Clase Nº 6 (Bibliografía)

La presente bibliografía ha sido seleccionada por Eduardo Grüner y Rodolfo Gómez exclusivamente para ser adjuntada en el Programa Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales (PLED), en la Clase 6: "Periferias frankfurtianas (primera parte): Walter Benjamin y los orígenes de una "dialéctica en suspenso"" del curso: "La escuela de Frankfurt", Abril 2010.

Av. Corrientes 1543 (C1042AAB),
Ciudad de Buenos Aires, Argentina
Informes: (54-11) 5077-8024
academica-pled@centrocultural.coop

Cómo citar:

Benjamin, Walter. "Sobre el leguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres" en"Sobre el programa de la filosofía futura", Monte Avila, Montevideo, 1971.

®De los autores

Todos los derechos reservados.

Esta publicación puede ser reproducida gráficamente hasta 1.000 palabras, citando la fuente. No puede ser reproducida, ni en todo, ni en parte, registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopiadora o cualquier otro, sin permiso previo escrito de la editorial y/o autor, autores, derechohabientes, según el caso.

Edición electrónica para Campus Virtual CCC: **PABLO BALCEDO / MARIANO TRAVELLA**

Walter Benjamin

Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos

SOBRE EL LENGUAJE EN GENERAL Y SOBRE EL LENGUAJE DE LOS HOMBRES

Toda manifestación de la vida espiritual humana puede ser concebida como una especie de lenguaje y esta concepción plantea —como todo método verdadero— múltiples problemas nuevos. Se puede hablar de una lengua de la música y de la escultura, de una lengua de la jurisprudencia que no tiene directamente ninguna relación con aquellas en que son redactadas las sentencias de los tribunales ingleses o alemanes, de una lengua de la técnica que no es la especializada de los técnicos. Lenguaje significa en este contexto el principio encaminado a la comunicación de contenidos espirituales en los objetos en cuestión: en la técnica, en el arte, en la justicia o en la religión. En resumen, toda comunicación de contenidos espirituales es lenguaje. La comunicación mediante la palabra constituye sólo un caso particular, el del lenguaje humano y del que está en la base de éste o fundado en él (jurisprudencia, poesía). Pero la realidad del lenguaje se extiende no sólo a todos los campos de expresión espiritual del hombre —a quien en un sentido u otro pertenece siempre una lengua—, sino a todo sin excepción. No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna forma de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual. Y la palabra "lengua" en esta acepción no es en modo alguno una metáfora. Puesto que es una noción plenamente objetiva la de que no podemos concebir nada que no comunique en la expresión su esencia espiritual, el mayor o menor grado de conciencia con el que se logra aparentemente (o realmente) esta comunicación no modifica en nada el hecho de que no podemos representarnos en ninguna cosa una completa ausencia de lenguaje. Un ser que estuviese enteramente sin relaciones con la lengua es una idea; pero esta idea no puede resultar fecunda ni siquiera en el ámbito de las ideas que definen, en su contorno, la de Dios.

Sólo esto es verdad: en esta terminología cada expresión, en cuanto es una comunicación de contenidos espirituales, está vinculada con el

lenguaje. Y no hay dudas de que la expresión, en su entera esencia, sólo puede ser entendida como lenguaje; y por otra parte, para entender a un ser lingüístico es necesario preguntarse siempre de qué ser espiritual es él la expresión inmediata. Es decir que la lengua alemana, por ejemplo, no es precisamente la expresión para todo aquello que nosotros podemos o suponemos poder expresar a través de ella, sino que es la expresión inmediata de lo que en ella se comunica. Ese "se" es una esencia espiritual. Por lo que resulta ya obvio que la esencia espiritual que se comunica en la lengua no es la lengua misma sino algo distinto de ella. La opinión de que la esencia espiritual de una cosa consista en su lengua, tal opinión, tomada como hipótesis, es el gran abismo en el cual corre el riesgo de caer toda teoría del lenguaje,[1] y su tarea consiste en mantenerse sobre ese abismo, justamente sobre él. La distinción entre el ser espiritual y el lingüístico mediante el cual el primero se comunica, es la distinción primordial en una investigación de teoría lingüística. Y esta diferencia se aparece en forma tan indudable que incluso la identidad a menudo afirmada entre esencia espiritual y lingüística constituye una paradoja profunda e incomprensible, de la cual se ha visto la expresión en el doble sentido de la palabra λόγος. Sin embargo, esta paradoja como solución tiene su puesto en el centro de la teoría del lenguaje, a pesar de seguir siendo tan paradójica e insoluble como cuando se la pone al comienzo.

