



El problema del lenguaje en la filosofía de Walter Benjamin

Santiago Gabriel Calise

Instituto de Investigaciones Gino Germani
(Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales – Conicet).
santiagocalise@conicet.gov.ar

Resumen

El siguiente texto pretende revisar la concepción del lenguaje elaborada por Benjamin en el texto de juventud titulado *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*. Por una parte se examinará la relación entre la noción de Benjamin y la de algunos autores románticos o pre-románticos como Hamann y Novalis, destacando el carácter autorreferencial del lenguaje. Por otro lado, se analizará el concepto de *Mitteilung* utilizado por Benjamin. Pero además, se reexaminará el concepto violencia, para poder observar bajo una nueva luz, la relación entre la charla y la conversación, y el significado del juicio y su magia.

Palabras clave

Comunicación, Nombre, Charla, Juicio, Violencia.

Abstract

The Problem of Language in Walter Benjamin's Philosophy

The following paper goes through Benjamin's language conception expressed in the essay "On language as such and on the language of man". This work expects to show, on one side, the relationship between Benjamin's notion and the one of some romantics or pre-romantics such as Hamann and Novalis, stressing the self-referential character of language. On the other side, it is necessary to analyze the concept of *Mitteilung* used by Benjamin. Furthermore, the concept of violence will be reconsidered, in order to observe the relationship between chat and conversation and the meaning of the judgment and its magic.

Keywords:

Communication, Name, Chat, Judgment, Violence.

Introducción

Este trabajo pretende abordar el problema del lenguaje en la filosofía de Walter Benjamin y sus relaciones con otros aspectos de su reflexión. La preocupación sobre el lenguaje surge rápidamente en la producción de Benjamin, ya que a sus tempranísimos 24 años, el filósofo alemán escribe un ensayo titulado: *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (1982b). Pese a todo, estas reflexiones juveniles no tomarán la forma de una teoría sistemática sobre el argumento en cuestión, como, por otra parte, no sucede con ningún problema tratado por Benjamin. Sin dudas, nos encontramos frente a un filósofo asistemático, pero no por ello, incoherente. De

alguna manera, las líneas trazadas en este ensayo, las reflexiones gnoseológicas de la juventud (por ejemplo, *Sobre el programa de una filosofía venidera* [1991b]) y el mesianismo, atravesarán, quizás un tanto invisibilizadas por otros argumentos, toda la obra de este autor.

La concepción benjaminiana del lenguaje puede sorprender a algunos lectores, ya que rompe claramente con cualquier modelo utilitario del mismo y lo explica de una manera que la lógica tradicional entendería como tautológica. En el primer apartado de este trabajo se intenta observar la lógica de este funcionamiento, a la luz de otros autores, en su mayoría fuertemente ligados al movimiento romántico, que destacan el carácter autorreferencial del lenguaje. Una vez analizado esto, se pasará a estudiar la propuesta de Benjamin sobre el tema. A partir de lo expuesto, en el siguiente acápite se hará necesario aclarar el concepto de *Mitteilung*, central en el texto de Benjamin, y que, a nuestro juicio, se encuentra mal traducido por el término “comunicación”. Finalmente, se dejará la reflexión puramente lingüística, para relacionar estos conceptos con el problema de la violencia, la redención y la posible sociedad futura, todos temas que no pueden ser profundamente comprendidos sin un pasaje previo por la teoría de la lengua. Por último, se presentarán las conclusiones.

La autorreferencialidad del lenguaje

Probablemente, uno de los puntos que más estupor pueden presentar en el trabajo de Benjamin referido al lenguaje, es la definición que el autor da de este:

“La respuesta a la pregunta: ¿Qué comunica la lengua? Es, por lo tanto: cada lengua se comunica a sí misma.” (1982b, 54)

Por ahora sólo se busca constatar la respuesta esencialmente tautológica a la pregunta por el lenguaje, respuesta que contrasta con toda creencia de sentido común o de la lógica tradicional. Sin embargo, de esta manera, el autor puede desembarazarse de toda definición utilitarista ligada al lenguaje. Según la versión del filósofo, el lenguaje no sería ningún instrumento para la comunicación, o sistema de signos desarrollado para tal función. Bajo el rótulo de “concepción burguesa”, Benjamin reúne sin mayores distinciones, a toda teoría o interpretación de la lengua en tanto que medio para la transmisión de algo externo a ella, de un mensaje sobre algún estado del mundo.

No obstante, antes de avanzar en la dilucidación de la propuesta benjaminiana, es conveniente observar que la autorreferencialidad del lenguaje no es ningún invento de nuestro autor. El pensamiento romántico y pre-romántico comenzó a intuir esta característica tan peculiar mucho tiempo antes. Sólo basta recordar el fragmento del poeta Novalis, titulado *Monólogo*, el cual, en menos de dos páginas, expresa esta desconcertante propiedad del lenguaje.

