

DOSSIER

Filologías latinoamericanas

HAMACHER Y AGAMBEN: HACIA UNA FILOLOGÍA DE LA PLEGARIA

HAMACHER Y AGAMBEN:
TOWARDS A PHILOLOGY OF THE PRAYER

Mercedes Ruvituso

Universidad de San Martín

Doctora en Filología y hermenéutica del texto (Universidad Nacional de San Martín, Università del Salento). Profesora de Filosofía Política en la Universidad Nacional de San Martín y la Universidad Pedagógica Nacional. Investigadora del Centro de Investigaciones Filosóficas. Sus temas de investigación abordan el problema de la imagen, el mito y la relación entre la estética y la política en la contemporaneidad. Es una de las traductoras españolas de la obra de Giorgio Agamben.

Contacto: mercedesruvituso@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3100-0575

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Eukhe

*Afecto**Vocabulario de la
Sacralidad**Significación lingüística**Misología*

En 95 tesis sobre la Filología (2009), Werner Hamacher se propone considerar la filología ya no como un saber erudito o procedimiento científico en el trato de testimonios lingüísticos. La filología se define en cambio como un movimiento del "afecto del lenguaje por el lenguaje", cuyo ámbito lingüístico es el de la "plegaria" (eukhe). Este trabajo analizará qué significa la propuesta hamacheriana de renovación de la filología, considerando los principales giros y referencias que definen el ámbito de la eukhe a lo largo de las tesis: en principio, entendida como "plegaria" [Gebet] según el texto de referencia de Aristóteles (De int. 16b33), luego como "ruego" [Bitte], "deseo" [Wunsch], "amor" [Liebe] o philia de y hacia el lenguaje. Para ello, más allá de las referencias explícitas de Hamacher, se tendrán en cuenta los estudios que Giorgio Agamben le dedica a la plegaria y la función que cumple en su propia concepción de la filología. Ambas propuestas se iluminarán recíprocamente: por un lado, identificaremos una tensión conceptual no resuelta en el texto de Hamacher, entre el deseo de una filología "por venir" y una misología; por el otro, en la propuesta agambeniana, el deseo más radical de una praxis filológica al mismo tiempo frágil y efectiva.

ABSTRACT

KEYWORDS

Eukhe

*Affect**Vocabulary of the
sacrality**Linguistic significance**Misology*

In 95 theses on Philology (2009), Werner Hamacher proposes to consider philology no longer as an erudite knowledge or scientific procedure in the treatment of linguistic testimonies. Instead, philology is defined as a movement of the "affection of language by language", whose linguistic field is that of "prayer" (eukhe). This paper analyzes the meaning of the Hamacherian proposal for the renewal of philology, considering the main shifts and references which define the sphere of eukhe throughout the theses: firstly, understood as "prayer" [Gebet] according to Aristotle's reference text (De int. 16b33), then as "plea" [Bitte], "desire" [Wunsch], "love" [Liebe] or philia from and towards language. To this end, beyond Hamacher's explicit references, it is necessary to take into account Giorgio Agamben's studies on prayer and the role it plays in his own conception of philology. Both proposals will be mutually enlightening: on the one hand, we will identify an unresolved conceptual tension in Hamacher's text between the desire for a philology "to come" and a misology; on the other hand, in Agamben's proposal, the more radical desire for a philological praxis that is both fragile and effective.

Fecha de envío: 12/10/20

Fecha de aceptación: 1/12/20

El ámbito de la *eukhe*

En las tesis 8 y 9 de sus *95 Thesen sur Philologie*, Werner Hamacher afirma que el ámbito de pertenencia lingüística de la filología es el de la *eukhe*. Su primera traducción, tal como aparece en el texto aristotélico de referencia (*De int.* 16b33), es plegaria [*Gebet*], pero aquí y a lo largo de las tesis, se traduce también como ruego [*Bitte*], deseo [*Wunsch*] y ansia [*Verlangen*]. Y de manera fundamental, el ámbito de la *eukhe* se refiere al afecto [*Affekt*], el amor [*Liebe*] o *philia de y hacia* el lenguaje. Fiel a las tesis que propone, el texto de Hamacher se mueve en una serie de giros del discurso cuya consistencia sería también “afectiva”, la de la *eukhe*. Las tesis no se presentan en el modo de un discurso científico sino que proponen, se dirigen hacia, aluden, desean una filología *por venir*. La dificultad de circunscribir el ámbito de la *eukhe* no solo es evidente sino querida y declarada. No segura, no coherente, no permanente, no científica, ni verdadera ni falsa, irresuelta e impredecible, la filología es una experiencia impredecible, cuyo movimiento es “el afecto del lenguaje por el lenguaje” [*Affekt der Sprache für die Sprache*] (Hamacher, 2019: 27; “Tesis 23”).¹

En este trabajo, analizaremos ese ámbito de la *eukhe* al que Hamacher alude, buscando captar sus principales giros y referencias, algunas no del todo explícitas y otras –repetiendo el gesto hamacheriano de recapitulación de citas– más allá del texto. En especial, los estudios sobre la plegaria que realiza Giorgio Agamben, por la misma época, siguiendo en parte los de Émile Benveniste.

Este recorrido podría justificarse teniendo en cuenta que Hamacher y Agamben comparten un horizonte de referencias comunes, especialmente en relación con Benjamin y Heidegger. Y, desde estos dos grandes pensadores, ambos se posicionan en relación a las investigaciones de Derrida: Hamacher como uno de sus más agudos discípulos, Agamben de manera más crítica. No podremos ocuparnos aquí de marcar las diferencias con respecto a Derrida, pero sí sugerir que las implicancias que tiene el concepto de “plegaria”

¹ Las referencias bibliográficas remiten a los textos en su mayoría en lengua original, a no ser que indiquemos lo contrario y para el presente trabajo incluimos una traducción propia.

podrían leerse como parte del acercamiento a la deconstrucción en Hamacher y como parte de los intentos que ha hecho Agamben, más o menos explícitos, por superarlo. Desde esta perspectiva, intentaremos mostrar cómo el concepto de plegaria les permite a ambos pensar –en divergente acuerdo– una filología *por venir*.

En *Sobre la interpretación*, el texto base al que remite Hamacher para pensar “otra” filología, la *eukhe* (la plegaria) aparece como el único ejemplo que da Aristóteles para diferenciar dos ámbitos fundamentales del lenguaje:² el *logos apophantikos*, el discurso asertivo en el que se expresa la verdad y la falsedad y “otros” discursos como el de la plegaria. El examen de “estos otros” discursos no son propios de la lógica sino más bien de la retórica y de la poética.

La mención de la *eukhe*, para Hamacher, no es un simple ejemplo sino la clave para entender la delimitación del lenguaje sobre la que Aristóteles basa su ontología. Aristóteles remite su concepto de ser a distinciones basadas en análisis gramaticales, diferenciando además el entero ámbito del saber. La lógica, la Filosofía primera y todas las disciplinas epistémicas que se ocupan de decir la verdad y la falsedad, se mueven en el ámbito del “es” y del “tiene que ser”. Y existen “esos otros” discursos como la retórica y la poética que, en cambio, se sustraen de todo conocimiento determinante y determinado, se mueven en el plano del “sea” y del “puede ser”. En la tesis 8, el gesto hamacheriano sitúa a la filología en el ámbito de esos “otros” discursos para pensarla ya no como un saber del lenguaje sino como su “afecto”. Esta operación se lleva a cabo de manera más concentrada entre las tesis 8 y la 25 y, luego, en algunas referencias más dispersas: en las tesis 63 y 76, donde aparece el concepto de “amor” y en las dos tesis finales, 95 y 95 *seqq*, donde el deseo de que la filología siga una “forma de la plegaria” es tan aporético como finalmente gozoso. La tesis final (que es siempre la anteúltima) es por ello una expresión de deseo:

95.