¿Qué comunica la lengua? La lengua comunica la esencia espiritual que le corresponde. Es fundamental saber que esta esencia espiritual se comunica en la lengua y no a través de la lengua. No hay por lo tanto un sujeto hablante de las lenguas, si con ello se entiende a quien se comunica a través de tales lenguas. El ser espiritual se comunica en y no a través de una lengua: es decir, no es exteriormente idéntico al ser lingüístico. El ser espiritual se identifica con el lingüístico sólo en cuanto es comunicable. Lo que en un ser espiritual es comunicable es su ser lingüístico. La lengua comunica por lo tanto el ser lingüístico de las cosas, pero comunica su ser sólo en la medida en que está directamente encerrado en el lingüística, sólo en la medida en que es comunicable.

La lengua comunica el ser lingüístico de las cosas. Pero su manifestación más clara es la lengua misma. La respuesta a la pregunta: ¿qué comunica la lengua? es, por lo tanto: cada lengua se comunica a sí misma. El lenguaje de esta lámpara, por ejemplo, no comunica la lámpara (pues la esencia espiritual de la lámpara, en cuanto co-

1. ¿O es más bien la tentación de poner la hipótesis en el comienzo lo que constituye el abismo de todo filosofar?

municable, no es en absoluto la lámpara misma), sino la-lámpara-del-lenguaje, la lámpara-en-la-comunicación, la lámpara-en-la-expresión. Pues así acontece en la lengua: el ser lingüístico de las cosas es su lengua. La comprensión de la teoría lingüística depende de la capacidad de llevar dicha afirmación a un grado de claridad que elimine en ella toda apariencia de tautología. Esta proposición no es tautológica, puesto que significa: lo que en un ser espiritual es comunicable es su lengua. Todo depende de este "es" (que significa "es inmediatamente") No: aquello que en un ser espiritual es comunicable se manifiesta con la máxima claridad en su lengua, como se ha dicho en forma de tránsito; pero eso comunicable es inmediatamente la lengua misma. O la lengua de un ser espiritual es inmediatamente aquello que en él es comunicable. Aquello que en un ser espiritual es comunicable es aquello en lo cual se comunica; es decir, cada lengua se comunica a sí misma. O más exactamente: cada lengua se comunica a sí misma, cada lengua es —en el sentido más puro— el "medio" de la comunicación. Lo "medial", es decir lo inmediato de cada comunicación espiritual, es el problema fundamental de la teoría lingüística, y si se quiere llamar mágica a esta inmediatez, el problema originario de la lengua es su magia. La fórmula bien conocida de la magia del lenguaje envía a otro: a su infinidad. La infinidad está condicionada por la inmediatez. Justamente debido a que nada se comunica a través de la lengua, lo que se comunica en la lengua no puede ser delimitado o medido desde el exterior, y por ello es característica de cada lengua una inconmensurable y específica infinidad. Su esencia lingüística, y no sus contenidos verbales, define sus confines.

La esencia lingüística de las cosas es su lengua; esta proposición aplicada al hombre, dice: la esencia lingüística del hombre es su lengua. Es decir que el hombre comunica su propia esencia espiritual en su lengua. Pero la lengua de los hombres habla en palabras. El hombre comunica por lo tanto su propia esencia espiritual (en la medida en que es comunicable) nombrando todas las otras cosas. Pero ¿conocemos otras lenguas que nombran las cosas? No se objete que no conocemos otra lengua fuera de la del hombre: no es cierto. En realidad, no conocemos ninguna lengua denominante fuera de la del hombre; al identificar lengua denominante con lengua en general, la teoría lingüística se priva de sus nociones más profundas. La esencia lingüística del hombre es por lo tanto nombrar las cosas.

¿Por qué las nombra? ¿Con quién se comunica el hombre? —¿Es acaso este problema, en el caso del hombre, distinto que en otras comunicaciones (lenguas)? ¿Con quién se comunica la lámpara? ¿Y la montaña? ¿Y el zorro?— Pero aquí la respuesta dice: con el hombre.

Ello no es en absoluto antropomorfismo. La verdad de esta respuesta se revela en el conocimiento y quizás también en el arte. Además: si la lámpara y la montaña y el zorro no se comunicaran con el hombre, ¿cómo podría él nombarlos? Por los hombres; se comunica nombrándolos. ¿Con quién se comunica?