Hay, en relación con el habla y la escritura, una cosa verdaderamente alocada; una verdadera conversación es un mero juego de palabras. Es admirable observar el ridículo error de la gente que opina que ellos hablan a causa de las cosas. Precisamente, lo característico del lenguaje es que este se preocupa puramente por él mismo, y esto no lo sabe nadie. Es por eso que él es un maravilloso y fructífero misterio – ya que cuando alguien habla tan sólo por hablar, puede expresar las más espléndidas y originales verdades. Pero cuando alguien quiere hablar de algo determinado, el burlón lenguaje sólo le deja decir las cosas más ridículas y trilladas. [...] Si tan sólo alguien hiciese comprender a la gente, que con el lenguaje sucede lo mismo que con las formas matemáticas —que se encierran en un mundo propio— que juegan entre sí, que no expresan otra cosa que su hermosa naturaleza, y justamente por eso son tan expresivas,

y reflejan el juego de relaciones de la cosa. [...] Aunque yo crea que, de esta forma, he indicado claramente la esencia y lugar de la poesía, de todas maneras, sé que nadie lo podrá entender, y que todo lo que dije es una tontería, porque lo quise decir, con lo cual no se produjo nada poético.¹

El texto de Novalis es absolutamente claro, el lenguaje juega con él mismo, está puramente clausurado respecto de su entorno. No obstante, este juego crea una cierta ilusión en el hombre, que piensa que puede dominar al lenguaje, aunque en ese punto, él mismo verifica que es completamente incapaz de tal tarea, ya que el lenguaje lo domina a él, y es el primero el que, inconscientemente, le hace decir las cosas más valiosas. Claramente, se puede concluir, que el lenguaje se habla a sí mismo, y, de este modo, el hombre es hablado por el lenguaje.

Antes de proseguir, conviene hacer una pequeña aclaración terminológica. Los autores alemanes referidos, utilizan la palabra *Sprache*, del verbo *sprechen* (hablar), para referirse a lo que en las traducciones al castellano se vierte con las palabras lenguaje, lengua, habla. El alemán, de alguna manera, parece refractario ante la distinción saussuriana entre *langue* y *parole*, y es muy difícil tratar de traducirla, ya ambas podrían terminar siendo vertidas con la palabra *Sprache*. Se hace imposible entender a la *Sprache* como un sistema de signos aislados y al *Sprechen* como la puesta en movimiento de este sistema. *Sprache* hace referencia a la capacidad lingüística en general, por lo cual, aunque pueda ser un tanto difícil, conviene dejar un momento de lado esta dicotomía ya tan arraigada en el pensamiento cotidiano.

La obra de Johann Hamann también centra el foco en el lenguaje, al tiempo que dirige fuertes críticas al kantismo, y no es casual que sea uno de los pocos autores citados por Benjamin en su ensayo sobre el lenguaje. En un ensayo titulado *Meta-crítica del purismo de la razón* (2007), Hamann sostiene que las únicas formas verdaderamente *a priori* son los sonidos y las letras. De esta manera, en la polémica entre quienes entienden que el pensamiento es anterior a la palabra, y quienes entienden que la palabra antecede a todo pensamiento, Hamann se enrola entre los segundos, sosteniendo que no solo la entera facultad del pensamiento debe ser hallada en el lenguaje, sino que este último es también el punto en donde la razón se malinterpreta a sí misma. La arrogante razón iluminista, de esta manera, se pretendería absolutamente increada, y se vuelve ciega ante su propio origen.

En una carta que Hamann le envía a Herder, el primero afirma:

Aunque tuviera la elocuencia de Demóstenes, repetiría siempre tres veces una única frase: La razón es habla, λόγος. Estoy royendo este hueso hasta la muerte. Para mí, todo permanece oscuro todavía sobre esta profundidad; todavía espero un ángel apocalíptico con una llave para este abismo.” (Citado en Heidegger 12–13)