Escribir, eso es la filología, como una forma de la plegaria (Kafka). Solo es posible rezar si no hay Dios. Solo la plegaria produce un Dios. El camino de la filología es la interminable bifurcación entre ninguno y uno. Es una aporía continúa, una diaporía.

95 *seq.*

² “[...] ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino <solo> aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso. Dejemos, pues, de lado esos otros –ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética–, ya que <el objeto> del presente estudio es el <enunciado> asertivo” (Aristóteles, 1995: 16b33).

El placer de esto: que lo indefinido se defina lentamente.
(Hamacher, 2019: 85-86; Tesis 95 y 95 *sequentibus*).

Si recapitulamos, a lo largo de las tesis hay dos importantes referencias a Aristóteles que enmarcan este deseo final. En las tesis 8 y 9 –como ya mencionamos– la primera referencia es el ejemplo aristotélico de la *eukhe* como “lenguaje significativo” [*die bedeutsame Rede*] que Hamacher convierte en un paradigma para la filología: “la filología habla en el ámbito de la *eukhe*” (Hamacher 2019: 18; Tesis 9). Dicho ámbito remite en principio a la plegaria [*das Gebet*], pero también al ruego [*die Bitte*], al ansia [*das Verlangen*] (cfr. Tesis 8) y, luego, a la “inclinación hacia” [*Zuneigung*], la amistad [*Freundschaft*], el amor [*Liebe*], el deseo [*Wunsch*], la pretensión [*Anspruch*] (cfr. Tesis 9, 10a, 10b, 11). Se despliegan aquí una serie de sustantivos referidos ya no a los modos sintácticos de la enunciación sino de la volición (desiderativo, exhortativo, imperativo). La cuestión será subrayar que todos ellos tienen como único objeto el propio lenguaje, el *logos*, aunque no en el modo de una “posesión”. La filología, por ello, no es “saber” del *logos* sino amor (*philia*) hacia el *logos*.

Es fundamental para Hamacher recuperar aquí un sentido diferente y olvidado de la *philia* que contiene la “filología”. Dicho objeto de amor es “desconocido”, “la filología ama y olvida el amor por sobre lo amado” (Hamacher, 2019: 19; Tesis 10a), su movimiento es renitente, es decir, resiste continuamente cancelarse, fijarse en cualquier discurso enunciativo propio de una ciencia.³ Su razón –al igual que el lenguaje poético– no está asegurada, no es coherente ni permanente, es adivinación, conjetura, interpretación (cfr. Tesis 15). Por ello, la *philia* no puede pensarse en el modo de una “posesión” del *logos*.

La segunda referencia a Aristóteles aparece en la tesis 19. Allí Hamacher modifica la célebre fórmula aristotélica del “hombre como aquel ser viviente que posee un lenguaje”,⁴ *zoon logon echon*, entendiéndola como un *zoon logon eukhomenon*, es decir, como un “ser viviente que pide lenguaje, que lo desea” [*ein um Sprache bittendes, nach ihr verlangendes Lebewesen*] sin lograr “poseerlo” jamás (Hamacher 2019: 28; Tesis 19, la cursiva es nuestra). El hombre es un ser viviente “filólogo” [*zoon philologon*], el ser viviente que ama el lenguaje. Hamacher distancia

³ En la filología “el ansia del lenguaje no puede ser fijada a las formas del saber” (Hamacher, 2019: 21; Tesis 10b) o “el movimiento de una búsqueda sin un fin predeterminado. Por lo tanto, sin fin. Por lo tanto, sin el ‘sin’ de un fin. Sin el ‘sin’ de la ontología” (Hamacher, 2019: 24; Tesis 17).

⁴ Frase referida a *Pol.* 1253a10, la cursiva es nuestra.

la filología de la definición aristotélica del ser humano en *Política* –el ser viviente que *posee* logos– y la reemplaza remitiendo al ámbito de “esos otros” discursos del mencionado pasaje de *Sobre la interpretación*. Con lo cual, la filología y el lenguaje no pueden verse como una “posesión” (es decir, como una categoría, en griego *echein*, del tener), sino como un deseo, requerimiento o afecto.

Aunque Hamacher no lo menciona, es evidente aquí la deuda con la pregunta heideggeriana por la significación originaria del lenguaje. En las lecciones sobre Aristóteles en particular, a propósito de *Sobre la interpretación* 16b33, Heidegger analiza el modo en que la tradición filosófica ha pensado el lenguaje desde la primacía del *logos apophantikos*. La afirmación (*Aussage, Satz*) y, en consecuencia, el conocimiento teórico se han transformado en el paradigma dominante de otras formas de la verdad (como las verdades religiosas, o las prácticas) (Inwood: 20-25). Esta insistencia heideggeriana de volver a una significatividad originaria que no someta la autoexpresión del hablante,⁵ sin duda, está en el horizonte de las tesis de Hamacher (así como de Derrida, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, por nombrar algunos).

Susan Bernstein ha señalado que el concepto de “afecto” y “autoafección” de la filología o lo que Hamacher entiende por *philia*, podría definirse desde una perspectiva heideggeriana como la relación entre “el surgimiento de sí mismo del lenguaje” y su “ocultamiento”. En paralelo al concepto de “sentido” de Nancy, Hamacher estaría pensando esa relación, más allá del ámbito del *logos apophantikos*, como una relación “afectiva”. La “autoafección” en la que se mueve la filología permitiría mantener abierta la “materialidad” del lenguaje, es decir, aquello que expresa el lenguaje en su diferenciación, en la finitud y sentido de sus términos lingüísticos.⁶

La operación aparece de manera más desarrollada en el texto que acompaña y complementa las tesis, *Für - die Philologie*. Allí el concepto de “afecto” –al igual que en las Tesis 22 y 23– retoma explícitamente el de “*logischer Affekt*” de Schlegel y va más allá de él. Según Bernstein, “con respecto a Schlegel, Hamacher caracteriza la filología como una especie de práctica, como el ‘proceso’ de autoafección del cuerpo del

⁵ La cuestión es tratada en distintas partes de la obra de Heidegger; para un análisis detallado, en *Sein und Zeit* (cfr. Vigo, 2014).

⁶ Dicha perspectiva estaría –según Bernstein– en el juego (*Witz*) del movimiento “material” de la letra que procede mediante alteraciones, a través de una repetición con diferencia. “La síncopa entre la repetición y la diferencia es especialmente evidente en la reescritura crítica de ciertas palabras que reestructuran la lectura como escritura; aquí es donde la recepción y la citación se tocan, donde la citación es la recepción que se toca a sí misma” (Bernstein, 2019: 459).

lenguaje (*Sprachcorpus*): [...] una y otra vez para llevar al discurso lo que ya se ha dicho y vuelto a decir, cambiado” (Bernstein, 2019: 458-459).

