

Algunas derivas críticas de la FILOSOFÍA DEL LENGUAJE temprana de Walter Benjamin¹

• JOSÉ M. GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, DOCTORANDO, UNIVERSIDAD DE FRIBURGO EN BRISGOVIA

El presente artículo pretende resaltar de la filosofía del lenguaje de Benjamin su momento crítico, haciendo énfasis en la articulación profana, propiamente teórica, de los materiales 'teológicos' con los que este autor trabaja, en su doble vertiente de crítica a la configuración instrumental del lenguaje y de proyección regulativa del ideal del nombre como unidad lingüística. Con ello, a partir de breves secciones que ponen el énfasis en determinados aspectos de esa 'apropiación profana', quisiera servir de correctivo a las lecturas exclusivamente teologizantes que, bajo la fascinación de la asunción benjaminiana de algunos motivos de la mística judaica, se desentienden del carácter propiamente filosófico y crítico de estas reflexiones seminales sobre la naturaleza del lenguaje.

*“Dieser Liebe geht wie Strahlen aus einem Glutkern das Dasein der Geliebten aus ihrem Namen, ja noch das Werk des Liebenden aus ihm hervor. So ist die Divina Commedia nichts als die Aura um den Namen Beatrice; die gewaltigste Darstellung dessen, daß alle Kräfte und Getsalten des Kosmos aus dem heil der Liebe entstiegengen Namen hervorgehen”.*²

W. Benjamin.

Laetitia

I

La filosofía del lenguaje temprana de Walter Benjamin: «Sobre el lenguaje en general...» y la recepción crítica del relato bíblico. En 1916 Walter Benjamin escribe un ensayo titulado *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje del hombre*. En él, su reflexión sobre la naturaleza del lenguaje se mueve en un horizonte marcado por las nociones 'místicas' o 'teológicas' desarrolladas en la tradición hebrea de pensamiento. Tanto es así, que el escrito casi se estructura como glosa de

las nociones lingüísticas contenidas en los primeros versículos del Génesis.³

Parece evidente que este escrito germinal gravita en torno a nociones nucleares de la concepción cabalística y que aparenta literariamente terminar articulándose como mística y teología del lenguaje. En ese sentido, Gerschom Scholem incita a no dejar de lado esas influencias y llega incluso a afirmar que Benjamin «en aquella época, y todavía después, se inclinaba a representaciones del lenguaje de orden perfectamente místico.»⁴

Debemos sin embargo, en

este punto, atender al modo en que Benjamin se remite al relato bíblico. Su uso del Antiguo Testamento está explícitamente matizado:

Si a continuación consideramos la esencia del lenguaje a partir del primer capítulo del Génesis, no quiere decir eso que persigamos una interpretación de la Biblia, ni que la Biblia sea puesta objetivamente en tanto que verdad revelada como fundamento de la reflexión, sino que debe encontrarse lo que en el texto bíblico se descubre acerca de la naturaleza del lenguaje mismo.⁵

La lectura de Benjamin, su uso del libro «Génesis», por tanto, lo invalida como descripción literal y certera de la historia del lenguaje. Si la referencia al relato de la Creación ha de tomarse como la narración de las diferentes fases en las que se desarrolla el

lenguaje en su relación con los seres humanos, entonces la excusa bíblica, más bien, habrá de tenerse en cuenta como imagen o narración posibilitadora de un marco último de referencia desde el que tematizar el darse sincrónico del lenguaje. Que tal es la función que cumple parece obvio por la simultaneidad de sucesos, relevantes para la teorización lingüística benjaminiana, bien diferenciados y espaciados en el relato bíblico, como son los de la caída del Paraíso y el derrumbamiento de la Torre de Babel. Por tanto, la consideración diacrónica que toma como pretexto argumental el relato bíblico, está subordinada a la contemplación sincrónica de, por un lado, la facticidad misma del lenguaje y su configuración instrumental y, por otro lado, a la proyección regulativa del ideal del nombre. El momento crítico de la reflexión de Benjamin debe ocupar, entonces, un lugar destacado en su interpretación.

II

El nombre. Según la lectura del Génesis que desde el lenguaje Benjamin lleva a cabo, tras el momento en el que el lenguaje es «Palabra», esto es, la palabra que literalmente crea realidades, aparece el «nombre». Aquí, el lenguaje se hace humano. El hombre, en tanto que conocedor por el lenguaje es instado a dar actualidad a ese conocimiento en el nombre, denominando a los animales *nominibus suis*.⁶ Así, el lenguaje en su estado adánico priva al hombre de cualquier poder efectivamente creador pero le con-

cede un acceso inmediato a las cosas, un conocimiento absoluto y certero. Esta noción del nombre como ideal gnoseológico (cf. infra, secc. VI) no se presenta del todo ajena a ciertas dificultades. El hombre irrumpe con el nombre en el mutismo propio a las cosas y la naturaleza se verá de algún modo incomodada por la presencia del hombre. La dialéctica entre el sujeto y el objeto parece irrumpir, aunque de forma mitigada, en aquel acto de denominación. Aun en su identidad cognoscitiva, la aparición de un lenguaje que transforma en sonido la mudez de la naturaleza da muestras de una cierta 'injusticia'.⁷

III

La caída. En el ámbito de su reflexión lingüística cobra especial importancia la visión que de la caída y el pecado original nos ofrece Benjamin. La caída no tiene el carácter de la corrupción moral, fue una caída lingüística. El pecado original implica la caída desde un estado paradisíaco del lenguaje en el que el hombre era perfectamente conocedor debido a la correspondencia gnoseológica entre el nombre y la cosa. No pudo ser degeneración moral porque, para el hombre, aparece aquí por vez primera el conocimiento acerca del bien y del mal, el juicio valorativo, y sí, en cambio, lingüística, porque la aparición del juicio corrompe el conocimiento fundado en la unión con la cosa que venía anunciada en el nombre, desbarata el perfecto isomorfismo entre la realidad y el lenguaje del nombre.