¹ Es ist eigentlich um das Sprechen und Schreiben eine närrische Sache; das rechte Gespräch ist ein bloßes Wortspiel. Der lächerliche Irrthum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen--sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich blos um sich selbst bekümmert, weiß keiner. Darum ist sie ein so wunderbares und fruchtbares Geheimniß,-- daß wenn einer blos spricht, um zu sprechen, er gerade die herrlichsten, originellsten Wahrheiten ausspricht. Will er aber von etwas Bestimmten sprechen, so läßt ihn die launige Sprache das lächerlichste und verkehrste Zeug sagen. [...] Wenn man den Leuten nur begreiflich machen könnte, daß es mit der Sprache wie mit den mathematischen Formeln sei--Sie machen eine Welt für sich aus--Sie spielen nur mit sich selbst, drücken nichts als ihre wunderbare Natur aus, und eben darum sind sie so ausdrückvoll--eben darum spiegelt sich in ihnen das Werhältnißspiel der Dinge. [...] Wenn ich damit das Wesen und Amt der Poesie auf das deutlichste angegeben zu haben glaube, so weiß ich doch, daß es kein Mensch verstehn kann, und ich ganz was albernes gesagt habe, weil ich es habe sagen wollen, und so keine Poesie zu Stande kommt. (438-439 [La traducción es mía])

El motivo del abismo volverá también en Benjamin. Pero antes conviene notar, con Heidegger, que abismo (*Abgrund*) es, precisamente la falta de *Grund*, de fundamento. Podría reprochársele a Hamann el no haber entendido que no era necesario esperar a ningún ángel apocalíptico, ya que la llave del abismo estaba en la misma autorreferencialidad del lenguaje. En la conferencia titulada “La palabra”, Heidegger también llega a una conclusión parecida: “El habla es: habla. El habla habla” (13). Luego agregará que “el habla habla en tanto que son del silencio” (27), y destaca que el son del silencio es la mismísima esencia del habla, la cual necesita y pone en uso al habla de los hombres para poder llegar a sonar como el son del silencio ante los oídos de estos.

Sorprende notar la similitud en las aseveraciones de los dos filósofos, los cuales frecuentaron la misma universidad y que se llevaban una muy pequeña diferencia de edad. Sin embargo, el ensayo de Benjamin es de 1916, mientras que el de Heidegger es de 1950. Aunque, si seguimos la línea de pensamiento propuesta, es el lenguaje mismo el que se desvela en su esencia autorrefente al filósofo, con lo cual se descarta la necesidad de pensar en un “genio” filosófico capaz de llegar a iluminaciones. Si creemos a Novalis, es cuando el lenguaje se posesiona de nuestro hablar y el pensar consciente queda enmudecido, cuando se puede llegar a las más profundas y bellas verdades. La esencia del lenguaje es una de ellas.

Pero, al mismo tiempo, estas referencias histórico-filosóficas pretenden mostrar que, dentro del pensamiento occidental, se comienza a gestar una forma de pensar ciertos fenómenos de manera autorreferencial y autopoiética. Este planteamiento produce paradojas no solucionables dentro del marco de la lógica tradicional, la cual, si bien en un principio impugna todas estas iniciativas, termina por ser contradicha ella misma.

La concepción benjaminiana del lenguaje

El texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* es un texto esencialmente circular, como las numerosas definiciones que va dando el autor, sobre el lenguaje, a lo largo del texto. Una de las primeras indica que el lenguaje es “el principio encaminado a la comunicación de contenidos espirituales en los objetos en cuestión”. (1982b, 51) Dejaremos para más adelante la discusión sobre qué significa comunicación. Espiritual puede también ser traducido como mental o intelectual, como lo hace con el inglés Eric Jacobson (2003). El lenguaje comunica contenidos espirituales que los objetos expresan (*ausdrucken*), y este expresarse es lo que permite que se puedan generar representaciones. De hecho, cualquier existencia que no tenga relación con el lenguaje sería una mera idea, dice Benjamin.

Pero debe destacarse que toda esta argumentación se basa en una hipótesis – que una esencia espiritual consiste en su lenguaje- y en una distinción primaria –aquella que subyace entre esencia espiritual y esencia lingüística. Volviendo al tema del abismo, Benjamin sostiene que entender la afirmación referida como si fuese una hipótesis es precisamente el abismo donde toda teoría del lenguaje está amenazada en caer. Sin embargo, lo que se debe hacer es, precisamente, permanecer sobre este abismo. Como mostrábamos con Heidegger, el abismo indica una falta de fundamento, que no es una carencia o una humana imposibilidad de explicar un cierto fenómeno, sino la autorreferencialidad esencial del lenguaje, que no tiene su origen más que en sí mismo. Benjamin, en este ensayo, no propone realizar ningún salto kierkegaardiano hacia otro fundamento, sino la vertiginosa tarea de hacer equilibrio sobre un precipicio. Este acrobático acto es el que permite observar al lenguaje en tanto que autofundado, ya que superar el abismo conduciría a buscar falsos fundamentos, como lo hace la

“concepción burguesa” de este asunto, la cual pretende asegurarse una solución en la visión utilitarista del lenguaje, y poniendo al hombre en tanto hablante, como origen de toda preferencia.