Antes de responder a esta pregunta es menester examinar aún la pregunta: ¿cómo se comunica el hombre? Es necesario establecer una diferencia profunda, una alternativa frente a la cual se desenmascare inevitablemente la concepción esencialmente falsa de la lengua. ¿Comunica el hombre su ser espiritual mediante los nombres que da a las cosas? ¿O más bien en tales nombres? En la paradoja de esta pregunta está ya su respuesta. Quien considera que el hombre comunica su ser espiritual a través de los nombres no puede sostener que es su ser espiritual lo que comunica, porque ello no acontece a través de los nombres de cosas, a través de las palabras con las que las cosas son designadas. Sólo puede sostener que el hombre comunica un objeto a otros hombres, porque ello ocurre mediante la palabra con la cual designo una cosa. Esta concepción es la concepción burguesa de la lengua, cuya vacua inconsistencia resultará en seguida más clara. Tal teoría dice que el medio de la comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y que su destinatario es un hombre. Mientras que la otra teoría no distingue ningún medio, ningún objeto, ningún destinatario de la comunicación. Dice: en el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios.

El nombre tiene en el campo de la lengua sólo este significado y esta función incomparablemente alta: la de ser la esencia más íntima de la lengua misma. El nombre es aquello a través de lo cual no se comunica ya nada y en lo cual la lengua misma se comunica absolutamente. En el nombre la esencia espiritual que se comunica es la lengua. Allí donde la esencia espiritual en su comunicación es la lengua misma en su absoluta integridad, allí sólo está el nombre y allí está el nombre solo. El nombre, como patrimonio de la lengua humana, garantiza, por lo tanto, que la lengua humana es la esencia espiritual del hombre; y sólo por ello la esencia espiritual del hombre, el único entre todos los seres espirituales, es enteramente comunicable. Ello funda la diferencia entre la lengua humana y la de las cosas. Pero dado que la existencia espiritual del hombre es la lengua misma, el hombre no puede comunicarse a través de ella sino sólo en ella. La síntesis de esta totalidad intensiva de la lengua como esencia espiritual del hombre es el nombre. El hombre es aquel que nombra, y por ello vemos que habla la pura lengua. Toda naturaleza, en cuanto se comunica, se comunica en la lengua, y por lo tanto, en última

instancia, en el hombre. Por ello el hombre es el señor de la naturaleza y puede nombrar las cosas. Sólo a través de la esencia lingüística de las cosas llega el hombre desde sí mismo al conocimiento de éstas: en el nombre. La creación de Dios se completa cuando las cosas reciben su nombre del hombre, de quien en el nombre habla sólo la lengua. Se puede definir el nombre como la lengua de la lengua (con tal de que el genitivo no signifique la relación del medio sino de lo central), y en este sentido ciertamente, puesto que habla en el nombre, el hombre es el sujeto de la lengua y por ello mismo el único. En la designación del hombre como parlante (que es evidentemente, por ejemplo, según la Biblia, el dador de nombres: "toda denominación que el hombre pusiera a los seres vivientes, tal fuese su nombre") muchas lenguas encierran en sí este conocimiento metafísico.

Pero el nombre no es sólo la última exclamación, sino también la verdadera alocución de la lengua. Aparece así en el nombre la ley esencial de la lengua, para la cual expresarse y apostrofar toda otra cosa es un mismo movimiento. La lengua —y en ella un ser espiritual— se expresa puramente sólo cuando habla en el nombre, es decir en la denominación universal. Culmina así en el nombre la totalidad intensiva de la lengua como del ser espiritual absolutamente comunicable, y la totalidad extensiva de la lengua como de ser universalmente comunicante (denominante). La lengua es imperfecta en su esencia comunicante, en su universalidad, cuando el ser espiritual que en ella habla no es lingüístico, es decir comunicable, en toda su estructura. Sólo el hombre tiene lengua perfecta en universalidad e intensidad.

Sólo ahora, sobre la base de este conocimiento, es posible plantear sin temor de confusión un problema que es de suma importancia metafísica, pero que en este contexto, por razones de claridad, se formula ante todo como cuestión terminológica. En el problema de la esencia espiritual —no sólo del hombre (puesto que ésta lo es necesariamente), sino también de las cosas—, la esencia espiritual en general puede ser definida, desde el punto de vista de la teoría del lenguaje, como lingüística. Si la esencia espiritual es idéntica a la lingüística, la cosa es, en su esencia espiritual, centro de la comunicación, y aquello que en ella se comunica es —de acuerdo con la relación central— este mismo centro (la lengua). La lengua es entonces la esencia espiritual de las cosas. La esencia espiritual es por lo tanto puesta *a priori* como comunicable o puesta más bien en la comunicabilidad misma, y la tesis que dice que la esencia lingüística de las cosas es idéntica a su esencia espiritual en cuanto ésta es comunicable, se convierte, en el "en cuanto", en una tautología. No hay un contenido de la lengua; como comunicación, la lengua comu-

nica un ser espiritual, es decir una comunicabilidad pura y simple. Las diferencias de las lenguas son diferencias de medios (centros), que se distinguen, por así decirlo, por su espesor, es decir gradualmente, y ello en el doble sentido del espesor del comunicante (nominante) y del comunicable (nombre) en la comunicación. Estas dos esferas, distintas y sin embargo unidas en la lengua nominal de los hombres, se corresponden, como es obvio, constantemente.