La caída repercute decisivamente en la esencia del lenguaje en tanto que representa una salida del «puro lenguaje del nombre», por la que el lenguaje se transforma en medio cuya unidad lingüística no será más que el «mero signo». Además, se genera una nueva «magia del juicio» y se hace presente como «abstracción», en la que se desarrollará toda designación. La caída representa, por tanto, en su versión benjaminiana, un alejamiento o abandono de las cosas (*Abkehr von den Dingen*), a partir del cual el lenguaje deviene mera «palabrería» (*Geschwätz*).⁸ Es el 'origen' de la abstracción, pues, incapaz ya de nombrar, el lenguaje cerrará sus posibilidades en los límites del juicio. Su locución no puede ser ya aprehensión no coercitiva de esencias espirituales expresándose como lingüísticas. Su juicio ahora desatiende las propiedades 'objetivas' de la cosa y se limita a regocijarse en una nueva capacidad de imposición, que se traduce en un absoluto dominio sobre lo arbitrariamente referido. La caída lingüística señalará, entonces, lo que Benjamin denomina «la esencia teológica de lo subjetivo.»⁹

IV

*“La palabra ha sido profanada; ha sido puesta al servicio de todo”.*¹⁰

Rechazo del principio de la arbitrariedad del signo lingüístico. El elemento que articulará esta nueva forma de lenguaje será, frente a la 'palabra' del dios creador y al 'nombre' adánico, la palabra



Foto de Gisèle Freund

humana. Con ella, las cosas son sometidas a la contingencia de la denominación, que tiene su origen, simultáneo a la caída en el uso productivo que Benjamin realiza del relato bíblico, en la confusión babilónica de las lenguas.

La caída lingüística imprime de una vez para siempre su carácter arbitrario al lenguaje humano en la «sobred denominación». ¹¹ La actividad lingüística humana termina desarrollándose por medio del lenguaje y no en el lenguaje. El hombre ya no es capaz de comunicar (*mitteilen*), su actividad lingüística se limita a señalar (*bezeichnen*).

En este contexto, la fecha establecida para el manuscrito original de este trabajo de Benjamin, 1916, no deja de aparecérsenos, si prestamos atención a la esfera de la teorización lingüística, como de una sintomática casualidad. Es en ese año cuando se publica en Ginebra, póstumamente, uno de los mayores hitos de la disciplina lingüística, el **Curso de lingüística general** de Ferdinand de Saussure.

La de Saussure es quizás la mejor muestra, tanto su fecundidad como la influencia que ejerció en casi toda la reflexión teórica posterior así lo indican, de lo que Benjamin,

aun sin tenerlo presente a la hora de redactar su escrito, denominó «la interpretación burguesa del lenguaje». ¹² Es así que, uno de los pilares sobre los que el lingüista suizo asienta las doctrinas de sus cursos es aquel que se conoce como la arbitrariedad del signo lingüístico. ¹³ Este primer principio nos dice, en la expresión de Benjamin, «que la palabra se relaciona sólo casualmente con la cosa, que ella es un signo de la cosa (o de su conocimiento) establecido por alguna convención.» ¹⁴

Benjamin no puede sino enfrentarse a semejante concepción del lenguaje, para él «el lenguaje no ofrece jamás meros signos.» ¹⁵ Pero, al hacerlo no sólo está contraviniendo un principio fundamental para la disciplina lingüística que, salvo por alguna acometida heterodoxa, v.g. la de E. Benveniste, ¹⁶ terminará constituyéndose dogma incuestionable de los enfoques con pretensiones científicas. Al hacerlo, da la espalda a la tradición predominante que a través de la historia de la filosofía del lenguaje, desde Aristóteles hasta Nietzsche, ha argumentado en esa dirección. ¹⁷

La «concepción burguesa», que entiende la estructuración de la lengua como un suceso innecesario y sometido a la imposición arbitraria de significados y designaciones termina articulándose, desde la perspectiva de Benjamin, como «lógica del trueque». ¹⁸

V

Expresión. Esencia lingüística y esencia espiritual. En estas primeras reflexiones de *

Benjamin sobre el lenguaje, éste es caracterizado como pura expresión. Expresión (*Ausdruck*) de contenidos espirituales, tanto de los propios a los hombres como a las cosas. En este sentido, el lenguaje aparece libre de toda carga referencial o significativa. La comunicación de la que habla aquí Benjamin no es una comunicación de significados, sentencias o ideas de algún tipo. Lo que termina comunicándose aquí es la propia comunicabilidad de las entidades espirituales que toman expresión. Así, escribe Benjamin: «No hay contenido en el lenguaje; en tanto que comunicación, el lenguaje comunica un contenido espiritual, esto es, una comunicabilidad absoluta.»¹⁹