Retornando al problema de las esencias, esencia espiritual y esencia lingüística se identifican, siempre y cuando esta última sea por completo comunicable (*mitteilbar*). El hombre es uno de los casos en donde esta identificación se da por completo, de manera que es posible afirmar que la esencia espiritual del hombre es lenguaje. No obstante, Benjamin, en todo caso, no nos habla de un único lenguaje del hombre, ya que existe un lenguaje paradisiaco y un lenguaje de la caída. El filósofo, centrándose en el Génesis y teniendo en cuenta también los primeros versículos del Evangelio según San Juan, observa que Dios utilizó la palabra para crear, y que dentro de cada criatura Dios dejó un sello, un signo de su propia palabra. Dios es Palabra,² dice Benjamin —aludiendo claramente, aunque sin citarlo, al Evangelio ya mencionado—, y su palabra se reconoce porque es nombre. Pero también es necesario puntualizar, como lo hace Benjamin, que Dios no utilizó la palabra para crear al hombre, sino sus propias manos, y que le inspiró su aliento por las narices, el cual es espíritu, lenguaje y vida. Como lo aclara la Biblia, Dios ordenó a todos los seres creados que se presentarían ante Adán, con el signo que él les impuso, para que éste pueda nombrarlos. De esta manera, el lenguaje del hombre, a diferencia del lenguaje divino —centrado en la palabra creadora—, tiene su fundamento en el nombre, ya que su función esencial es el nombrar la creación divina, lo cual le da ese rol de preponderancia sobre toda la naturaleza. El lenguaje paradisiaco del hombre, entonces, es un lenguaje que (re)conoce la palabra de Dios. En alemán, Benjamin, utiliza la palabra *erkennen* para dar cuenta de la acción esencial del lenguaje humano que (re)conoce a través del nombre. La traducción castellana traduce ese vocablo, simplemente con “conocer”, aunque, en alemán, Benjamin podría haber utilizado los verbos *kennen* o *wissen*, sin embargo, utiliza *erkennen*, que puede significar “conocer”, pero también, “reconocer”. Diciendo “(re)conocer” aquí se intenta destacar que el conocimiento que el hombre obtiene de la lectura del símbolo divino tatuado en cada criatura, su esencia espiritual, es un reconocimiento de la Palabra divina en cada uno de los animales y plantas. Las cosas, por lo tanto, creadas por la Palabra de Dios, y (re)conocidas en su nombre por la palabra humana, hablan a través del hombre, el cual traduce aquello que la cosa le comunica, en su imperfecto lenguaje. De esta manera, los objetos son elevados a la mayor perfección que les brinda el lenguaje humano, que en el Paraíso, es capaz de nombrarlas con su nombre propio. Sin embargo, como afirman las teorías cabalísticas, el impronunciable nombre de Dios sería la unidad final de todo lenguaje (Jacobson 2003).

El destierro del paraíso terrenal, marca, analíticamente, una transformación en el lenguaje humano. El don prohibido que ofrece la serpiente, el conocimiento sobre el bien y el mal, es, en realidad, según Benjamin, una nada —el único mal que conoce la condición paradisiaca. Este saber, que no es más que pura “charla”, abre un abismo. Es el abismo que Kierkegaard (1987) encuentra entre el hombre, en tanto que pecador, y Dios, distancia creada por el pecado original. Con este proceso, el lenguaje humano se transforma. Pierde su magia inmanente, para adquirir una magia expresa, por la cual, la palabra necesita comunicar algo fuera de sí misma. Por consiguiente, como lo quiere la concepción burguesa, el lenguaje se vuelve medio, un mero signo en la babélica confusión del reino del signo. El lenguaje es esclavizado por la charla, lo cual

² La traducción española citada anteriormente utiliza el vocablo “Verbo”, que es el que se suele utilizar en las traducciones del Evangelio según San Juan. Sin embargo, en el texto de Benjamin, al igual que en la traducción de Lutero del Evangelio, se utiliza el término “Wort”, literalmente, “Palabra”. Aquí, ya que el concepto de “verbo” y su función gramatical pueden llegar a ser disímiles respecto del de “palabra”, preferimos la traducción literal.

