutivamente abandonado, nadie puede atestiguar por el testigo, ni siquiera el testigo.

## VII

Eso también puede expresarse diciendo que el testigo está solo con sus palabras, que eso por lo cual –en todos los sentidos de la preposición “por”– atestigua es ante todo la lengua. Pero ¿qué significa atestiguar por la lengua? ¿Qué necesidad tiene la lengua de testimonios? Ciertamente toda lengua tiene necesidad de un hablante, contiene en sí el molde donde este se sitúa para tomar la palabra, para decir “yo”. “Yo” es el lugar donde el viviente y la lengua por un instante coinciden –es decir, caen juntos– en una voz. [4] Pero decir “yo”, asumir en una lengua la posición del hablante, aún no es atestiguar.

Para poder hablar, para decir “yo”, el sujeto debe, por así decirlo, olvidar la lengua, no recordar que está hablando para sumergirse sin reservas en el río de las proposiciones significantes, de las opiniones dotadas de sentido. También puede, si quiere, hablar sin ton ni son. Pero, en cualquier caso, no está solo con su lengua, no puede atestiguar por ella. El testimonio es esa experiencia de la lengua que queda cuando todas las frases han sido dichas, todas las opiniones dotadas de sentido han sido proferidas, o se supone que lo han sido. O sea, cuando el hablante se percata de estar de veras solo con su lengua, no con las innumerables proposiciones dentro de la lengua, sino con la lengua misma, que calla. Cuando por primera vez comprende que está hablando, que ha cuestionado irrevocable y poéticamente su vida en la lengua, que ya no puede hablar para comunicar algo a alguien.

En este sentido, el poeta es un testigo por excelencia. La lengua de la poesía es, de hecho, la lengua que queda cuando todas las funciones comunicativas e informativas han sido desactivadas, cuando el poeta no puede dirigirse a nadie más –ni siquiera a sí mismo– sino únicamente a la lengua. Se

encuentra entonces maravillosa e irreparablemente solo con su palabra y puede dar testimonio de ella.

La reflexión –el yo pienso– es, en cambio, el punto en el cual el hablante, que a su pesar está por descubrirse como testigo y poeta, encuentra un espejo donde rehuir la soledad, un último refugio desde el cual de algún modo todavía puede proferir discursos y proposiciones significantes. Todos nos aferramos al yo para huir del encuentro solitario con la lengua, para no estar constreñidos a la poesía. Este es el sentido de la obstinada crítica a la reflexión de Hölderlin, la experiencia que lo separa de sus compañeros Schelling y Hegel.

Quien ha vivido esta experiencia a fondo –si bien en realidad no hay fondo–, quien se halla inolvidablemente solo con el silencio de su lengua, puede ser acusado –y así ha sucedido– de locura, incluso puede, eventualmente, aceptar que los demás consideren así. Es la elección de Hölderlin, cuando se retira a su torre junto al Neckar, cuando dice que ya no se llama Hölderlin, sino Scardanelli o Buonarroti o Rosetti, nombres de alguien que escribe poemas que a los demás les parecen privados de toda conexión lógica, himnos en los cuales la parataxis y el aislamiento de las palabras eliminan de la lengua todo discurso y finalmente la presentan como tal, en su miseria y en su gloria. La poesía es la lengua donde alguien atestigua por la lengua.

## VIII

¿Qué significa atestiguar por la lengua? La lengua de que se trata en el testimonio parece ser una lengua que no dice nada, que no tiene propiamente nada que decir. Pero es precisamente aquí que el testimonio se decide, se separa de toda otra experiencia de lenguaje. La nada es, de hecho,

el límite último al cual llega una filosofía que no pasa a testimonio. Nada es la experiencia de que haya lenguaje, pero de que el mundo no sea. Nada es el nombre de una lengua ya sin mundo. Ello significa, como Leonardo había intuido, al escribir que “aquello que se llama nada se encuentra únicamente en el tiempo y en las palabras”, que la experiencia de la nada es todavía una experiencia de lenguaje y que ella no pone en discusión su primacía. Marca el umbral que es indispensable traspasar para que pueda comenzar el testimonio. Quien permanece en este umbral, quien se mantiene en el sitio de la nada, no puede atestiguar por la lengua.

La experiencia que se tiene en el testimonio puede expresarse diciendo que eso que el testigo experimenta es, precisamente al contrario, que el lenguaje no es, que es posible no tener una lengua. Pero lo que define su testimonio es que, a través de esta ausencia de lengua, él atestigua por la lengua, lleva un enmudecimiento a la palabra. El testigo se halla obstinadamente en lugar de la lengua; allí donde la palabra falta, él es el lugarteniente de la lengua. Así como los gestos de los sordomudos significan las palabras que ellos no pueden pronunciar, de igual modo la sublime mímica del testigo manifiesta por primera vez al lenguaje.