Asumiendo este principio, el de la comunicación vedada a nada que no sea la propia comunicabilidad, es posible delimitar la esfera de la esencia espiritual (*das geistige Wesen*) con respecto de la de la esencia lingüística (*das sprachliche Wesen*). Esencia espiritual y lingüística encajan sólo en la esfera de lo comunicable. La filosofía del lenguaje al uso desarrolla sus concepciones alejada de tal distinción última, y permanecen bajo el influjo de la identidad entre identidad espiritual y lingüística que apunta ya el doble carácter de la ambigua recepción del Lógos. Según Benjamin, la razón de que esto sea así depende de que, en última instancia, «el lenguaje en sí es la esencia espiritual del hombre; y sólo por ello, la esencia espiritual del hombre es comunicable sin resto».²⁰ Pero, aparte de señalar la esencia espiritual

del hombre como una esencia lingüística *a radice*, esta fundamental diferencia entre esencias encuentra una deriva que redundará en la comprensión de los planteamientos estéticos de Benjamin, y, como veremos, encontrará un eco en Adorno y Horkheimer.

El lenguaje es, en primer término, expresión o comunicación de contenidos espirituales. Ahora bien, la comunicación de tales contenidos espirituales por medio de la palabra es característica de la forma de lenguaje que se adecúa al quehacer lingüístico humano, pero no la única. Las cosas guardan un resto de lenguaje, un flaco vestigio de entidad espiritual comunicable (algo que encuentra también su reflejo en el Génesis, en la Creación por el verbo divino). Es en ese sentido en el que Benjamin afirma que:

“La existencia del lenguaje se extiende no sólo sobre todos los ámbitos de expresión espiritual humana, a las cuales siempre les es propia de una manera u otra el lenguaje, sino que se extiende sobre absolutamente todo. No hay evento o cosa, ni en la naturaleza viva, ni en la naturaleza inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje, ya que es propio de cada cosa comunicar su contenido espiritual”.²¹

Existe, por tanto, un lenguaje de las cosas que no es el lenguaje articulado por el hombre. Un lenguaje no verbal ni fónico, ajeno a la palabra pero lenguaje al fin y al cabo. Si bien es verdad que las cosas participan de algo así como un lenguaje, también lo es que «el lenguaje mismo no está perfectamente

pronunciado en las cosas.»²² A ellas se les niega «el principio puro de la forma lingüística – el sonido o la pronunciación.»²³ Así, el estrato último de la realidad, la entidad espiritual última, la naturaleza, permanece muda. Una mudéz que daría paso, en última instancia, al lamento.²⁴ Esto tiene una primera consecuencia para el ámbito de la estética, y es que tal como se ha venido desarrollando esta idea, y una vez convencidos de que el lenguaje verbal que nos es propio hace inaccesible esa parcela de lo que también es lenguaje, es, según sigue Benjamin, «muy concebible que el lenguaje de la plástica o de la pintura esté fundido con ciertas formas del lenguaje de las cosas... aquí se trata de lenguajes sin nombre y sin acústica, lenguajes del material...»²⁵

VI

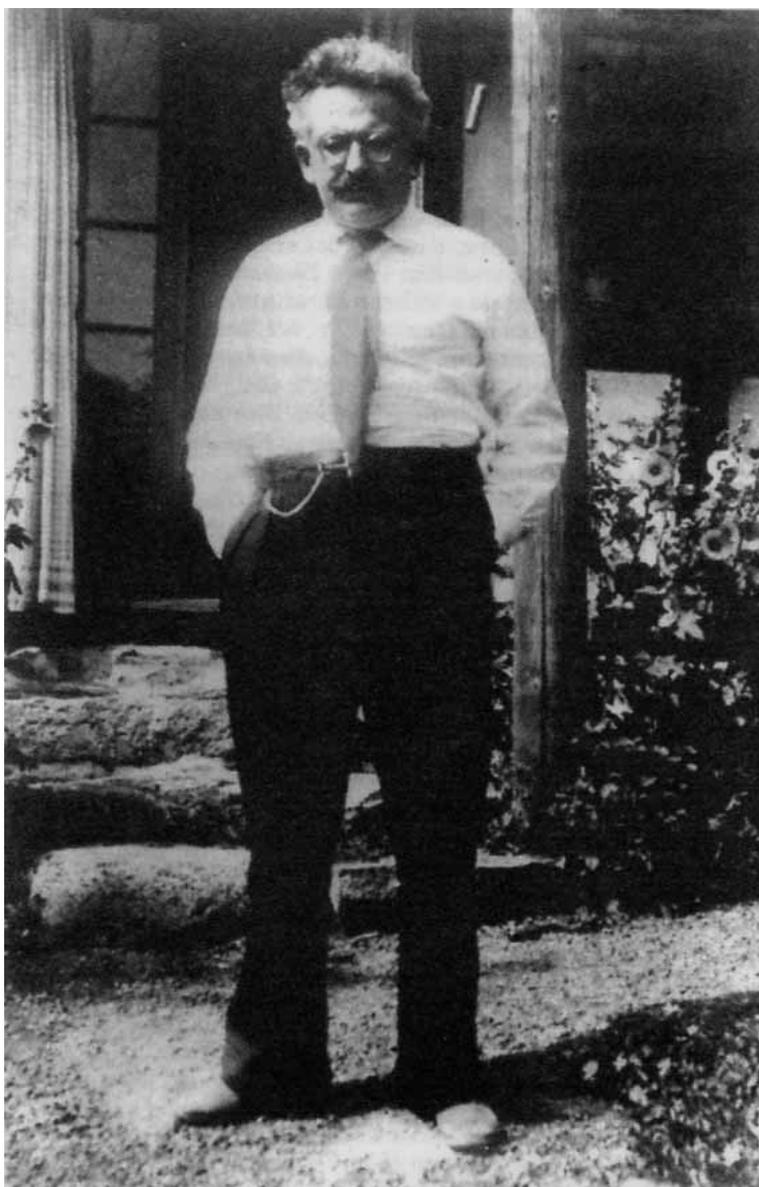
“Resta sin embargo la huella de una palabra, que un hombre percibe”.²⁶