provoca el abandono de las cosas. Por otra parte, la caída origina un rasgo esencial del lenguaje humano de este mundo, la abstracción. La abstracción no es más que charla y la charla es un abismo. El lenguaje paradisiaco del hombre no es abstracto porque puede contemplar y reconocer la signatura de cada cosa de manera directa, no necesita especular, teorizar o cavilar. El hombre observa directamente esa esencia espiritual, que es la palabra creadora de Dios. La abstracción muestra la impotencia del lenguaje caído y la arbitrariedad del signo impuesto a la cosa, es por ello que Benjamin dice que el abandono de las cosas es esclavizante, lo cual es la otra cara de la mencionada esclavización del lenguaje por la charla. Las cosas, dice Benjamin, son esclavizadas por la locura, lo cual se refiere al dolor que provoca la confusión de los lenguajes, al lamento que provoca ser nombrado de mil maneras, sin sentir la beatitud de ser llamado por el nombre propio que el creador les otorgó. La naturaleza es triste, en tanto que profundamente (re)conocida por lo incognoscible, o sea, la naturaleza ya no puede ser (re)conocida en su esencia espiritual, ya que esta última no puede mostrarse completamente en su esencia lingüística. Se produce una diferenciación entre ambas, la cual implica la omisión de una parte de la propia esencia espiritual, imposibilitada de revelarse completamente. De esta manera, la naturaleza es condenada al eterno dolor del enmudecimiento.

Pese a todo esto, la pecadora condición de la charla, también genera la aparición de otro tipo de magia, la magia del juicio. En palabras de Jakobson (2003), el juicio produce magia en lo profano, ya que purifica al reestablecer la pureza del juicio divino. Scholem (1972), en su estudio sobre la Kabbala y el lenguaje, señala que Abulafia encuentra tres manifestaciones fundamentales de la palabra de Dios: una es la creación, en tanto que acto divino de escribir; y las otras dos son la revelación y la profecía, que tienen en común la propiedad de ser actos por los cuales la palabra de Dios se introduce en el lenguaje del hombre de manera continua. No obstante, cabe recordar, como asevera Jakobson, que, tanto las profecías como la revelación sólo manifiestan algunos aspectos de su esencia dirigida hacia lo profano, por lo cual su esencia espiritual adquiere una forma finita para hacerse (re)cognoscible ante la percepción humana. Es importante notar que, para Benjamin, la revelación no se da en el plano social, sino en la percepción y el lenguaje (1991a), acorde a la forma en la que se presenta el Dios bíblico, a través de la palabra, por lo cual uno debe tener los oídos adecuados y atentos para poder escuchar.

El problema de la *Mitteilung*

Tanto las traducciones castellana como inglesa traducen el término *Mitteilung* con “comunicación”, lo cual representa un problema conceptual. En alemán existe una palabra específica para comunicación, que es, precisamente, *Kommunikation*. Normalmente, el concepto de comunicación implica un intercambio de información, conllevando una relación dialéctica entre dos personas. Sin embargo, *mitteilen* mienta solamente la preferencia hecha por una de las dos personas, y no el ida y vuelta que supondría la comunicación.

Niklas Luhmann (1984; 1998) ha sido uno de los pocos pensadores contemporáneos interesado en superar esta visión de sentido común de la comunicación. La teoría matemática de la comunicación, elaborada por el ingeniero Claude Shannon (1948) sirvió para cristalizar la suposición de que la comunicación consistiría en un intercambio de información entre un emisor y un receptor. Su influencia llegó a la lingüística, visible en la producción de Roman Jakobson (1985). Luhmann intenta romper con esta visión, diciendo que la comunicación no implica ningún intercambio de nada, ningún dejar, ni tampoco, ningún recibir. Para Luhmann la comunicación es un sistema

autopoiético y autorreferencial, que representa la operación propia del sistema social. Según este autor, la sociedad es pura comunicación, donde los individuos no tienen participación. Por ello, la comunicación no es ninguna actividad que surja entre sujetos, sino que es la producción de comunicación a través de la comunicación.

La comunicación, en la teoría de Luhmann, es la síntesis de tres selecciones: *Mitteilung*, *Information* y *Verstehen*. La información no es entendida como un simple contenido, sino como un cambio de estado. Para entender fácilmente esta idea, el autor da un ejemplo: una vez que sabemos que la carne congelada provoca riesgos para la salud, ya no podemos actuar como antes de saberlo. Ahora, cualquier decisión que se tome estará condicionada por esta información. *Mitteilung* es una palabra de difícil traducción, en algunas versiones se la ha vertido con la frase “acto de comunicar” (1998) o “acto-de-darla-a-conocer” (2007). Un tanto más clara es la traducción inglesa, que utiliza el vocablo *utterance*. En castellano podríamos usar el término de “enunciación”, despojándolo de sus posibles connotaciones subjetuales. Más allá de esto, *mitteilen* indica la proferencia de la información, precisamente, su enunciación, su exposición. Por último, la comprensión (*Verstehen*) señala la posibilidad de distinguir entre las otras dos selecciones, cerrando la unidad de la comunicación. Posteriormente, esta comunicación podrá ser aceptada o rechazada por alter, al que se le acerca la propuesta comunicativa.