El comentario de poemas de René Char y Paul Celan le permiten mostrar nuevas operaciones de la filología; su tarea consiste fundamentalmente en descubrir el movimiento “afectivo” del lenguaje (en particular, del lenguaje poético) y ponerlo en “suspense”. En este caso, Hamacher retoma varios conceptos y motivos benjaminianos que están a la base del poema de Celan, *Nachlass*. Por un lado, el “punto de indiferencia de la reflexión” [*Indifferenzpunkt der Reflexion*] en *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik* se entiende como el punto en el que la reflexión surge “auto-afección” originaria, a partir de la nada. Por el otro, poniendo en relación el concepto de suspensión de *Zur Kritik der Gewalt* y el ensayo sobre *Kafka* (que se alude en la Tesis 95) la autoafección suspensiva, para Hamacher se entiende como el punto en el que la reflexión filológica suspende el “poder” o “violencia” [*Gewalt*] del texto y expone la “pausa”, el “espacio vacío” del cual procede. Surge así “[...] un punto en el que el objeto y el sujeto de la reflexión se indeterminan y *desapoderan* [...], en el cual lo que conoce afecta en lo conocido y lo que cita en lo citado [...] aquel punto en el cual la autorreflexión, la autoafección y la autocitación están derogadas” (Hamacher 2011: 42-43).⁷

Todo poder, aunque sea el supremo, tiene que abstenerse de su práctica y, por lo tanto, tiene que abstenerse de sí mismo, si ha de ser poder *sobre* algo. Si el poder, como escribe Celan, no se desapoderara a sí mismo, entonces aniquilaría en su ámbito de acción todo, incluso a sí mismo. Para conservarse tiene que atenerse a sí. A partir de la paradoja de un poder que se autoaniquila surge, por lo tanto, la contrapareja de un poder que *desapodera*: ningún otro poder podría aún producir un efecto, porque ningún otro sería aún poder *para* algo. El poder cuando es real y efectivo, sólo puede ser aquél que se suspende por sí mismo como por otro, por sí mismo *en tanto otro*. Recién el poder que se dirige en contra de sí “surte efecto”: y no meramente en el sentido que produce efectos, sino en el sentido que trama, teje e hila, como se trama una tela, una alfombra, un texto” (Hamacher 2011: 43-44).

La filología se origina así en un estado anímico o afectivo, una experiencia emocional, que no puede ser definida ni regulada y que precede cualquier práctica objetivante y, por lo tanto efectiva. En un

⁷ Así pues en los versos de Celan: “Y como el poder /desapodera / para surtir efecto: siempre contraimagen en el aquí, despalabra en el para [...]” [*Und wie die Gewalt /entwaltet, um zu Wirken: gegenbilderts im Hier es entwörtet im Für*].

“punto de inferencia” que no permite más que dirigir la palabra “en contra de su carácter de palabra y su dictado absolutista” (Hamacher 2011: 46). Por ello, en tanto “suspensión” se trata de una operación de “despalabra” [*entworten*] que no se encuentra en ninguna palabra, sino que solo “responde” [*antworten*] y defiende “otra” palabra que precede a todas las demás. “Una palabra *para* la palabra” –dice Hamacher– se vuelve la posibilidad absoluta de un “lenguaje futuro” y se responsabiliza afirmativamente *por* todas las palabras aún pendientes, aunque las mantenga alejadas y las desplace.

La filología entra así en el movimiento de la *philia* que apremia, una inclinación, que es también una amistad *para* y *del* lenguaje. Hamacher apunta hacia la afectividad de la experiencia que caracteriza el encuentro con el lenguaje, a sus propias condiciones materiales, a su propia estructura siempre excesiva. Y en este sentido, subraya que la filología no actúa “performativamente” sino que *desactúa*:

Así como el poder *desapodera* para surtir un efecto, del mismo modo la filología no actúa, y menos que menos ‘performativamente’, sino que desactúa. Nunca lleva a cabo solo actos de habla en los cuales se consolidan otra vez convenciones del actuar, sino que pone en funcionamiento un proceso de desdiciencia que deja fuera de vigencia todas las convenciones. [...] Desactiva también las reglas del actuar bajo las cuales produce un efecto en tanto las somete como variables históricas a posteriores modificaciones, transformaciones y, por lo tanto, supresiones: *surte un efecto* en tanto entrama las formas con su disolución (Hamacher 2011: 53-54).

Este único “efecto” solo hace posible que la palabra deje de ser dominio de un hablante y de un lenguaje, para abrirse, quizás y “lentamente”, a “otros” posibles. Pero nada de ello puede asegurarse, permanecemos aquí en la trama del deseo y la plegaria.

En el texto de las tesis afirmará entonces que la filología es el afecto, la “inclinación” no sólo por otro lenguaje empírico o potencialmente empírico, sino por “la otredad del lenguaje en sí mismo”, es decir, por la lingüística como “otredad” (cfr. Tesis 23), por el lenguaje como alteración perpetua. Esta idea se reafirma en la tesis 25:

El lenguaje es autoafección en otro de sí mismo. Filología es filofilia. La filología puede querer y quererse solo porque *no* es ella misma la que quiere y a la que quiere. La que quiere y la que es querida es respectivamente otra. Por lo tanto, ella aún querrá

su no-querer y su no-ser-querida. Es filología de su misología (Hamacher 2019: 28-29).

Desde este punto de vista, como ya señalamos, el hombre para Hamacher no solo no “posee” el lenguaje sino que además no puede percibirse como una “autoconciencia reflexiva del lenguaje” que le permita utilizarlo y crear efectos. Por ello, su objeto de “amor” es siempre “extraño”.⁸ A lo largo de las tesis se describe así un doble movimiento: por un lado, “El movimiento de la filología es el movimiento [...] hacia el lenguaje amado” (Hamacher 2019: 61-62; Tesis 76). Por el otro, la filología siempre se vincula con una “actitud violenta y letal”, un “embrutecimiento” que reduce los afectos “contra el lenguaje”. El logoclasmo (literalmente, destrucción del logos), dice Hamacher, “[...] pertenece al lenguaje como la misología pertenece a la filología” (Hamacher 2019: 70; Tesis 84).

Es interesante detenernos sobre el sentido que puede tener este aspecto “misológico” de la filología. Peter Fenves, de hecho, ha sugerido que el giro aristotélico que realiza Hamacher, en la tesis 19, al sustituir el “tener” (*ekhein*) del lenguaje por el “pedir” o “desear” el lenguaje, podría interpretarse como un “sufrimiento” del lenguaje (es decir, referirse al *paskhein*, al sufrir). Con lo cual, el de Hamacher sería un pensamiento no de un “tener el logos”, sino reduciblemente de un “sufrir el logos” (*logon paskhein*). Fenves subraya que Aristóteles no explica qué significa “tener logos” y, por ello, este “tener” podría interpretarse como un *paskhein* (los ejemplos que da Aristóteles entienden aquí la posesión en un sentido destructivo, como el “ser cortado”, “ser quemado”). Por otro lado, el “sufrimiento del logos” remitiría a un “giro luterano” del texto. Este giro resuena en su propio título que se hace eco de la *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* de Lutero (conocida como “Las 95 Tesis”). De hecho, en la Tesis 85 Hamacher se refiere al manifiesto de Lutero y al “giro angustioso” que ocurre con la reforma del cristianismo, donde el “odio” se convierte en la principal pasión de la vida terrenal (cfr. Fenves 2019: 442-423).