De nuevo el nombre. En tanto que actualidad del conocimiento efectivo y certero del estado adánico, como vimos, el nombre sorteaba el abismo de lo arbitrario, pero, además, según nuestro filósofo lo caracteriza, el nombre es «la esencia más profunda del lenguaje» (*das innerste Wesen der Sprache selbst*).²⁷ Esta esencia última del lenguaje se presenta en el nombre no por incluir en sí un mayor peso significativo, sino, precisamente por lo contrario. En el nombre el lenguaje aparece vacío de toda carga referencial, de todo potencial deíctico, de cualquier utilidad ins-

trumental. Nada se comunica por medio del nombre. Éste representa una absoluta incomunicación, siempre que entendamos «comunicación» en un sentido instrumental.

En el nombre, lejos de comunicar algo externo al propio lenguaje, el lenguaje se comunica a sí mismo. «El nombre es aquello en lo cual el lenguaje, él mismo y de manera absoluta, se comunica, y mediante lo cual nada se comunica aparte del lenguaje.»²⁸ Es en este sentido en el que puede Benjamin hablar del nombre como «el lenguaje del lenguaje» (*die Sprache der Sprache*). Esto sitúa al hombre en una posición privilegiada en el seno del lenguaje, ya que, mientras que a través del habla no podemos identificar a ningún portavoz del lenguaje, ningún hablador del habla, al realizar su quehacer lingüístico en el nombre, el hombre se constituye como efectivo y único hablador del habla (*der Sprecher der Sprache*).

Los rastros de esta concepción del nombre como elemento esencial del lenguaje se hacen visibles en casi toda la obra benjaminiana y encuentra, además, reflejo en algunos planteamientos de Adorno y de Horkheimer.²⁹ Los rasgos de la filosofía del lenguaje temprana de Benjamin cobran, así, un carácter eminentemente crítico: la primacía del aspecto ontológico sobre el comunicativo a partir del carácter regulativo del nombre como unidad lingüística, y del aspecto expresivo sobre el significativo; el consiguiente rechazo del principio de la arbitrariedad del signo (fundamento tanto de la tradi-



ción predominante de la filosofía del lenguaje como del «enfoque burgués» en el estudio del lenguaje); o la crítica a la abstracción y a la subjetividad coercitiva como principios epistemológicos.

VII

La tarea del traductor. Benjamin había tratado la cues-

tión de la traducción, de forma tangencial, en su escrito sobre el lenguaje de 1916. Allí se hablaba de una traducción del lenguaje de las cosas al de los nombres, de lo innombrable al nombre, que entrañaba necesariamente una continuidad de transformaciones que llevaba de un lenguaje inferior a otro superior. La teoría de la traduc-



ción debía, según Benjamin, fundamentarse «en el estrato más profundo de la teoría del lenguaje».³⁰ En su escrito *La tarea del traductor*, publicado en 1923, desarrolla las ideas que acerca del lenguaje había trazado en su inédito de 1916. El texto, de nuevo según Scholem, «representa un punto culminante del período en que se orientaba manifiestamente hacia la teología en materia de filosofía del lenguaje».³¹

En la relación entre el original y la traducción traslucen

la ley de la traducibilidad. Como podía hacerse con el lenguaje, para dar cuenta de la comunicabilidad (*Mittelbarkeit*), al tratar la cuestión de la traducibilidad (*Übersetzbarkeit*) es posible no remitirse exclusivamente a lo sucedido en el ámbito de lo humano. «Correspondientemente, habría que considerar —escribe Benjamin— la traducibilidad de las configuraciones lingüísticas incluso cuando éstas fueran intraducibles para los hombres.»³²

La traducibilidad sería algo

así como una extraña cualidad propia de ciertas obras literarias, su esencia. La traducción, como elemento implicado en la vida de su original, no encuentra su sentido último en su propia esfera, la de la traslación de contenidos de una lengua a otra, sino en una superior, la de la expresión de la esencia de la traducibilidad como «la más profunda relación de unas lenguas con otras.»³³ Las traducciones, aunque no puedan llegar a desvelar tal relación, no dejan de apuntar hacia ella. Sólo desde la negación del principio de la arbitrariedad de lo lingüístico³⁴ puede sostenerse que las lenguas están emparentada *a priori*, y que no son de raíz extrañas entre sí. Lo que articula semejante familiaridad entre las lenguas, es el ideal regulativo de lo que Benjamin denomina «la lengua pura» (*die reine Sprache*).