De la equiparación del ser espiritual con el lingüístico, entre los que se distinguen sólo diferencias de grado, surge para la metafísica del lenguaje una gradación de toda la realidad espiritual en grados sucesivos. Esta gradación, que tiene lugar en la interioridad del ser espiritual mismo, no puede ser colocada bajo ninguna categoría superior y conduce por consiguiente a la gradación de todos los seres espirituales y lingüísticos en grados existenciales u ontológicos, tal como era familiar en la escolástica respecto a los seres espirituales. Pero la equiparación del ser espiritual con el lingüístico es metafísicamente tan importante para la teoría del lenguaje porque guía hacia un concepto que siempre ha aflorado de nuevo espontáneamente en el centro de la filosofía del lenguaje y ha constituido su más íntimo lazo con la filosofía de la religión. Es decir, al concepto de revelación. En el interior de toda creación lingüística se registra el contraste entre lo expresado y lo expresable con lo inexpresable y lo inexpresado. En el análisis de este contraste se descubre, en la perspectiva de lo inexpresable, también el último ser espiritual. Ahora resulta claro que equiparando el ser espiritual con el lingüístico se llega a impugnar esta relación de proporcionalidad inversa entre los dos. Pues aquí la tesis dice: cuanto más profundo, es decir, cuanto más existente y más real es el espíritu, tanto más expresable y expresado resulta; es precisamente, en el sentido de esta equiparación, hacer de la relación entre espíritu y lengua la relación unívoca por definición, por lo cual la expresión lingüística más existente, es decir más fijada, lo que es lingüísticamente más incisivo e inamovible o, en una palabra, lo más expresado, es a la vez lo espiritual puro. Pero justamente esto significa el concepto de revelación al declarar la intocabilidad del verbo como condición única y suficiente y prueba de la divinidad del ser espiritual que en él se expresa. El supremo campo espiritual de la religión es (en el concepto de revelación) también el único que no conoce lo inexpresable. Porque es declarado en el nombre y se expresa como revelación. Pero aquí se advierte que sólo el ser espiritual supremo, tal como aparece en la religión, se apoya sobre el hombre y sobre la lengua, mientras que todo arte, sin excluir a la poesía, no se funda

sobre la última quintaesencia del espíritu lingüístico, sino sobre el espíritu lingüístico de las cosas, aun cuando ello sea en su más perfecta belleza. "La lengua, madre de la razón y la revelación, su A y Ω", dice Hamann.

La lengua misma no se halla perfectamente expresada en las cosas. Esta proposición tiene un sentido doble según su valor figurado y concreto: las lenguas de las cosas son imperfectas, y las cosas son mudas. A las cosas les está negado el puro principio formal lingüístico: el sonido. Pueden comunicarse entre ellas sólo mediante una comunidad más o menos material. Esta comunidad es inmediata e infinita como la de toda comunicación lingüística; y es mágica (puesto que hay también una magia de la materia). Lo incomparable del lenguaje humano es que su comunidad mágica con las cosas es inmaterial y puramente espiritual: de ahí el sonido y el símbolo. Este hecho simbólico es expresado por la Biblia al decir que Dios ha inspirado aliento al hombre aliento: que es a la vez vida y espíritu y lengua.

Si a continuación se examina la lengua sobre la base de los primeros capítulos del Génesis, el objeto de ello no es una interpretación de la Biblia, ni se quiere considerar en este contexto a la Biblia objetivamente, como verdad revelada que sirva de base a la reflexión, sino que se busca indagar lo que resulta del texto bíblico en relación con la naturaleza de la lengua misma; y la Biblia, por ahora, es insustituible para tal fin, sólo porque estas reflexiones la siguen en el punto fundamental de que en ellas se presupone que la lengua es una realidad última, a considerar sólo en su despliegue, inexplicable y mística. La Biblia, en la medida en que se la considera como revelación, debe necesariamente desarrollar los hechos lingüísticos elementales. La segunda versión de la historia de la creación, que habla de la inspiración del aliento, refiere al mismo tiempo que el hombre ha sido hecho de tierra. Es éste, en toda la historia de la creación, el único momento en que se habla de una material del creador en el cual él expresa su voluntad, que en todos los casos restantes es concebida como inmediatamente creadora. En esta segunda historia de la creación, la creación del hombre no se ha producido mediante la palabra (Dios lo dijo: y así fue), sino que a este hombre no creado por la palabra le es conferido el don de la lengua, y se ve así alzado por encima de la naturaleza.