Con todo esto, no se intenta integrar la teoría de Luhmann y la de Benjamin, sino que se busca mostrar que una mala interpretación del concepto de *Mitteilung* tergiversa el sentido original del texto, donde no se habla de comunicación. Por ejemplo, cuando Benjamin dice: “en el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios” (1982b, 56) (*im Namen teilt das gestige Wesen des Menschen sich Gott mit* [1991c, 144]). En realidad, no puede entenderse que el hombre se comunique con Dios, en el sentido de que establezca un diálogo. En todo caso, si se quiere permanecer con esta traducción ambigua, hay que entender que a la comunicación en un sentido muy particular, y extirpar de tal interpretación el sentido dialógico. En los términos luhmannianos, el hombre ocuparía la posición de Ego y Dios de Alter, y es Alter el que debe realizar el acto de la comprensión, o sea, la posibilidad de distinguir entre la información y la enunciación de tal información. Sin embargo —al menos para la mayoría de nosotros—, es imposible verificar si Dios pudo realizar el acto de entender, lo cual vuelve imposible saber si hubo comunicación o no. Normalmente, Ego puede darse cuenta de si Alter logró entender, a partir de la respuesta de Alter, pero si Alter no responde, y ni siquiera podemos verlo como para poder realizar alguna conclusión a partir de sus gestos o posiciones corporales, solamente uno puede imaginar que Dios puede haber entendido. De esta forma, pierde todo sentido el concepto de comunicación.

En este sentido, la primera cita de este texto: “cada lengua se comunica a sí misma” (1982b, 54), no tendría demasiado sentido, ya que —aun si se toma la teoría luhmanniana que habla de la comunicación como un sistema autorreferencial y autopoiético— hace siempre falta un Ego y un Alter —que pueden ser tanto sistemas sociales o sistemas de conciencia— para permitir la emergencia del sistema de la comunicación. Por tanto, no puede darse una comunicación si no existe la posibilidad de instaurar un Alter. No obstante, si traducimos: “cada lengua se enuncia (o quizás, se expresa) a sí misma” el sentido es radicalmente diferente. La capacidad de enunciar-se, de expresarse, es la posibilidad de presentarse frente a un observador para poder ser nombrado, es la explicitación de la esencia lingüística de cada cosa. De esta manera, las cosas, a través de su lenguaje, exponen su esencia lingüística para que el hombre las pueda nombrar. Para Benjamin la percepción es un leer (1991e), por tanto, el hombre cuando percibe lee los símbolos que se le presentan y los traduce en el sistema de signos que le es propio.

La violencia y la redención

El texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* tiene una clara conexión con *Para una crítica de la violencia* (1982 a; 1991c). Uno de los posibles pasajes entre ambos puede encontrarse cuando, en el segundo texto mencionado, Benjamin señala que la violencia jurídica, luego de la caída, ha penetrado también en la esfera del lenguaje, castigando el engaño. Sin embargo, esta penetración no puede ser nunca completa, ya que el derecho no tiene la posibilidad de eliminar completamente la posibilidad de la mentira, limitándose, tristemente, a castigar el hecho consumado.

Pese a que la violencia parece haberlo devorado todo, Benjamin asevera que esta invasión por parte del derecho, más que mostrar su fuerza, indica su debilidad, el miedo a la violencia que pueda desencadenarse del engaño, posibilitando la destrucción del derecho existente. No obstante, el autor afirma que existe una esfera de la vida donde los conflictos son reglados de manera no violenta, en las relaciones privadas entre individuos. Por consiguiente, es posible llegar a un acuerdo no violento ahí donde la cultura de los corazones pone a disposición de los hombres medios puros de entendimiento. Estos medios se resumen fundamentalmente en la conversación (*Rede*). Pese al optimismo que esta afirmación pueda llevar, debe siempre tenerse en cuenta que este entendimiento comunicativo se da siempre en el contexto de un lenguaje caído, donde existe siempre el peligro de caer en la charla, o de engañar y/o ser engañando, todas condiciones del ser pecador. Es claro, también, que el entendimiento civil no violento abre un claro en el contexto de la violencia institucionalizada y, si logra esquivar los peligros de la charla y del engaño, puede llegar a abrir las puertas para la llegada de la violencia divina, el último juicio, el reino mesiánico. La violencia divina es aquella que redime, que purifica y que rompe la circularidad de la violencia mítica, la cual culpa y castiga. El anarquismo podría entenderse como esa organización social donde la violencia del derecho es sustituida por el habla. De esta manera, arribaría el tiempo mesiánico, un tiempo que no es seguido por ningún otro juicio universal. Pero es importante resaltar, como se había indicado previamente, que, para Benjamin, Dios no se manifestaría en la esfera social, sino en la percepción y el lenguaje. Esto indica el diálogo que existe entre ambos textos, ya que la redención sólo puede comenzar a gestarse en un medio puro.