## IX

El testimonio por la lengua atañe a los nombres, no a las proposiciones. Así como en los himnos tardíos de Hölderlin los vocablos son arrancados de su contexto semántico y restituidos a su estatus de puros nombres, también en la lengua del testigo las frases se reducen a una sucesión de cesuras y desconexiones, parecidas a un campo de ruinas sobre el cual sobresalen lemas y palabras individuales, incluso partículas simples, como en Hölderlin, la conjunción adversativa aber, “pero”.

El testimonio es un habla hecha solo de vocativos, esto es, de palabras que no significan, pero llaman por su nombre, a los demás y a las cosas. Tarea

imposible, porque el vocativo es una interrupción del enunciado donde aparece y no tiene relación sintáctica alguna con el resto de la proposición. No se puede pronunciar un discurso sensato hecho solo de pausas, un continuum de interrupciones.

El testigo, hablando, no dice, sino que llama, continúa llamando insistentemente y es la tenacidad de este apóstrofe insignificante lo que constituye su única e insalvable autoridad.

## X

De la relación entre el testimonio y la filosofía se ocupó Gianni Carchia en un texto tan breve como luminoso. Y lo hizo interrogándose acerca de la diferencia entre testimonio y método. La reducción del testimonio a método es, de hecho, “la tentación tenaz del logos de la filosofía”. Lo que el método quiere eliminar del testimonio es su irremediable factualidad, su ser acontecimiento y no resultado de una argumentación. “Atestiguar significa, en primer lugar, afirmar el carácter de acaecimiento de la verdad [...] la absoluta asimetría de la verdad respecto de la conciencia intencional”. Podría decirse que el testimonio comienza precisamente cuando toda vía predeterminada hacia la verdad –todo *methodos*– falla. Es solo porque se encuentra de golpe sin una vía hacia la verdad que el testigo puede atestiguar acerca de ella. De aquí la insuficiencia, según Carchia, tanto de la contraposición, en Husserl, de una conciencia de horizonte a una conciencia de objeto, cuanto del pasaje, en Heidegger, desde una dimensión óptica hacia una apertura ontológica. En ambos subsiste algo así como “una primacía de la intencionalidad”, la ruptura con el método no se cumple realmente. “Sólo el encuentro con la alteridad más radical merece el nombre de testimonio” y este encuentro implica hasta tal punto la suspensión de toda comunidad, que “incomunicabilidad y solipsismo son las características profundas, esenciales del atestiguar.”

No sorprende que Carchia llegue a oponer la trascendencia del testimonio a la inmanencia del método. “El pasaje desde la inmanencia del método hacia la trascendencia del testimonio presupone algo parecido a una conversión, una metabasis eis allo genos”. Sin embargo, se hace necesaria aquí una corrección terminológica. Ni la trascendencia ni la inmanencia definen al testimonio. Este se sitúa más bien en la coincidencia de ambas, como en esa “causa inmanente”, ejemplificada por Spinoza con el significado de una forma verbal particular del hebreo, que expresa una acción en la cual se identifican agente y paciente, activo y pasivo. Aquí una causa, por definición trascendente respecto de sus efectos, actúa sobre sí misma, se vuelve, de algún modo, inmanente.

El testimonio tiene que ver con una capacidad de ser afectado, en el punto donde no está afectado por un objeto externo –o no solo por este–, sino también y sobre todo por su propia receptividad. El hablante, que es afectado no por eso que dice, sino por su capacidad de hablar y de callar, puede atestiguar.

Así como un sujeto que no padece un objeto, pero cuya propia afectabilidad no conoce algo sino solo una cognoscibilidad, también el testigo siente que en sí nace no el sonido de una dicción, sino más bien el silencio de una decibilidad. La lengua puramente decible, que se produce en esta experiencia a la vez activa y pasiva, trascendente e inmanente, es la lengua del testimonio, la lengua por la cual y en lugar de la cual el testigo atestigua. Es una palabra que no dice algo acerca de otra cosa, sino el puro darse, a la vez y en el mismo gesto, del nombre y de la cosa nombrada: esto es, testimonio de la verdad y de nada más que la verdad.

En este sentido, puede decirse que atestiguar significa mantenerse en relación no con un saber, sino con una zona de no conocimiento, que quien atestigua puede ignorar sobre qué está atestiguando, pero, como Sócrates, no quita su no saber, permanece fiel a su no conocimiento. Los modos y los caminos a través de los cuales no conocemos son, si somos conscientes de ellos, igualmente decisivos que los modos en los cuales conocemos.