Pero esta característica revolución del acto de la creación en el punto en que se refiere al hombre, se halla atstiguada con no menos claridad en la primera historia de la creación, y en contexto por completo

distinto garantiza, con la misma exactitud, la especial relación entre hombre y lengua respecto al acto de la creación. La variedad rítmica de los actos de creación del primer capítulo respeta sin embargo una especie de esquema fundamental del cual sólo se aparta por completo el de la creación del hombre. Es verdad que nunca se tiene —ni para el hombre ni para la naturaleza— una referencia explícita al material con que han sido creados; y si cada vez en las palabras "e hizo" puede pensarse en una creación a partir de la materia, ello constituye un problema que aquí dejaremos de lado. Pero el ritmo según el cual se cumple la creación de la naturaleza (según Génesis, 1) es: sea —hizo (creó)—, nombró. En actos aislados de creación (1, 3; 1, 11) aparece sólo el "sea". En este "sea" y en el "nombró", al comienzo y al fin de los actos, aparece en cada ocasión la profunda y clara relación del acto de la creación con la lengua. Ello comienza con la omnipotencia creadora de la lengua, y al final la lengua se incorpora, por así decirlo, al objeto creado, lo nombra. La lengua es por lo tanto lo que crea y lo que realiza, es el verbo y el nombre. En Dios el nombre es creador porque es verbo, y el verbo de Dios es conocedor porque es nombre. "Y vio Dios que estaba bien", es decir: lo había conocido mediante el nombre. La relación absoluta del nombre con el conocimiento subsiste sólo en Dios, sólo en él el nombre, por ser íntimamente idéntico al verbo creador, es el puro medio del conocimiento. Es decir que Dios ha hecho las cosas cognoscibles en sus nombres. Pero el hombre las nomina a medida del conocimiento.

En la creación del hombre el triple ritmo de la creación de la naturaleza cede lugar a un esquema por completo distinto. En él la lengua tiene por lo tanto un valor diferente; la trinidad del acto es conservada también aquí, pero en el paralelismo la distancia aparece más claramente: en el triple "creó" del versículo 1, 27, Dios no ha creado al hombre mediante el verbo y no lo ha nombrado. No ha querido someterlo a la lengua, sino que en el hombre Dios ha dejado surgir libremente la lengua, que le había servido como medio para la creación. Dios reposó cuando hubo confiado a sí misma, en el hombre, su fuerza creadora. Esta fuerza, privada de su actualidad divina, se ha convertido en conocimiento. El hombre es el conocedor de la misma lengua con la cual Dios es creador. Dios lo ha creado a su propia imagen, ha creado el conocedor a imagen del creador. Por lo cual la afirmación según la cual el ser espiritual del hombre es la lengua exige una aclaración. Su ser espiritual es la lengua en la cual ha acontecido la creación. La creación ha acontecido en el verbo, y la esencia lingüística de Dios es el verbo. Toda lengua humana es sólo reflejo del verbo en el nombre. El nombre se acerca tan poco al verbo como el conocimiento

a la creación. La infinitud de toda lengua humana es siempre de orden limitado y analítico es comparación con la infinitud absoluta, ilimitada y creadora del verbo divino.