Fenves parece exagerar la tendencia “angustiosa” del *logos* quizá, sin confesarlo, remitiendo a la angustia como el existencial dominante

⁸ [...] Comprensibilidad excluye comprensión e incluso la inclinación a ello. Sólo puede ser amado lo que resulta extraño y del modo más perdurable sólo aquello que sigue siendo cada vez más extraño. Solo lo incomprendible, solo lo in-analizable –no solo *prima facie*, sino *última facie*– es un posible objeto de la filología. Pero no es un “objeto”, es el ámbito en el que se mueve y se modifica (Hamacher 2019: 54; Tesis 63).

para la hermenéutica del *Dasein* (párrafo 60 de *Sein und Zeit*). Sin embargo, como vimos antes, una primera tendencia hamacheriana hacia el ámbito de la *eukhe* entiende al hombre como el “ser viviente que *pide* lenguaje, que lo *desea*” y pretende amarlo *por siempre*:

El movimiento de la filología es el movimiento hacia el lenguaje del primer amado, hacia el lenguaje amado. La pregunta *Que faire?* y lo que en ella se pregunta es lo que la persona amada permite que ocurra esta vez en la repetición. Porque en *Que faire?* lo que aún se pregunta, está hecho.

Filología: hacer que el primer amor se repita, para que permita que se repita (Hamacher, 2019: 65-66; Tesis 76).

Como contraparte, en la Tesis 85 Hamacher describe cómo el “giro luterano” pervirtió a la filología, desde la reforma cristiana en el Siglo XVI. Ella transformó el *logos* divino y unido al amor del Evangelio de Juan en “un dios que odia la creación y que condena a sus creyentes a pasar su vida ‘*en el odio hacia sí mismos*’” (Lutero, 95 Tesis, n° 4)” (Hamacher 2019: 72; Tesis 85). Según Hamacher, la reforma terminó de pervertir el *logos* en el que regía la *philia* desde Platón, instaurando un “lenguaje que nos odia” y por lo tanto, “nosotros nos odiamos” (*ibid.*).

Los efectos de este “giro angustioso” no han dejado de producirse en la actualidad. Se trata de un violento “orden histórico de la misología”:

Desde el giro “perverso” de la Reforma, aunque largamente preparado, [hay] un interés intensificado en la letra que mata; desde entonces, las tecnologías de reproducción de la palabra; desde entonces, el credo del capital, el crédito; desde entonces, la economía de la culpa [*Schuld*] y de las deudas [*Schulden*]; cada palabra un crimen que repite otro para encubrirlo... Una de las tareas más urgentes de la filología psichistórica consiste en analizar este giro en la historia mundial hacia un lenguaje sádico y una filología suicida (Hamacher 2019: 72; Tesis 85).

Como dijimos, las tesis se mueven en una tensión afectiva: del deseo de una filología cuyo afecto sea no el odio sino el amor, al “olvido” de la *philia* que ella misma contiene, cuyo afecto es una “misología” devastadora, “la letra que mata”. En *Für - die Philologie*: “La filología habla para un ‘para’ que da lugar tanto a un *pro* como a un *contra*. Más allá de ellos, la filología es el movimiento a partir del cual ambos pueden ser interrogados, a partir del cual aún se puede preguntar por ella misma y por sus preguntas” (Hamacher 2011: 5).

En el ensayo “Bogengebete”, Hamacher reflexiona largamente sobre la lógica paradójica de la plegaria que es, finalmente, la lógica propia de todo poema y del lenguaje *tout court*. Se estudia aquí con gran detalle, una cita que aparece en *Das Meridian* de Paul Celan y que se aludía al final de las Tesis: “La atención es la plegaria natural del alma” [*Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele*]. Esta cita originalmente es de Malebranche (aunque las “fechas” podrían ir más allá) y Celan la extrae a su vez del ensayo de Benjamin sobre Kafka.⁹ Hamacher delinea la estructura paradójica de la plegaria recordando ciertas “fechas”, es decir, recapitulando la historia que recorren las citas de las citas. Se retoman aquí muchas de las referencias de las Tesis que mencionamos antes, pero me interesa rescatar solo un aspecto: la lógica ineficaz de la suspensión del lenguaje que define la plegaria, para Hamacher, debe ser el paradigma de la filología. La plegaria suspende el lenguaje predicativo, el dativo y el acusativo del juicio, de la denuncia, y se convierte en un lenguaje “impotente”. Un lenguaje que no comunica y que ni siquiera es consciente de esa no comunicabilidad: “La plegaria es el poema ahí donde no sabe a quién o a qué se dirige su lenguaje, ahí donde deja de ser transparente qué es una plegaria o si hay una plegaria” (Hamacher, 2013: 214). La referencia a Malebranche le permite exponer qué significa la *prière naturelle* en tanto “*attention*”. Se trata de una atención que, en contra de toda fundamentación cartesiana de “las fuerzas del mundo del yo”, es tan poco eficiente y tan poco su propia causa que no sólo es ineficiente y desatenta, sino que “no alcanza para realizarse a sí misma como atención y [...] ni siquiera alcanza para percibir su deficiencia” (Hamacher, 2013: 219). Es una atención “esquizoide” que al mismo tiempo se dirige al favor de un otro que no puede cumplirla, y contra sí misma.

Las referencias al mesianismo en Benjamin son el marco que permite entender el problema de esta “suspensión” y merecerían un análisis aparte. En todo caso me interesa volver a subrayar que Hamacher piensa el ámbito de la *eukhe* en el que se mueve la filología en los términos de un “afecto” que no se vuelve un “efecto” (o en todo caso un “efecto” débil e imperceptible que rechaza de plano el sentido fuerte de lo eficaz). La “suspensión” que implica la plegaria, como dijimos, no debe entenderse desde la dimensión performativa del lenguaje, es decir, como un enunciado que produce él mismo un efecto. La plegaria es por el contrario, solo un “impotente” gemir:

⁹ “Permítanme que cite aquí, una frase de Malebranche del ensayo de Walter Benjamin sobre Kafka” (Celan, 2000: 198).

La plegaria, cada plegaria, no está sin embargo, como los “afectos” y los “comportamientos” que le corresponden –deseo, esperanza, expectativa– orientada solo hacia el futuro, no es en primer término, un ruego *por* el futuro [...] es por lo tanto, la apertura que es el futuro [...] debe ser ya el día que aún está por venir [...] es plegaria y contraplegaria.

Todo lo que puede ser sabido del futuro [...] es cuasi-socráticamente que no puede saberse nada, y tampoco puede saberse cómo podría hablarse de él o con él, cómo podría ser persuadido y, por lo tanto, cómo habría que rezar (Hamacher, 2013: 277).

La intención, parece ser, entender la filología más allá de la racionalidad instrumental y técnica. Sin embargo, quizás el vocabulario de la plegaria permita pensar una praxis filológica que, paradójicamente, suspende todo propósito “efectual” insistiendo al mismo tiempo en exponer un “nuevo uso” o “re-uso”. Esta es, como mostraremos, la intención que Giorgio Agamben despliega en algunas de sus investigaciones más recientes sobre la plegaria.

2. Agamben. La plegaria como acción eficaz

En *Il fuoco e il racconto*, Agamben afirma que la tarea de la filología podría pensarse como una investigación “precaria”, es decir, que se obtiene a través de una “plegaria” [*preghiera*]. Remite aquí a la etimología latina de *preghiera*, de **praex*, entendida como una investigación verbal, frágil y venturosa, opuesta a la *quaestio* “una investigación que se realiza con todos los medios posibles, incluso violentos” (Agamben, 2014: 13).