Distinguiendo entre «lo aludido o mentado» (*Gemeinten*) y «el modo de aludir o mentar» (*Art des Meinens*) las lenguas son formas fragmentarias de acercarse a lo aludido, son distintos modos de mentar. En sus modos de aludir las lenguas se excluyen, los elementos aislados difieren. Sin embargo, «esas mismas lenguas se completan en sus intenciones.»³⁵

Esa lengua pura se nos aparece como una suerte de lengua adánica, un último vestigio de aquella inmediatez cognoscitiva del nombre, ontológicamente fundada. Sin embargo, tal como queda esbozada en este texto, lo remoto de su ubicación en un pasado mítico muta la finalidad última, lo irrecuperable

se torna inalcanzable. En este viraje fundamental, el concepto de lengua pura trae a las consideraciones lingüísticas de Benjamin un carácter fundamentalmente utópico.

El acceso a un estado del lenguaje en el que las lenguas no se muestren extrañas entre sí «permanece negada a los hombres». Sin embargo, contra lo que pudiera parecer, no a causa de la irreversibilidad de la caída: la lengua pura podría no haberse configurado aún, lo que se torna inalcanzable ahora es la efectiva producción del propio núcleo de la lengua pura, que viene desarrollándose en el devenir de las lenguas fragmentadas.³⁶ A la traducción le es otorgada, por tanto, una flaca fuerza mesiánica, la de apuntar a aquel «final mesiánico»³⁷ de la historia de las lenguas.

En los originales, la ingenuidad poética enclaustra lo mentado en una determinada forma de alusión. Sólo al traductor le está permitido romper con la univocidad de tal determinación y abrir en la propia lengua un espacio que apunte más certeramente a lo aludido y, detrás de él, a la lengua pura. Articular, por tanto, en la lengua propia los elementos fragmentarios de aquella lengua pura que surgen en la traslación de un modo de aludir a otro, sería la tarea del buen traductor. «Redimir en la propia lengua aquella lengua pura que permanece en la extranjera [sc. en la lengua original] bajo un hechizo, liberar [sc. a la lengua pura] atrapada en la obra mediante la transpoetización [*Umdichtung*], esa es la tarea del traductor.»³⁸

VIII

El carácter regulativo y no reificado del concepto 'místico' de lengua pura.

La teoría de la traducción de Benjamin, con la imposición del principio de la reconstrucción de la lengua pura como directriz para la 'tarea' del traductor, cobra su impulso, como vimos, del ámbito de las nociones cabalísticas, del misticismo judaico. En él se gana, fundamentalmente, una perspectiva utópica y mesiánica que no puede más que acen- tuar el momento crítico de la filosofía benjaminiana del lenguaje. La arbitrariedad del lenguaje caído que antes generaba el agravio comparativo con el estado de la lengua adánica del nombre, carga, en su confrontación con el ideal de la lengua pura, con la interpelación de la tarea pendiente y que se corresponderá con la máxima de Kraus —de la que, más tarde, Benjamin se hará eco— según la cual «el origen es la meta».³⁹

Esta teoría benjaminiana de la traducción, con la carga mística y teológica con la que la hemos venido delineando, guarda un importante momento crítico de oposición a la reificación de tales nociones religiosas. Un momento crítico que quizás pueda apreciarse de modo más diferenciado atendiendo a la discusión acerca de la traducción de la Biblia debida a Buber y Rosenzweig, y comparando lo visto sobre Benjamin con los presupuestos de los que parten aquellos. Más allá de las posibles coincidencias entre los postulados de Rosenzweig y Buber a la hora de llevar acabo su tarea, el uso del concepto de una *lengua pri-*

mera, la preferencia por la literalidad y la referencia a la Biblia como el texto traducible por excelencia,⁴⁰ las diferencias parten de un supuesto antagónico para cada concepción de la traducción. Ese supuesto se refiere al contenido de verdad que se atribuye al relato bíblico. Rosenzweig y Buber, sin embargo, como supo entresacar Kracauer, atribuyen a la palabra del dios bíblico, tal como ésta se expresa en este 'libro de libros', un valor cognoscitivo literal. Escribió Kracauer, en 1926, en su reseña de esta traducción de la Biblia: «Sólo la intención de dirigirse al hombre total, incluso a toda la comunidad, ha podido motivar una traducción sin el menor comentario. Asimismo, la ausencia de todo aparato crítico denota la convicción de que el poder de las Sagradas Escrituras es infalible.» Es por eso que, «a diferencia de lo que sucede con la traducción de otros textos, la traducción de la Biblia no obedece en primer lugar a criterios estéticos. Ella se distingue de las traducciones que se sitúan en el tiempo, y cambian con él, por el hecho de pretender en todo momento la verdad.»

⁴¹ Pero es que, además, según Kracauer, con una expresión que adelanta posiciones de Benjamin, los traductores «creen servir a la verdad y, sin embargo, no saben encontrarla en su actualidad. Porque el acceso a la verdad pasa a partir de ahora por la realidad profana.»⁴²

Según hemos querido mostrar en este escrito, la apropiación por parte de Benjamin de motivos místicos y teológicos estuvo atravesada

desde el comienzo por esa intuición convirtiendo su trabajo con aquellas nociones en un auténtico ensayo de apropiación 'profana', sorteando en todo momento la posibilidad de su reificación y dando lugar a una serie de derivas críticas teóricamente relevantes y vinculantes a la hora de reconstruir e interpretar su quehacer especulativo. ■

NOTAS

1 Este escrito debe su orientación fundamental en la filosofía del lenguaje de Benjamin al trabajo de Carlos Marzán, *Crítica a la comunicación y utopía del nombre. La concepción del lenguaje de W. Benjamin, Th. W. Adorno y M. Horkheimer*, Tesis doctoral inédita, ULL, La Laguna 1996. El autor debe, además, agradecer a C. Marzán su consejo y, sobre todo, su disposición a discutir muchas de las cuestiones aquí tratadas.