La más profunda imagen de esta palabra divina es el punto en el cual la lengua humana realiza la más íntima participación con la infinitud divina del simple verbo, el punto en el cual no es palabra finita y en el cual no puede producirse conocimiento: en el nombre humano. La teoría del nombre propio es la teoría de los límites de la lengua finita respecto a aquella infinitud. De todos los seres el hombre es el único que nombra él mismo a sus semejantes, así como es el único a quien Dios no ha nombrado. Será quizás audaz, pero no imposible citar en este contexto el versículo 2, 20 en su segunda mitad: que el hombre nombró todos los seres, "mas para el hombre no encontró ayuda semejante a él". Como, por lo demás, Adán, apenas ha recibido una mujer, la nombra. ("Varona" en el segundo capítulo, Eva en el tercero). Con la asignación del nombre, los progenitores consagran sus hijos a Dios; al nombre que dan no le corresponde —en sentido metafísico y no etimológico— ningún conocimiento, como lo prueba el hecho de que nombran a sus hijos enseguida al nacer. Y con un sentido riguroso ningún hombre debería corresponder al nombre (según su significado etimológico), puesto que el nombre propio es verbo de Dios en sonidos humanos. Mediante el nombre se garantiza a cada hombre su creación por obra de Dios, y en este sentido el nombre es creador, tal como la sabiduría mitológica lo dice en la tesis (que se reencuentra no a menudo) de que el nombre es el destino del hombre. El nombre propio es la comunidad del hombre con la palabra creadora de Dios. (No es éste el único caso, y el hombre conoce aun otra comunidad lingüística con el verbo divino). Mediante la palabra el hombre se halla unido a la lengua de las cosas. La palabra humana es el nombre de las cosas. Así no se puede plantear más la idea, que corresponde a la concepción burguesa de la lengua, de que la palabra corresponde a la cosa casualmente, de que constituya un signo de las cosas (o de su conocimiento) puesto por una determinada convención. La lengua no brinda jamás puros signos. Pero resulta equívoca también la refutación de la teoría burguesa por parte de la teoría mística del lenguaje. Para ésta, en efecto, la palabra es sin más la esencia de la cosa. Ello es inexacto, porque la cosa en sí no tiene palabra: la cosa es creada por el verbo de Dios y conocida en su nombre según la palabra humana. Pero este conocimiento de la cosa no es una creación espontánea, no procede de la lengua absolutamente, sin límites e infinitamente como ésta, sino que el nombre que el hombre da a la cosa depende de la forma en que la cosa se comunica

con él. En el nombre la palabra de Dios no ha seguido siendo creadora, se ha convertido en parte receptiva, aunque ello sea en un sentido lingüístico. Esta receptividad se dirige a la lengua de las cosas mismas, desde donde a su vez se irradia, sin sonido y en la muda magia de la naturaleza, la palabra divina.

Pero para receptividad y espontaneidad a la vez —tal como se encuentran, en esta conexión única, sólo en el campo lingüístico— la lengua posee un término propio que vale también para esta receptividad que hay en el nombre para lo innominado. Es la traducción de la lengua de las cosas a la lengua de los hombres. Es necesario fundar el concepto de traducción en el estrato más profundo de la teoría lingüística, puesto que dicho concepto es de magnitud demasiado amplia y grave para poder ser tratado en cualquier sentido *a posteriori* (como a veces se piensa). El concepto de traducción conquista su pleno significado cuando se comprende que toda lengua superior (con excepción de la palabra Dios) puede ser considerada como traducción de todas las otras. Mediante dicha relación de las lenguas como centros de espesor diverso se produce también la traductibilidad recíproca de las lenguas. La traducción es la transposición de una lengua a otra mediante una continuidad de transformaciones. La traducción rige espacios continuos de transformación y no abstractas regiones de igualdad y semejanza. La traducción de la lengua de las cosas a la lengua de los hombres no es sólo traducción de lo mudo a lo sonoro, es la traducción de aquello que no tiene nombre al nombre. Es por lo tanto la traducción de una lengua imperfecta a una lengua más perfecta, y no puede menos que añadir algo, es decir, conocimiento. Pero la objetividad de esta traducción tiene su garantía en Dios. Puesto que Dios ha creado las cosas, el verbo creador en ellas es el germen del nombre que las conoce, así como Dios al final llamó por nombre a cada cosa, una vez que hubieron sido creadas. Pero evidentemente esta denominación es sólo la expresión de la identidad de la palabra divina y del nombre conocedor en Dios, y no la solución anticipada de la tarea que Dios asigna expresamente al hombre: la de nombrar las cosas. Al acoger la lengua muda y sin nombre de las cosas y al traducirla a los sonidos del nombre, el hombre cumple tal tarea. Esta tarea sería insoluble si la lengua de nombres del hombre y aquella sin nombres de las cosas no estuviesen emparentadas en Dios, emitidas por el mismo verbo creador, que se ha convertido, en las cosas, en comunicación de la materia en mágica afinidad, y, en el hombre, en lengua del conocer y del nombre en espíritu bienaventurado. Hamann dice: "Todo lo que el hombre originariamente ha oído, todo lo que ha visto con sus ojos y todo lo que sus manos han tocado, era palabra

viviente, puesto que Dios era la palabra. Con esta palabra en la boca y en el corazón, el origen del lenguaje era tan natural, fácil y espontáneo como un juego de niños". El pintor Müller, en su poema *El despertar de Adán y las primeras noches bienaventuradas*, hace que Dios incite al hombre a la tarea de la asignación de los nombres mediante estas palabras: "Aduéñate de la tierra, hombre, perfecciónate contemplando, perfecciónate con la palabra". En esta alianza de visión y nominación se expresa íntimamente la muda comunicación de las cosas (de los animales) con el lenguaje verbal de los hombres, que las acoge en el nombre. En el mismo capítulo del poema, el conocimiento de que sólo el verbo con el cual las cosas han sido hechas permite al hombre nombrarlas, comunicándose —aunque mudamente— con las diversas lenguas de los animales, se halla expresado en esta imagen: Dios hace a los animales uno después de otro, una señal para que se presenten ante el hombre para ser nombrados. Así, en forma casi sublime, la comunidad lingüística de la criatura muda con Dios se ve expresada en la imagen de la señal.