En un breve fragmento titulado *Capitalismo como religión* (1991a), Benjamin destaca la peculiaridad más propia del capitalismo, la de ser una religión antes que un sistema productivo. De hecho, el capitalismo es una religión pura, la más extremista de todas, ya que ni siquiera tiene culto, dogmática o teología. A esto se suma que su acción no conoce pausas, su culto es permanente. Pero, quizás, lo más curioso es que el capitalismo es el primer caso de culto no expiatorio, ya que no conoce redención posible. Es un culto puramente inculpante / endeudante,³ que logra hacer universal a esta culpa / deuda, y concluye con el enculpamiento hasta del mismísimo Dios, el cual no está muerto, sino que se encuentra ocultado e incluido en el destino humano. En este contexto, señala el autor, la categoría más alta de la historia mundial es la culpa / deuda, en tanto que es ella, y no la relación causa-efecto, la que puede garantizar la unidad de sentido de los sucesos. La culpa / deuda crea una cadena entre los diferentes estados del mundo, creando una sucesión temporal.

Esto parece mostrar que el mundo se encuentra abismado en una irremediable condición pecadora. Culpa y deuda funcionan como complementarias. Para el derecho, un deudor es culpable de un delito que él mismo se encarga de castigar, pero el mismo capitalismo necesita reproducir continuamente este mecanismo de endeuda-

³ Benjamin juega con el doble significado de la palabra *Schuld*, que significa, al mismo tiempo, culpa y deuda.

miento / culpabilización, para poder autorreproducirse. El capitalismo como religión es también autorreferencial como el lenguaje, ya que produce una circularidad de culpa-castigo que le permite seguir funcionando. La violencia funciona como medio para permitir esa reproducción. La única capaz de cortar esta infinita cadena es la violencia revolucionaria, la cual es la única manifestación de lo divino en lo profano. Apoyando, una vez más lo sostenido arriba, Benjamin señala que, en este mundo, la violencia divina se manifiesta como la condición de la no-violencia. Es por ello que en la conversación y en los medios puros, puede anidarse la violencia revolucionaria capaz de redimir de la culpa y eliminar la deuda.

Conclusiones

La teoría lingüística de Benjamin, como se vio, parte de la distinción esencia espiritual / esencia lingüística. Esta concepción difiere de la dicotomía saussureana significado / significante, que constituyen al signo, ya que no plantea una relación directa entre la esencia, sea espiritual sea lingüística, respecto del objeto. El objeto, en su propio lenguaje, debe enunciar o expresar (*mitteilen*) su esencia espiritual, y dependerá de cómo logre enunciarla, el nombre que el hombre vaya a otorgarle. En el lenguaje paradisiaco, no existe un problema de referencias entre objetos y nombres, puesto que el hombre tiene la capacidad de observar directamente la esencia espiritual de cada cosa, y nombrarla según el símbolo que Dios le impuso. Este lenguaje no aceptaría ninguna metáfora, ni ningún juego retórico, ya que cada cosa se encontraría directamente ligada a su nombre, y el hombre no tendría razón para alejarse de este lenguaje directamente ligado a las esencias.

Algo diferente sucede con la caída, con el pecado original. Por medio de este proceso, el lenguaje adquiere la capacidad de la abstracción, con lo cual da pie a que pueda emerger el artefacto retórico de la metáfora. La percepción humana, de alguna manera, se vuelve más débil, ya no puede leer en las cosas la signatura de Dios, por lo cual el signo, sólo entonces, puede adquirir su carácter arbitrario. Claro que esta arbitrariedad no es exactamente la misma de la que habla Saussure, ya que en Benjamin el nombre, aun en la condición pecadora, siempre es puesto según como la cosa enuncie su esencia espiritual. No obstante, es arbitrario porque en la proliferación de lenguas, la naturaleza es llamada de diferentes maneras, las cuales, en ningún caso, coinciden completamente con el nombre propio de la cosa, aquel con el que Dios las apeló originariamente.

La capacidad de la abstracción, innecesaria en el paraíso, vendría a salvar esa miopía que adquiere la percepción posteriormente a la caída. La abstracción intenta resolver, por un camino indirecto e incierto, aquello que ya no puede ser realizado por la pérdida de la clarividencia paradisiaca. Sin embargo, esta capacidad trae consigo la posibilidad del engaño y de la charla, las cuales son siempre desviaciones del recto nombrar. De todas maneras, la caída también ha generado a aquello que tiene la capacidad de redimir, de cerrar el abismo que ha abierto la pecadora condición de la charla: el juicio. El juicio purifica, exculpa y reestablecería el lenguaje perfecto. Por otro lado, el juicio también acabaría con la violencia mítica, aquella que culpa y castiga.