Como es habitual en sus investigaciones, Agamben probablemente esté pensando en la importante diferencia que establece Benveniste entre los sentidos de *quaero* (traducido en general como investigar, preguntar) y *precor* (traducido como hacer una plegaria, rezar). Benveniste se propone, a falta de una etimología precisa, distinguirlos a través del análisis de ciertos “usos” o “ejemplos”. *Precor* designa una actividad puramente verbal que no comporta medios materiales y que en general implica un agente débil, un inferior que se dirige a un superior. Puede referirse al *proculus* (aquel que pide un matrimonio) o al **prex*, al pedido verbal que se dirige a los dioses buscando su favor. En todos los casos se trata de un pedido oral que se dirige a una autoridad superior y que solo implica utilizar como medio a la palabra.

La serie de términos principales del grupo semántico *quaero*, en cambio, se refiere a una investigación que se realiza en el ámbito

público. *Quaestor* era el magistrado que realizaba una investigación jurídica o se ocupaba de las finanzas del estado; *quaestor parricidi*, aquél que investigaba el crimen de un *homo liber*; *quaestus* y *quaestio* implicaban una investigación “con ayuda de la tortura” o significaban simplemente “torturar”.

Al igual que el grupo semántico referido a *precor* se trata siempre de la formulación de un pedido, pero sus medios difieren. El grupo semántico de *quaero* indica que no se trata de “saber” o de obtener algo por medio de la palabra sino de procurarlo por un medio material. No se solicita un favor, sino un objeto material o una ventaja, siempre algo concreto (*quaestus* implica “la manera de ganar, la ganancia en sí misma”; *quaestio*, “la tortura”; *quaerere uictum*, ganarse la vida; *quaerere rem*, enriquecerse, etc.). Con lo cual, no se trata tanto del que pide algo sino de la manera que utiliza para obtenerlo. Es fundamental entender la condición “eficaz” que está en cuestión en estos términos. En *precor* la palabra misma es el único “agente eficaz”.

Benveniste señala además que, en general los estudiosos han confundido estas familias de términos, haciendo prevalecer el sentido “violento” de la *quaestio* por sobre el más “débil” de *precor*. Y, aunque esta observación en principio parece solo “técnica”, en realidad, luego apunta al propio método. Podría pensarse, entonces, que el problema de esta diferencia terminológica no es sólo técnica, sino que pone en cuestión el sentido mismo de su investigación filológica:

Nosotros constatamos una dualidad de función que traiciona el antiguo funcionamiento. Para nosotros, *'pedir'*, es *'tratar de obtener'*. Esta noción se especifica de muchas maneras en los contextos, pero en el latín antiguo se distinguen dos representaciones: *ellas revelan en las sociedades antiguas una forma precisa, concreta y que solo puede revelar el vocabulario*. Los mismos verbos o ciertos derivados de ellos todavía conservan o nos permiten comparar el testimonio de *una semántica mucho más rica* [...]. Si desconocemos estos valores [...] es difícil darle [...] su significación exacta, ver que **prek-* designa una actividad puramente verbal, que no implica medios materiales y consiste en un pedido que generalmente le dirige un inferior a un superior (Benveniste: 161, la cursiva es nuestra).

No es casual que Agamben lea esta diferencia en un sentido político, en los términos de una “frágil” praxis filológica que, en otros textos,

denominará “arqueología”.¹⁰ Aunque no podremos analizar aquí todas sus implicancias, en *Il fuoco e il racconto*, la referencia a la fragilidad de la plegaria –al igual que en Hamacher– remite a la pregunta por una crisis de la filología que parte de Benjamin y que en la obra de Agamben, se encuentra desde sus primeros textos.

La cuestión es el intento de exponer la misma “precariedad” y opacidad de toda indagación filológica, “con sus oscuros archivos, sus lúgubres registros, sus manuscritos ilegibles y sus incompresibles glosas” (Agamben, 2014: 12). Este saber captar la oscuridad y no las luces de un “misterio perdido” (Scholem definía a la filología, con ayuda de Benjamin, como una “disciplina mística”), para el italiano, también implica mantener los “intervalos” y las “rupturas” de la lengua. Una lengua que ha perdido desde siempre la posibilidad de referirse a una experiencia viva, su lugar y sus fórmulas orales (en el relato de Scholem: el fuego, el bosque, la plegaria). Por ello, la fragilidad de la plegaria es para la filología (y la literatura misma) el único modo de “relato”. Y –como para Hamacher– el olvido de la fragilidad de la experiencia de la lengua se expresa en una doble valencia: como tragedia y comedia, elegía e himno, lamento y celebración (Agamben 2014: 12-14).

Encontramos aquí condensada, como en una “imagen”, una reflexión que Agamben ya proponía en *Infanzia e storia* (1978).¹¹ Allí se refería a una “destrucción de la historiografía literaria” (Agamben, 2001: 143) que suponía –retomando los términos de Benjamin– situarse en la fractura irreparable entre el patrimonio cultural que hemos heredado (verdad, escritura, “tener cosal”) y la posibilidad de transmitirlo (su “transmisibilidad”, su autoridad, su “tenor de

¹⁰ Una muestra de la dimensión político-filológica de este tipo de aclaraciones semánticas aparece en el explícito esfuerzo de Benveniste por distanciarse de la de los juristas romanos del siglo XIX, fuente por ejemplo de las derivas totalitarias del derecho romano en el Siglo XX. Esta será también la actitud, como mostraremos, de Agamben en su investigación arqueológica sobre las liturgias y símbolos del poder, en *Il Regno e la Gloria*.

¹¹ Aunque, en los textos más recientes, el giro autobiográfico de esta imagen es una constante: “En la vida de los hombres sucede algo similar. En su inexorable decurso, en efecto, la existencia que al principio parecía tan disponible, tan llena de posibilidades, pierde poco a poco su misterio, apagando una a una sus hogueras. Al final, sólo es una historia, tan insignificante y desencantada como cualquier historia. Hasta que un día –quizás no el último sino el penúltimo– por un segundo encuentra su encanto y de repente siente su decepción. Lo que ha perdido su misterio, ahora, es verdadera e irreparablemente misterioso, verdadera y absolutamente indisponible. El fuego que sólo puede ser contado, el misterio que ha sido completamente deliberado en una historia, ahora nos quita la palabra, se ha cerrado para siempre en una imagen” (Agamben 2014: 16).

verdad”).¹² Sus trabajos se inscriben así en la búsqueda de una disciplina crítico-filológica (y más en general de las “ciencias humanas”) que ya no busca garantizar la *genuina* continuidad de la tradición cultural, el cuidado de la transmisión material de los textos; una filología que se desliga de la cronología (de las nociones de proceso, desarrollo, progreso) (Agamben, 2001: 149).

Uno de los conceptos fundamentales para entender esta “fragilidad” de la filología será sin duda, por ello, el de “inoperosidad” [*inoperosità*]. Este concepto aparece por primera vez claramente expresado en la conferencia de 1987, “La potenza del pensiero”. Aquí la “inoperosidad” define la “figura de una potencia que, donándose a sí misma, se mantiene y crece en el acto” (Agamben, 2005: 86). Y luego, en el prefacio de la edición francesa de *Infanzia e storia* (1989), se retoma para pensar el modo en que una obra es “capaz de exponer la propia inoperosidad y la propia potencia” (Agamben 2005: 375).