La palabra muda de las cosas es tan infinitamente inferior a la palabra denominante del conocimiento del hombre como ésta lo es, a su vez, a la palabra creadora de Dios: esto constituye el fundamento de la pluralidad de las lenguas humanas. La lengua de las cosas puede pasar a la lengua del conocimiento y del nombre sólo en traducción: y tantas traducciones, tantas lenguas, apenas el hombre cae del estado paradisíaco en que conocía una sola lengua. (Es verdad que, según la Biblia, esta consecuencia de la expulsión del Paraíso se cumple sólo a continuación). La lengua paradisíaca del hombre no puede no ser perfectamente conocedora, mientras que luego cada conocimiento vuelve a diferenciarse infinitamente en la variedad de las lenguas y debía necesariamente diferenciarse, en un stado inferior, como creación en el nombre. Que la lengua del Paraíso era perfectamente conocedora es algo que no puede ocultar ni siquiera la presencia del árbol del conocimiento. Sus frutos debían dar el conocimiento de lo que es bueno y de lo que es malo. Pero Dios ya había conocido en el séptimo día con las palabras de la creación: "Y hé aquí que era muy bueno.". El conocimiento que da la serpiente con su seducción, el saber de lo que es bien y mal, carece de nombre. Ese saber, en el sentido más profundo, carece de existencia y valor y es el único mal que conoce el estado paradisíaco. El saber del bien y del mal abandona el nombre, es un conocimiento extrínseco, la imitación improductiva del verbo creador. El nombre sale de sí mismo en este conocimiento: el pecado original es el acto de nacimiento de la palabra ***humana***, en la cual el nombre no vive ya más intacto; es la palabra que

ha salido fuera de la lengua nominal, conocedora y, casi se podría decir, que ha salido de la propia magia inmanente para convertirse en expresamente mágica. La palabra debe comunicar *algo* (fuera de sí misma). Tal es el verdadero pecado original del espíritu lingüístico. La palabra exteriormente comunicante, casi una parodia de la palabra expresamente mediatizada en relación con la palabra expresamente inmediata del verbo creador divino, es la ruina del bienaventurado espíritu lingüístico, del espíritu adánico que se encuentra en ella. Pues, en efecto, entre la palabra qu conoce, según la promesa de la serpiente, el bien y el mal, y la palabra exteriormente comunicante hay una fundamental identidad. El conocimiento de las cosas está fundado en el nombre, mientras que el del bien y el mal es —en el sentido profundo en el cual Kierkegaard entiende este término— "charla", y conoce sólo una purificación y elevación, a la cual ha estado sometido el hombre charlatán, el pecador: el juicio. Sin duda, para la palabra que juzga, el conocimiento del bien y del mal es inmediato. Su magia es diversa de la del nombre, pero es igualmente magia. Esta palabra que juzga expulsa a los primeros hombres del Paraíso; ellos mismos la han provocado según una eterna ley por la cual esta palabra juzgadora castiga —y espera— que la provoquen como la única y más profunda culpa. En el pecado original, al haber sido ofendida la pureza eterna del nombre, se alzó la más severa pureza de la palabra juzgadora, del juicio. Respecto al nexo fundamental de la lengua, tiene un efecto o significado triple (para callar sobre el que tiene en otros sentidos). En cuanto el hombre sale de la pura lengua del nombre, hace de la lengua un medio (para un conocimiento inadecuado al nombre) y por lo tanto también —al menos en parte— una simple señal, lo cual tiene luego como consecuencia la pluralidad de las lenguas. El segundo efecto consiste en que del pecado original —como repristinación de la inmediatez en él violada del nombre— surge una nueva magia, la del juicio, que ya no reposa bienaventuradamente en sí misma. El tercer significado, que puede acaso ser arriesgado como hipótesis, es que también el origen de la abstracción como facultad del espíritu lingüístico sea buscado en el pecado original. Bien y mal son, en efecto, como innominables, sin nombre, fuera de la lengua nominal, que el hombre abandona justamente en el abismo de esta pregunta. Pero el nombre, en la lengua existente, es sólo el terreno en el cual tienen sus raíces sus elementos concretos. Pero los elementos abstractos de la lengua —como se puede tal vez suponer— tienen sus raíces en la palabra juzgadora, en el juicio. La inmediatez (es decir, la raíz lingüística) de la comunicabilidad de la abstracción está radicada en el veredicto juzgador. Esta inmediatez en la comunicación de la abstracción ha tomado la forma del juicio cuando el hombre