Como se mostró en el trabajo, Benjamin entiende que el capitalismo es una forma religiosa, la más extrema y la más inculpante / endeudante, la cual no permite ningún medio de redención. Su violencia es la violencia mítica llevada al extremo, y lo que salva sólo puede vivir ahí donde se utilizan medios puros. El medio puro por excelencia es la conversación, en tanto técnica de entendimiento civil, al tiempo que ámbito impenetrable a la violencia. Como subraya el autor, pese a que la violencia sanciona el engaño, por tanto intenta inmiscuirse en el lenguaje, sólo puede actuar *post*

festum, está condenada a llegar siempre tarde. Esta esfera lingüística parece ser la única capaz de albergar lo mesiánico, desencadenando la violencia divina y el juicio universal. De esta manera, el juicio manifestaría su magia.

Por último, cabe resaltar, que cada forma lingüística tiene su propia magia. El lenguaje paradisiaco cuenta con una magia inmanente, lo cual indica que las cosas se encuentran embebidas de la palabra de Dios, y este símbolo divino que portan se corresponde directamente con el nombre que el hombre les asigna. Con la caída, el lenguaje pierde esta magia, para adquirir una magia “expresa” (*ausdrücklich*). Jacobson (2003) explica esto como la capacidad de expresar una esencia, pero utilizando medios no transparentes, o sea, que no establece esa directa observabilidad de la esencia, como en el paraíso. Pero también está la mencionada magia del juicio, que es aquella por la cual se redimen los pecados, se borran las culpas. De manera circular, esta última magia restablecería la primera, volviendo todo al origen, al nombre de Dios que sella toda la creación.

Bibliografía

- Benjamin, Walter. “Para una crítica de la violencia”. *Para una crítica de la violencia*. Trad. Marco Aurelio Sandoval. México: Premiá Editora, 3ªed., 1982a. 11-49.
- ----- . “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. *Para una crítica de la violencia*. Trad. Marco Aurelio Sandoval. México: Premiá Editora, 3ªed., 1982b. 51-77.
- ----- . “Kapitalismus als Religion”. *Fragmente, Autobiographische Schriften*. Gesammelte Schriften Band VI. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1991a. 100-104.
- ----- . “Über das Programm der kommende Philosophie”. *Aufsätze, Essays, Vorträge*. Gesammelte Schriften, Band II, 1. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1991b. 157-171.
- ----- . “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”. *Aufsätze, Essays, Vorträge*. Gesammelte Schriften, Band II, 1. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1991c. 140-157.
- ----- . “Zur Kritik der Gewalt”. *Aufsätze, Essays, Vorträge*. Gesammelte Schriften, Band II, 1. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1991d. 179-203.
- ----- . “Zur Sprachphilosophie und Erkenntniskritik”. *Fragmente, Autobiographische Schriften*. Gesammelte Schriften Band VI. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1991e. 9-53.
- Hamann, Johann Georg. “Metacritique on the purism of reason”. *Writings on philosophy and language*. Trad. Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 205–218.
- Heidegger, Martin. “El habla”. *De camino al habla*. Trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Sebal-Guitard, 1987. 9–31.
- Jacobson, Eric. *Metaphysics of the profane: the political theology of Walter Benjamin and Gerschom Scholem*. Nueva York: Columbia University Press, 2003.
- Jakobson, Roman. *Ensayos de lingüística general*. Trad. Josep M. Pujol y Jem Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- Kierkegaard, Søren. *Tratado de la desesperación*. Trad. Carlos Liacho. Editorial Buenos Aires: Santiago Rueda, 1987.
- Luhmann, Niklas. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1984.
- ----- . *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Francfort del Meno: Suhrkamp, 2 vols., 1997.

- -----. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Trad. Silvia Pappé y Brunhilde Erker. México: Anthropos, 2º Ed, 1998.
- -----. *La sociedad de la sociedad*. Trad. Javier Torres Nafarrate. México: Herder, 2007.
- Novalis (Friedrich von Hardenberg). “Monolog”. *Das philosophisch-theoretische Werk*. Munich – Viena: Herausgegeben von Hans-Joachim Mähl, 1978. 438–439.
- Scholem, Gershom. “The name of God and the linguistic theory of the Kabbala”, Trad. Simon Pleasance, *Diogenes*, 20/79 (1972): 59–80.
- Shannon, Claude. “A mathematical theory of communication”, *Bell System Technical Journal*, Julio y Octubre (1948): 379–423, 623–656.