Il tempo che resta (2000), contiene uno de las formulaciones decisivas de la inoperosidad y es posible ver allí un nudo conceptual que retoma las mismas referencias al mesianismo benjaminiano que discute Hamacher. Aquí, a diferencia del concepto kojéviano de *désoeuvrement* (“la ausencia de obra”) que define la condición del hombre posthistórico “después de la historia”, Agamben afirma que el mesianismo de Pablo se refiere a una condición “presente” (según la expresión paulina es el “tiempo de ahora” (*ho nyn kairos*). Por ello, referido al presente, el anuncio de Pablo no implica una “nueva” identidad o vocación, una nueva religión universal, sino al contrario la revocación radical de toda identidad y vocación. Pablo formula pues una nueva relación frente a la ley, cuya operación decisiva consiste, no en abolir la ley, sino en disponerla a un nuevo “uso” más allá de todo derecho. En esta perspectiva de lectura, entonces, la operación filológico-hermenéutica decisiva de Agamben es traducir la noción paulina de *katergein* por “inoperosidad” [*inoperosità*]. Para Agamben, la vocación mesiánica, más allá de todo derecho, identidad y propiedad,

¹² Agamben recupera la discusión entre Adorno y Benjamin en torno al método filológico que este pretendía llevar a cabo en su *Baudelaire* y en los *Passages*: “Se lo acusa a Benjamin de haber dejado conjurar ‘de modo casi demoníaco’ el contenido pragmático de los objetos contra la posibilidad de su interpretación y de haber ocultado la mediación con ‘evocaciones mágicas materialista-historiográficas’” (Agamben, 2001: 123). La “defensa” de Benjamin se lee como una respuesta frente a la situación crítica de la filología, cuyo sentido será la “dialéctica inmóvil” frente al materialismo histórico. Barbara Chitussi ha analizado en profundidad esta correspondencia y la concepción filológica de Benjamin (cfr. Chitussi, 2020).

es una “potencia genérica que usamos sin ser nunca sus titulares” (Agamben, 2000: 31).

En el más reciente estudio sobre su propio método de investigación, *Signatura rerum* (2008), Agamben recapitula estas primeras impresiones sobre la filología en los términos de una arqueología filosófica que ya ha desplegado por más de veinte años. Una de las definiciones de su método arqueológico será “ciencia de las signaturas”. Más allá de la obra de Foucault, la “signatura” forma parte una discusión sobre el método arqueológico en el contexto italiano.¹³ La signatura es un “índice” que no establece una relación entre un significante y un significado sino que los desplaza a una “zona de indiscernibilidad”. Se trata, como en Hamacher, de producir una “suspensión” del sentido, pero como una “operación eficaz”, se trata de ir del ámbito de lo hermenéutico a lo pragmático-político.

En la “Introducción” del primer tomo que da inicio a su gran investigación sobre la biopolítica, *Homo sacer I*, Agamben definía analógicamente el lugar de sus investigaciones en el intento de “restituir el pensamiento a su vocación práctica” (Agamben 1995: 7). La “signatura” es pues uno de los conceptos que le permiten describir (el “paradigma” será otro) una práctica filológico-filosófica que apunta al espacio en el que la palabra se vuelve un acto. En este punto, cercano a las categorías de “enunciado” y “formaciones discursivas” de Foucault, sus arqueologías quieren “mostrar que hablar es hacer algo y no simplemente expresar un pensamiento” (Foucault, 1969: 272). Sus trabajos tienen pues una función estratégica, ni sólo hermenéutica ni solo conjetural; la *arche* de sus arqueologías no es un “dato” que puede ser situado en una cronología, sino una “fuerza que opera en la historia” (Agamben 2008c: 110).

Al recorrer la serie de los diferentes ámbitos a los que perteneció un concepto (las “fechas” de Hamacher) no se busca suspender indefinidamente su sentido y tampoco restituirlo, sino más bien hacer posible *efectivamente* un nuevo uso, más bien una reutilización que explota una posibilidad diferente. La regresión arqueológica, afirma

¹³ En “Archeologia di una archeologia” (2004) y “Principia Hermeneutica” (2017) Agamben ubica su método contexto de una discusión en Italia sobre el método arqueológico, en la década del 1970. Según cuenta, en esos años la arqueología se convierte en la idea guía del proyecto de una revista donde participan Melandri y otros intelectuales, Gianni Celati, Italo Calvino, Carlo Ginzburg y Guido Neri. Foucault había publicado recientemente *L'archéologie du savoir* en 1969, pero el modelo de referencia de sus investigaciones se debatía entre estos amigos italianos, especialmente, Melandri y Giovanni Urbani (el crítico e historiador del arte a quien Agamben le dedica su primer libro). En otro trabajo, nos hemos ocupado de analizar con mayor detalle esta referencias (cfr. Ruvituso, 2019).

Agamben, no quiere repetir el pasado para aprobar “lo que ha sido” sino volver el pasado “contemporáneo” al presente:

librarse de él, para acceder, más allá o más acá de él, a lo que nunca ha sido, a lo que nunca se ha querido. Sólo entonces el pasado no vivido se revela por lo que era: contemporáneo al presente; y se vuelve de este modo por primera vez accesible, se presenta como “fuente”. Por esto la contemporaneidad, la co-presencia del propio presente, en cuanto implica la experiencia de un no-vivido y el recuerdo de un olvido, es rara y difícil; por esto la arqueología, que se remonta más acá del recuerdo y del olvido, es la única vía de acceso al presente (Agamben, 2008c: 103).

Ahora bien, llegados a este punto, podemos identificar –respecto a Hamacher– una tensión diferente en las investigaciones de Agamben: la arqueología es una práctica “frágil” e inoperosa pero al mismo tiempo una “operación eficaz”. Como mostraremos, un modo de entender esta tensión entre “inoperosidad” y “signatura” (fragilidad y fuerza) es analizar el uso del concepto de “plegaria”.

Me interesa ahora, ubicar el lugar de la “plegaria” en algunas de estas investigaciones arqueológicas, en particular *Oikonomia. Il Regno e la Gloria*. En los capítulos finales de este volumen II, el cuarto de la serie *Homo sacer*, Agamben se propone investigar la función política del entero ámbito de “celebración” del poder. Se trata del ámbito en el que el poder se visibiliza y celebra en un sentido oral (a través de doxologías, aclamaciones), visual y gestual (a través de ceremoniales, protocolos, símbolos como mitras, tiaras, lanzas, coronas, tronos, banderas, etc. etc.).

Agamben se pregunta:

Si el poder es esencialmente fuerza y acción eficaz ¿porqué necesita recibir aclamaciones rituales y cantos de alabanza, vestir coronas y tiaras molestas, someterse a un inaccesible ceremonial y aun protocolo inmutable; en una palabra, inmovilizarse hieráticamente en la gloria: él, que es esencialmente, operatividad y *oikonomia*? (Agamben 2008b: 343).

Según esta hipótesis, la liturgia, las aclamaciones, las plegarias pueden tener un sentido político-jurídico de legitimación pública inmediata. Por ello, Agamben cierra este extenso capítulo con las precisiones de Carl Schmitt sobre el significado constitutivo de las aclamaciones en el derecho público (en su *Verfassungslehre*) y los análisis de Debord sobre las sociedades contemporáneas como *sociedades del espectáculo*.

Ahora bien, volviendo hacia el sentido de la práctica filológica que Agamben lleva a cabo en estas páginas, es fundamental subrayar en qué sentido la plegaria hace presente en sí misma una cierta "fuerza" y expresa uno de los paradigmas de la performatividad del lenguaje. Ya que, aunque no podremos ocuparnos en detalle, este será uno de los núcleos problemáticos que definen el desarrollo de los siguientes volúmenes de la serie.