2 W. Benjamin, «Kurze Schatten I. Platonische Liebe»; en: Id., **Illuminationen. Ausgewählte Schriften**, Frankfurt/M. 1977, p. 297.

3 En 1916 escribe Benjamin a G. Scholem que en este texto pretende confrontarse con la «esencia del lenguaje» tal como él la entiende, «en una relación inmanente con el judaísmo y en relación con los primeros capítulos del Génesis.» W. Benjamin, **Briefe**, edición de G. Scholem y Th. W. Adorno, Frankfurt/M. 1993, 2ª ed., vol. I, p. 128.

4 G. Scholem, Walter Benjamin. **Historia de una amistad**, trad. J. F. Yvars y V. Jarque, Barcelona 1987, p. 61.

5 W. Benjamin, «Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen», en: id., **Gesammelte Schriften**, edición de H. Schweppenhäuser y R. Tiedemann, vol. II.1, p. 147.

6 Umberto Eco, al tratar los fragmentos bíblicos relativos al lenguaje, da cuenta de las dificultades hermenéuticas que presenta la interpretación de esta escena concreta, en la que «no queda claro cuál es la base sobre la que Adán puso nombre a los animales», y se pregunta: «¿quiere decir que Adán les puso el nombre que ellos esperaban por algún derecho extralingüístico o con el nombre que nosotros ahora (en base a la convención adánica) les atribuimos? ¿El nombre dado por Adán es el nombre que debía tener el animal a causa de su naturaleza o el que el Nomoteta de-

ció arbitrariamente asignarle, *ad placitum*, instaurando así una convención?» U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma-Bari 1993, p. 14. En el contexto de la reconstrucción benjaminiana del relato bíblico, no cabe duda de que el lenguaje adánico no puede «dar nombre» más que desde un conocimiento certero de las cosas, de sus virtualidades inmanentes, de su esencia última. «La donación adánica de los nombres [*das adamitische Namengeben*] está tan lejos de ser juego y arbitrariedad, que, en él, llega a constatarse, más bien, que el estado paradisiaco era aquel que no tenía aún que luchar contra el significado comunicativo de las palabras.» W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiel; Gesammelte Schriften*, vol. I.1, p. 217. En *El origen del drama barroco alemán*, presentado en 1925 como *Habilitationsschrift* y no publicado hasta 1928, se nos dice que fue éste concebido en 1916. Podría asegurarse, entonces, que el tema de la caída lingüística en la 'subjetividad' de un estado paradisiaco del nombre, fue uno de los momentos de relevancia para la teoría del lenguaje de Benjamin en aquel estudio, que debió de emerger al amparo de las reflexiones que ahora glosamos.

7 Es interesante, en este contexto, atender a cómo en algunas variaciones sobre el tema del Génesis, la naturaleza, participando de un rango ontológico secundario con respecto al del hombre, podría haberse revelado contra la creación de Adán, tal como se sostiene en la versión de cierta tradición árabe de origen judío, cf. R. Graves y R. Patani, **Los mitos hebreos**, trad. J. Sánchez, Madrid 1986, p. 58.

8 «Über die Sprache überhaupt...», p. 153 y *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 407; en ambos casos Benjamin refiere el uso de este término por Kierkegaard.

9 *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 407.

10 H. H. Jahn, citado por W. Muschg, **La literatura expresionista alemana. De Trakl a Brecht**, Barcelona 1972, p. 260.

11 *Über die Sprache überhaupt...*, p. 155.

12 «Über die Sprache überhaupt...», p. 144.

13 F. de Saussure, **Cours de linguistique générale**, publicado por Ch. Bally y A. Sechehaye, edición crítica preparada por T. De Mauro, Paris 1972. Saussure establece que: «en effet tout moyen d'expression reçu dans une société repose en principe sur une habitude collective ou, ce qui revient au même, sur la convention.» Así, lo que pretende decirse con que el signo es arbitrario es que en éste el significante es «immotivé», «c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité» De ahí que el lingüista suizo retome ciertas nociones de Whitney: «la langue est une convention, et la nature du signe

dont on est convenu est indifférente», *ibid.*, p. 26. Cf. las anotaciones de T. De Mauro, n. 135 y ss., pp. 442 s.

14 *Über die Sprache überhaupt...*, p. 150.

15 *Ibid.*

16 Cf. E. Benveniste, «Natur du signe linguistique», en: id., **Problèmes de linguistique générale**, Paris 1966, vol. I, pp. 49 y ss.