No se trata de introducir en el pensamiento la nebulosa de la mística, sino precisamente al contrario, de aprehender por primera vez qué está en juego en la experiencia que definimos con ese nombre y que de veras nada tiene de vago. Cuando el último escolarca de la academia platónica exiliado en Persia probó a explicar con palabras el principio supremo del pensamiento, sintió la necesidad de precisar que cuando decimos que este es incognoscible o indecible, nuestro discurso se invierte y ya no se refiere a un objeto, sino a nosotros mismos y a nuestra facultad de conocer. Es esta ardua inversión lo que el testigo experimenta. En la zona de no conocimiento que para él se abre en ese momento no hay ni “noches” ni “nubes”, sino únicamente la experiencia límpida y perfectamente inteligible de una pura potencia de conocer y decir, sin nada que decir o conocer. De una pura lengua, precisamente, de una pura palabra. Y esta palabra, que nada dice salvo la imposibilidad de decir, el testigo no puede callarla, porque, una vez más, nadie atestigua por el testigo.

## XI

La verdad es una errancia, [5] sin la cual un individuo determinado no podría vivir. Ella es, pues, una forma de vida, esa forma de vida de la cual ese determinado individuo no puede prescindir.

Si el humano está en errancia por la verdad, está en la misma medida en errancia por la no-verdad. Puede no atestiguar, pero proferir mentiras. ¿Hasta qué punto puede mentir sin dejar de ser humano? No existe, de veras, un límite. Humano es aquel que puede errar sin límites en y por la no-verdad y en y por la verdad. Justamente esto constituye su errancia como una historia que puede, eventualmente, concluir, pero en sí no tiene fin.

El testigo que no puede enunciar la verdad, puede denunciar la mentira. La denuncia de la no-verdad no es, empero, un testimonio. Es una profecía, que, en cuanto tal, no puede ser escuchada por quien ha perdido la verdad.

Y, sin embargo, a la pregunta “si esto es un hombre” debemos responder: sí, quien miente es todavía un hombre, que, en cuanto erra por la no-verdad, de algún modo todavía tiene que ver con la verdad. Sólo si la mentira pudiese callar, solo si pudiese darse una mentira silenciosa, cesaría entonces toda errancia por la verdad y, con esta, la posibilidad de atestiguar.

La búsqueda de una poshistoria, de un tiempo ulterior sin más errancia histórica es inherente a la mentira, pero tan vana como esta. El testigo sabe en cambio que su testimonio interrumpe la historia y el discurso de la mentira, sin inaugurar un tiempo y un discurso ulterior, sabe que no hay una historia de la verdad, hay solo una historia de la mentira.

---

[4] El propio autor explica que el significado literal del verbo latino *coincidere*, compuesto por *cum* e *incidere*, significa “caer juntos”, cfr. Giorgio Agamben y Monica Ferrando, *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore*, Milán, Electa, 2010, p. 24; ed. cast.: *La muchacha indecible. Mito y misterio de Kore*, trad. de Ernesto Kavi, Madrid, Sexto piso, p. 42 [N. de los T.].

[5] A diferencia del castellano, en italiano la palabra erranza sigue aludiendo a la idea no solo de extravío, de vagabundeo sino también de error, de incertidumbre [N. de los T.].

¿Qué casa se está quemando? ¿El país donde vives, Europa o el mundo entero? Tal vez las casas, las ciudades, ya se han quemado, sin que sepamos desde hace cuánto tiempo, en una única, inmensa hoguera, que hemos fingido no ver. De algunas sólo quedan trozos de muros, una pared con frescos, restos del techo, nombres, muchísimos nombres, ya engullidos por el fuego. Con todo, los cubrimos tan cuidadosamente con enlucido blanco y palabras mendaces que parecen intactos.

**Giorgio Agamben**

**Roma, 1942**



“Una cultura que se siente próxima a su fin, ya inerte, intenta gobernar su ruina como puede a través de un estado de excepción permanente.”

En su juventud asistió a los célebres seminarios de Martin Heidegger en Le Thor sobre Hegel y Heráclito. Por mediación de Frances A. Yates trabajó en el Instituto Warburg de Londres como bibliotecario entre 1974 y 1975. Por esos años frecuentó a Pierre Klossowski, Italo Calvino y Guy Debord. Hacia la década del noventa su interés se centró en la filosofía política, la biopolítica y el estado de excepción, lo que lo lleva a acuñar el concepto clave de “nuda vida” en su gran obra *Homo sacer* (1995). Ha dictado cursos en diversas universidades europeas. Fue director de programa en el Collège International de Philosophie de París y Profesor de Iconología en el Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia. Es director asociado en el Centro Yan Thomas del EHESS, que se especializa en el estudio del Derecho y el Derecho Comparado. Adriana Hidalgo editora ha traducido al castellano y publicado más de treinta títulos suyos.

Otros títulos del autor

[54] Infancia e historia

[113] Estado de excepción

[128] Profanaciones

[314] Idea de la prosa

[358] La aventura