Agamben, como dijimos, se pregunta: ¿por qué las plegarias (las aclamaciones, las liturgias, los protocolos, los cánticos, etc.), el aspecto reivindicativo-celebrativo del poder (incluidas las nociones de "consenso" y "opinión pública" de nuestras democracias actuales) parecen hacer presentes *por sí solas* una cierta fuerza o legitimidad? Vale la pena citar in extenso, una de sus respuestas:

Estamos aquí en presencia de un fenómeno que corresponde, aunque a través de un proceso en apariencia inverso, a aquel insoluble enredo de palabras y hechos, de realidad y significado que define la esfera del lenguaje que los lingüistas llaman performativa y que ha obtenido ciudadanía filosófica a partir del libro de John L. Austin *How to do things with words* (1962). El peyorativo es, en efecto, un enunciado lingüístico que es en sí mismo también un hecho real, en la medida en que su significado coincide con una realidad que él mismo produce.

¿De qué manera, sin embargo, el performativo realiza su especial eficacia? ¿Qué permite a cierto sintagma, por ejemplo 'yo juro', adquirir el valor de un hecho, desmintiendo el antiguo principio que pretende que el dicho y el hecho están separados por un abismo? Los lingüistas no lo dicen, como si se encontraran aquí frente a un último estrato propiamente mágico de la lengua. Para responder estas preguntas, ante todo, es necesario recordar que el performativo se constituye siempre por una suspensión del carácter del carácter denotativo normal del lenguaje. El verbo performativo se construye, en efecto, necesariamente con un *dictum*, que considerado en sí mismo tiene una naturaleza puramente constativa y sin el cual permanece vacío e ineficaz ('Yo juro' tiene valor solo si es seguido o precedido por un *dictum*; por ejemplo, 'que ayer me encontraba en Roma'). Este carácter denotativo normal del *dictum* se suspende y de algún modo se transforma en el momento en que se convierte en objeto de un sintagma performativo.

Esto significa, mirándolo bien, que el enunciado performativo no es un signo sino una signatura, que signa el *dictum* para suspender su valor y desplazarlo en una nueva esfera no denotativa, que vale en lugar de la primera (Agamben 2008b: 318-319).

La operación del enunciado performativo consistiría pues en desplazar el *dictum* hacia una nueva esfera no denotativa (donde el lenguaje no se refiere más a las cosas en base a una relación veritativa, es decir, aquello que Hamacher identifica en el texto aristotélico como el *logos apophantikos*), sino a una esfera eficaz. Y para ello, es fundamental que el performativo sustituya la relación denotativa normal entre la palabra y el hecho por una relación “autoreferencial” que se coloca a sí misma como el hecho decisivo: por ello la palabra efectúa su sentido en el mismo acto en que es proferida.

¿En qué consiste dicha eficacia particular? Agamben da una extensa respuesta en el capítulo dedicado a la “Arqueología de la gloria”, donde desarrolla cuál es la función específica del “umbral de indistinción” que produce el aspecto glorioso del poder para el funcionamiento de la máquina gubernamental. No reconstruiré la larga investigación sobre la noción teológica de “gloria”; recuerdo brevemente que este concepto teológico se retoma como paradigma para entender la glorificación en un sentido político profano. Así como la gloria intenta resolver la fractura entre el ser soberano y la praxis divina (entre un gobierno divino del mundo que no tiene ningún fundamento en el ser de Dios sino que está “injustificado” que es un “misterio de la economía”), la glorificación político cumple la misma función: cubrir ese vacío de legitimación del gobierno que, desde el punto de la soberanía, está injustificado. Es decir, la gloria, mediante la suspensión denotativa del lenguaje, crea una ficción de legitimidad que le permite al gobierno actuar en nombre del poder soberano, cubriendo así el vacío irreconciliable entre el gobierno y la soberanía. De este modo, las aclamaciones profanas no son un simple ornamento del poder sino que lo fundan y justifican, precisamente, mediante una aseveración donde el contenido “casi” se resiste al sentido. Por ello, la “celebración” del poder siempre es autoreferencial y aunque parece indispensable, nunca termina de encontrar una finalidad precisa. Referido pues a los estudios de la plegaria, la “celebración” del poder, lo crea y justifica de manera inmediata (tal como la plegaria “crea” sus propios dioses). En la Tesis 95, Hamacher decía: “Solo la plegaria produce un Dios”.

Ahora bien, esta cuestión –como decíamos– tiene un desarrollo muy extenso en la serie *Homo sacer*. En principio, el “umbral de indistinción” que produce la gloria es análogo al del estado de excepción. Por ello, Agamben señala que “los actos del soberano son aquellos en los que el gesto y la palabra se vuelven inmediatamente eficaces” (Agamben, 2008b: 202). En los volúmenes I y II, 1, en efecto, Agamben se ha ocupado de analizar el umbral de indistinción entre las esferas del

derecho humano (lo jurídico) y el derecho divino (lo religioso), describiendo su funcionamiento y efectividad a partir del paradigma del *homo sacer* (*una vida sagrada, vida desnuda*). Y, en los volúmenes II, 3 (*Horkos. Il sacramento del linguaggio*) y II, 5 (*Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*) –sólo lo señalo brevemente– esta misma eficacia del lenguaje le permite analizar el juramento como experiencia performativa de la palabra, en su relación con el derecho y retomar su análisis de la “liturgia” (entendida ahora como el “*officium*”, *opus dei*, según el término técnico de la Iglesia para el ejercicio de la función sacerdotal).¹⁴

Es posible ver aquí un movimiento en estos desarrollos: así como la esfera de la “glorificación” permite articular la máquina gubernamental, capturando la inoperosidad del lenguaje, Agamben intentará continuamente exponer la esfera del lenguaje que abre al hombre a una politicidad por fuera de los dispositivos del poder. En *Il sacramento del linguaggio*, el “juramento” permite exponer un modo de la palabra como “puro darse de la lengua”, una lengua que tiene como único criterio su eficacia performativa en relación con el sujeto que la pronuncia. Sale aquí a la luz una experiencia constitutiva de la palabra (aquello que para Foucault era la “veridicción”) que se agota en su pronunciación, en un sujeto que coincide integralmente con el acto de habla.

De manera análoga a otro de los conceptos clave de las arqueologías agambenianas en relación a la vida humana como es la idea de “desnudez”, la plegaria asume aquí, en el plano del lenguaje, el “umbral de indistinción” que *articula* y al mismo tiempo desactiva los dispositivos de poder. Por ello, la plegaría sería tanto uno de los paradigmas que permiten articular, por un lado, la relación anárquica entre la soberanía y el gobierno y, por el otro, la función poético-filológica del lenguaje humano que captura la máquina gubernamental: la “inoperosidad”.

Comentamos antes la referencia, no explícita, a los estudios de Benveniste sobre la diferencia entre *quaestio* y *precor* que Agamben parecía utilizar para definir la “fragilidad” de la filología. En la parte dedicada al vocabulario de la sacralidad, Benveniste le dedica además varios capítulos al vocabulario griego de la *eukhe* e intenta resolver una serie de aporías. Para terminar, quisiera mostrar que estas reflexiones podrían explicar también la concepción agambeniana de la plegaria.

¹⁴ En relación con el derecho, la cuestión del performativo tiene un desarrollo en *Il tempo che resta*, donde Agamben analiza el problema de la performatividad de la “profesión de fe” en los textos paulinos (cuando la palabra de fe “efectúa” la salvación en el mismo acto en que es proferida (Agamben, 2000: 122).