17 El lingüista Eugenio Coseriu ha mostrado cómo la corriente que sostiene la tesis de la arbitrariedad del signo, «en realidad, se trata de una tradición iniciada con Aristóteles y que lo *arbitraire du signe* no es sino la forma moderna de la teoría aristotélica según la cual las palabras no significan 'por su naturaleza' (*fusei*), sino *kata sunzhkhon*, 'en razón de lo establecido', o sea, de acuerdo con tradiciones establecidas social e históricamente. Más aún —sigue Coseriu—: "he hallado también una tradición ininterrumpida a través de Boecio y de la filosofía escolástica hasta la época moderna, de la determinación del signo como arbitrario». E. Coseriu, *Premisas históricas de la lingüística moderna*, en: id., **Lecciones de lingüística general**, Madrid 1986, p. 26. Siguiendo estas directrices para la reconstrucción de la filosofía del lenguaje, cuya importancia para la reflexión sobre el lenguaje sólo puede reconocerse constatando la extrema facilidad con la que los lingüistas olvidan el pasado de su disciplina, este autor suma a la lista de deudores de Aristóteles, en esta particular parcela de la teoría del lenguaje, entre otros, los nombres de Hobbes, Locke, Leibniz, Wolff, Fichte y Hegel, cf. E. Coseriu *L'arbitraire du signe. Sobre la historia tardía de un concepto aristotélico*, en: id., **Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje**, Madrid 1977. A esos nombres tendríamos que sumar el de Nietzsche, cf. e.g. F. Nietzsche, «Sobre la música y la palabra (fragmento inédito del año 1871)» o «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral». Es Nietzsche quien, sin duda, radicaliza las posibles consecuencias ontológicas de tal principio hasta el extremo, distanciando así sus posiciones de las que década y media después de su muerte sostendría Benjamin.

18 H. Schweppenhäuser, «Name, Logos, Ausdruck. Elemente der Benjaminischen Sprachtheorie», en: id., **Ein Physionom der Dinge. Aspekte des Benjaminischen Denkens**, Lüneburg 1992, p. 69.

19 *Über die Sprache überhaupt...*, p. 147 s.

20 *Über die Sprache überhaupt...* p. 144.

21 *Über die Sprache überhaupt...*, pp. 140 s.

22 *Über die Sprache überhaupt...*, p. 147.

23 *Ibid.*

24 «La esencia del Trauerspiel, o 'drama barroco alemán', reside en la antigua sabiduría de que la naturaleza empezaría a la-

mentarse si le fuera concedido el lenguaje.» W. Benjamin, «Die Bedeutung der Sprache in Traverspiel und Tragödie», en: id., **Gesammelte Schriften**, vol. II.1, p. 138.

25 *Über die Sprache überhaupt...*, p. 156. Esta idea, referida a esta esfera concreta de la reflexión estética no será, curiosamente, plenamente desarrollada por el propio Benjamin. Quien más vueltas dará a esta relación de las artes plásticas con aquel supuesto lenguaje de las cosas será Adorno, quien, en un cuaderno de 1948, apuntaba: «Si admitimos la teoría de Benjamin según la cual las cosas, también las cosas inanimadas, tienen en el sentido más riguroso un lenguaje, entonces habría que determinar la pintura como la tentativa de los hombres por responder al lenguaje de las cosas.» Citado por R. Tiedemann, «Begriff Bild Name. Über Adornos Utopie von Erkenntnis», en: M. Löbig y G. Schweppenhäuser (eds.), *Hamburger Adorno-Symposium, Lüneburg 1984*, p. 76. Este motivo perdurará en su obra hasta terminar siendo uno de los núcleos de su póstuma **Teoría estética**. En ella, es recurrente la comprensión de las obras de arte como tendentes a esa idea de un lenguaje de las cosas, manifestando, así, una profunda deuda con el pensamiento benjaminiano. Cf. V. Gómez: **Pensar el arte que piensa. Hegel y Adorno**, Valencia 1997 (*Cuadernos Eutopías*, vol. 159), pp. 13 y ss.

26 F. Hölderlin, «Der Einzige. Dritte Fassung», en: id., **Werke und Briefe**, edición de F. Beißner y J. Schmidt, 3 vols., Frankfurt/M. 1969; vol. I, p. 175.

27 *Über die Sprache überhaupt...*, p. 144.

28 *Ibid.*

29 Como sucedió con su idea de aquel lenguaje de las cosas, la importancia del nombre, como rastro utópico a descubrir del entramado de la configuración actual del lenguaje, encuentra abrigo en el núcleo especulativo de los teóricos frankfurtianos a partir de la década de los cuarenta, aun provocando sus modos 'teológicos' ciertas incomodidades. Horkheimer, con más reticencias que Adorno ante las especulaciones teologizantes de Benjamin, en su **Eclipse of Reason**, publicado en Nueva York en 1947, se apropia de la carga crítica del concepto filosófico de nombre y escribe: «Hubo una época en la que el empeño del arte, la literatura y la filosofía era el de expresar el significado de las cosas y de la vida, ser la voz de todo aquello que es mudo, prestar a la naturaleza un órgano para comunicar sus padecimientos o, como podríamos decir, llamar a la realidad por su verdadero nombre.» Y aún más adelante: «La filosofía tiene en común con el arte el que ella, por medio del lenguaje, refleja el sufrimiento y lo lleva a la esfera de la experiencia y el recuerdo. (...) La filosofía es el esfuerzo consciente de ligar todo nuestro conocimiento y nuestra comprensión a una estructura lingüística en la que las cosas sean llamadas por su verdadero nombre.» M. Horkheimer,

Kritik der instrumentellen Vernunft, traducción del original inglés de A. Schmidt, en: id., **Gesammelte Schriften**, edición de A. Schmidt y G. Schmid-Noerr, Frankfurt/M. 1991, vol. 6, pp. 112 s. y 179.

Por otro lado, Adorno ve en la idea de nombre, tal como queda caracterizada en Benjamin, lo que debiera ser el ideal del concepto: «Su idea – escribe R. Tiedemann – es la del nombre: el concepto de aquello que no es un ejemplar de su especie, de lo determinado no idéntico, del color imborrable de lo concreto.» R. Tiedemann, op. cit., p. 76. Así, en las anotaciones fechadas entre 1946 y 1947 que se incluyen en **Minima moralia**, adelanta aquella alusión al lenguaje de las cosas, que ya referimos, escribiendo: «si, como Benjamin creía, en la pintura y la escultura es traducido el lenguaje mudo de las cosas en un lenguaje más elevado pero similar, entonces puede asumirse que la música salva al nombre como puro sonido – pero al precio de separarlo de las cosas.» Th. W. Adorno, **Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben**, Frankfurt/M. 2001, facsímil de la primera edición de 1951, p. 143. Algo de esa dignidad del nombre, quizás herencia benjaminiana, puede rastrear también aplicada a la música por ejemplo en un artículo de 1965, donde se atribuye un «poder iluminador» a detalles musicales que compara explícitamente con los nombres, cf. «Pequeña herejía», en: Th. W. Adorno, **Impromptus. Serie de artículos musicales impresos de nuevo**, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona 1985, p. 164.

30 W. Benjamin, *Über die Sprache überhaupt...*, p. 151.

31 G. Scholem, Walter Benjamin, p. 129. Según Adorno, los esquemas del pensamiento benjaminiano son la interpretación y la crítica, pero también, al mismo nivel, la traducción. Es quizás en esta última donde se aprecia que «la Creación al completo se vuelve para él un escrito que es preciso descifrar y cuyo código desconocemos. “Benjamin, – sigue Adorno –” se hunde en la realidad como en un palimpsesto», y en relación con lo que desarrollaremos a continuación, escribe que «tampoco aquí puede ignorarse un modelo teológico, la tradición de la interpretación judía, y sobre todo mística, de la Biblia.» Th. W. Adorno, **Über Walter Benjamin**, edición de R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1970, p. 41.

32 W. Benjamin, «Die Aufgabe des Übersetzers», en: id., **Illuminationen**, p. 51.

33 *Ibid.*, pp. 52 s.

34 Cf. A. Benjamin, **Translation and the Nature of Philosophy. A New Theory of Words**, London/New York 1989, p. 96.

35 «Die Aufgabe des Übersetzers», p. 55.

36 A. Benjamin, op. cit., p. 98, y C. Marzán, op. cit., pp. 85-86, dan cuenta

de la relación de esta especulación acerca de la lengua pura con la tradición cabalística de la doctrina del «ticún», y de su impulso profundamente utópico. Scholem ha escrito acerca de esa doctrina: «el mundo del ticún (*Tikkun*), de la reconstrucción del estado armónico del mundo, que es en la cábala luriana el mundo mesiánico, incluye un momento estrictamente utópico, en el cual aquella armonía que recompone no se corresponde con un estado de cosas paradisiaco, preexistente y efectivo, sino más aun, a un plan contenido exclusivamente en la idea divina de la creación, el cual sin embargo se encontró con las perturbaciones y los obstáculos del proceso del mundo que se encuentra al comienzo del mito luriano como 'rotura de las vasijas'. En realidad, el tiempo final realiza por ello un estado más elevado, más rico y más completo que el tiempo inicial y su concepción queda conjurada a lo utópico entre los cabalistas.» G. Scholem, **Über einige Grundbegriffe des Judentums**, Frankfurt/M. 1970, p. 137.

37 «Die Aufgabe des Übersetzers», p. 55.

38 «Die Aufgabe des Übersetzers», p. 60. En nuestro filósofo, el rechazo del aspecto comunicativo del lenguaje trae un sentido al quehacer de los traductores inédito en el ámbito de la teoría de la traducción: «Aun cuando el sentido de una figura lingüística pueda ser puesta de manera idéntica a aquello que comunica, siempre quedará en relación con aquel sentido algo último y decisivo más allá de lo comunicado, muy cerca o infinitamente alejado, oculto en él o explícito, roto por él o grandioso», y esto porque: «en toda lengua y sus configuraciones queda aparte de lo comunicable algo no-comunicable» *Ibid.*, pp. 58 y ss.

39 W. Benjamin, «Karl Kraus», en: id., **Illuminationen**, p. 377.

40 Cf. M. Jay, «Politics of Translation: Sigfried Krakauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible», en: id., **Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America**, New York 1985, pp. 211 s.

41 S. Krakauer, «La Bible en allemand. A propos de la traduction due à Martin Buber et à Franz Rosenzweig», traducción francesa de R. Rochlitz, *Revue d'esthétique*, nº12, 1986, p. 92. Benjamin, de hecho, tomó partido por la crítica de Krakauer (cf. Jay, op. cit., p. 213 y Krakauer, op. cit., nota del traductor, p. 97). Lo que no sorprende, porque ya vimos cómo Benjamin hacía un uso «metafórico» del relato de la Creación, en el que éste aparecía como una suerte de «excusa argumental». Además, la pretensión de los traductores de acercar la Biblia a un hombre ahistórico, en toda su inmediatez, no podía sino resultar extraña y criticable desde los postulados que en Benjamin eximen a la traducción de toda necesidad de receptor.

42 Krakauer, op.cit., p.97.