Benveniste muestra que la plegaria es una acción sacrificial cuya ofrenda es su propio proferimento, es decir, ella actúa por la virtud eficaz de las fórmulas que acompañan los ritos y es fundamentalmente un “voto” (del latín, *voveo*, *votum*; del griego, *eukhestai*). Sin embargo, parecería haber dos sentidos contradictorios del griego *eukhestai*, en particular. Por un lado, la plegaria se entiende como un acto religioso, un rezo y un ruego, es decir, el pedido o seguridad al dios a cambio de la devoción (ej.: “no morir en la batalla”). Por otro lado, *eukhestai* puede entenderse como el acto de “jactarse”, un acto de palabra de carácter orgulloso, donde el propio hablante se coloca a sí mismo como garante de la realidad que proclama con solemnidad. Los dos sentidos parecen oponerse: en un caso se expresaría un deseo (lo que se desea obtener de la divinidad), en el otro, se promete cumplir un acto (por ejemplo, erigir un templo en honor al dios). Por ello, en algunos casos, *eukhomai*, se conserva fuera del ámbito religioso para significar el “decir enfáticamente”, el “afirmar con orgullo” (“soy hijo de tal...”; “soy el más valiente...”). Se trata aquí de una especie de “consagración metafórica” que afirma la propia existencia y es una forma de relacionarse con la proposición que se enuncia (cfr. Benveniste, 1969: 233-243).

Ahora bien, Benveniste afirma finalmente que esta polisemia del *eukhestai*, entre “rezar” y “jactarse”, se resuelve si los ejemplos se piensan desde los “restos” de una institución indo-europea como el voto (al indoeuropeo *wegh-w). En el contexto del voto el “jactarse de” tiene que ver con el ponerse a uno mismo como garante anticipado del pedido que se expresa en el rezo. Y por ello, es muy diferente al gr. *lite*, el rezo como reparación (cfr. Benveniste, 1969: 247).

Conclusiones

Como hemos querido sugerir, sería precipitado afirmar la intención precisa de las tesis de Hamacher, teniendo en cuenta que su deseo es suspender la legitimidad del lenguaje asertivo para desplazarlo al ámbito de conjetura de la *eukhe*. Este trabajo, en cambio, ha intentado recorrer las tesis poniendo el foco en una doble valencia que recorre la *eukhe* como *arche* del lenguaje. La tensión entre sufrimiento y goce, lamento y celebración, amor y odio apunta a esa *arche* afectiva donde el lenguaje puede salvar y también condenar.

En el deseo de una filología *por venir*, sin embargo –desde un punto de vista agambeniano– Hamacher rechaza fuertemente toda filología epistémico-técnica y describe efectos devastadores sobre la existencia lingüística: la atrofia de la filología como ciencia auxiliar, las filologías nacionales al servicio de los nacionalismos, sexismos,

racismos, clasismos, el comercio de la palabra (cfr. Tesis 85). Lejos de cualquier procedimiento científico-erudito en el trato de testimonios lingüísticos, en especial literarios, expone una filología que recupera una experiencia amorosa *de y hacia* el lenguaje. Remite así al lenguaje poético (“poesía es el lenguaje de la *eukhe*”) que es la “*prima philologia*” (cfr. Tesis 13 y 14). Sin embargo, la “suspensión” filológica del lenguaje se propone desentrañar la metafísica de la presencia exponiendo las posibilidades y aporías “afectivas” que contiene un texto, aplazando infinitamente la ausencia de significación, permaneciendo quizás en aquello que Derrida llamaba los “indecidibles”.

En muchos puntos cercanos a esta refundación de la filología, hemos intentado reconstruir el sentido que adquiere el vocabulario de la plegaria en algunas investigaciones de Agamben. Como mostramos, el italiano asume una perspectiva que –próxima y también más radical que la de Hamacher– entiende la plegaria como una “acción eficaz”. Recupera así un rasgo que para Benveniste era fundamental para entender al mismo tiempo la fuerza y la fragilidad del enunciado de la plegaria. Entre los latinos, el *precor* era la palabra deseosa y suplicante del débil frente al fuerte. Y entre los griegos, la *eukhe* –cuya ambivalencia con lo sagrado no se termina de definir– podía ser el sacrificio votivo que al mismo tiempo expresa un deseo y promete cumplir un acto que reafirma la propia existencia. Sigue siendo un acto de palabra “frágil” pero a la vez “orgullosa”. En este sentido, la filología para Agamben pretende de manera radical constituirse como una *praxis* performativa *de y en* la inoperosidad del lenguaje. Es decir, la filología entendida como un modo particular de “suspensión” del lenguaje (los dispositivos) que se vuelve siempre, de manera performativa un nuevo *uso* del lenguaje.

Esta dimensión al mismo tiempo frágil y orgullosa de la plegaria, quizás permita pensar –como ha sugerido Raúl Antelo– las aporías que enfrenta la práctica filológica en Latinoamérica, territorio de una violenta y continua colonización.

Bibliografía

- AGAMBEN, GIORGIO. “Archeologia di un’archeologia”. En: Enzo Melandri (aut.), *La linea e il circolo*. Macerata: Quodlibet, 2004.
- . *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008b.

- . *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo, 2014.
- . *Il linguaggio e la morte*. Torino: Einaudi, 2008a.
- . *Il tempo che resta. Un commento alla “Lettera ai Romani”*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- . *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi, 2001.
- . *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*. Macerata: Quodlibet, 2018.
- . “Principia Hermeneutica”. *Critique*, n° 836-837, pp. 3-13, 2017.
- . *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008c.
- ARISTÓTELES. *Sobre la interpretación*. Traducción de Miguel Candel San Martín. Madrid: Gredos, 1995.
- BENVENISTE, ÉMILE. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. II: pouvoir, droit, religion*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- BERNSTEIN, SUSAN. “The *Philia* of Philology”, en Gerhard Richter y Ann Smock (ed.). *Give the Word. Responses to Werner Hamacher’s 95 Theses on Philology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2019.
- CELAN, PAUL. *Gesammelte Werke in sieben Bänden: Gedichte III, Prosa Reden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- CHITUSI, BARBARA. *Imagen y mito. Un intercambio epistolar entre Benjamin y Adorno*. Buenos Aires: UNIPE Editorial Universitaria, 2020.
- FENVES, PETER. “The Category of Philology”, en Gerhard Richter y Ann Smock (ed.). *Give the Word. Responses to Werner Hamacher’s 95 Theses on Philology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2019.
- FOUCAULT, MICHEL. *L’Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- HAMACHER, WERNER. *Lingua amissa*. Traducción de Laura S. Carugati y Marcelo G. Burello. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.
- . “95 Thesen zur Philologie”, en Gerhard Richter y Ann Smock (ed.). *Give the Word. Responses to Werner Hamacher’s 95 Theses on Philology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2019.
- . *Para-la Filología*. Traducción de Laura S. Carugati. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011.
- INWOOD, MICHAEL. “Assertion, the apophatic ‘As’ and logos”. *A Heidegger dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.
- RUVITUSO, MERCEDES. “Métodos y fuentes de la biopolítica: el concepto de signatura”. En Marco Jiménez y Ana María Valle Vázquez (ed.): *Michel Foucault. Sociología y Biopolítica*. México: Universidad Autónoma de México, Editorial Juan Pablo, 2019.
- VIGO, ALEJANDRO. “El origen del enunciado predicativo (*Sein una Zeit*, 33)”. *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Berlín: Logos, 2014.