abandonó, en la caída, la inmediatez en la comunicación de lo concreto, del nombre, y cayó en el abismo de la mediatización de toda comunicación, de la palabra como medio, de la palabra vana: en el abismo de la charla. Puesto que —es preciso decirlo aún una vez— charla fue la pregunta sobre el bien y el mal en el mundo después de la creación. El árbol del conocimiento no estaba en el jardín de Dios para las informaciones que hubiera podido dar sobre el bien y sobre el mal, sino como emblema del juicio sobre la interrogación. Esta grandiosa ironía es la marca del origen mítico del derecho.

Después de la caída, que al hacer mediata la lengua había plantado las bases de su pluralidad, no había más que un paso para llegar a la confusión de las lenguas. Dado que los hombres habían ofendido la pureza del nombre, bastaba sólo que se cumpliese el apartamiento de aquella contemplación de las cosas mediante la cual la lengua de éstas pasa al hombre, para que les fuese quitada a los hombres la base común del ya quebrantado espíritu lingüístico. Los signos deben confundirse donde las cosas se complican. Al sometimiento de la lengua a la charla sigue el sometimiento de las cosas a la locura, casi como una consecuencia inevitable.

En esta separación respecto a las cosas, que era la esclavitud, surgió el plano de la torre de Babel y con él la confusión de las lenguas.

La vida del hombre en el puro espíritu lingüístico era bienaventurada. Pero la naturaleza es muda. Se puede advertir claramente en el segundo capítulo del Génesis que esta naturaleza muda, nombrada por el hombre, se convirtió también ella en bienaventuranza, aunque de grado inferior. En el poema del pintor Müller, Adán dice de los animales que se alejan de él después de haber sido nombrados: "y vi la nobleza con que se alejaban de mí, porque el hombre les había dado un nombre". Pero tras la caída, con la palabra de Dios que maldice el campo, el aspecto de la naturaleza se transforma profundamente. Comienza su otro mutismo, al que aludimos al hablar de la profunda tristeza de la naturaleza. Es una verdad metafísica la que dice que toda la naturaleza se pondría a lamentarse si le fuese dada la palabra. (Donde "dar la palabra" es algo más que "hacer que pueda hablar"). Esta proposición tiene un doble significado. Significa ante todo que la naturaleza lloraría sobre la lengua misma. La incapacidad de hablar es el gran dolor de la naturaleza (y para redimirla están la vida y la lengua del hombre en la naturaleza, y no sólo, como se supone, del poeta). Segundo: esa proposición dice que la naturaleza se lamentaría. Pero el lamento es la expresión más indiferenciada, impotente de la lengua, que contiene casi sólo el aliento sensible; y donde quiera que un árbol susurra se oye a la vez un lamento. La naturaleza es triste porque

es muda. Vive en toda tristeza la más profunda tendencia al silencio, y esto es infinitamente más que incapacidad o mala voluntad para la comunicación. Lo que es triste se siente enteramente conocido por lo incognoscible. Ser nombrado —incluso cuando quien nombra es un bienaventurado y similar a Dios— sigue siendo siempre quizás un presagio de tristeza. Pero cuánto más acontece esto cuando se es nombrado, no sólo por la bienaventurada lengua paradisíaca de los nombres, sino por las cien lenguas de los hombres, en las que el nombre está ya desflorado y que, sin embargo, por decreto de Dios, conocen las cosas. Las cosas no tienen nombres propios más que en Dios. Pues Dios las ha evocado en el verbo creador con sus nombres propios. Pero en la lengua de los hombres las cosas son superdenominadas. En la relación de las lenguas de los hombres con la de las cosas hay algo que se puede definir aproximadamente como "superdenominación" o exceso de denominación: superdenominación como último fundamento lingüístico de toda tristeza y (desde el punto de vista de las cosas) de todo enmudecimiento. La superdenominación como esencia lingüística de la tristeza nos lleva a otro aspecto notable de la lengua: a la superdeterminación o determinación excesiva que rige en la trágica relación entre las lenguas de los hombres parlantes.

Hay una lengua de la escultura, de la pintura, de la poesía. Como la lengua de la poesía está fundada —si bien no sólo, sin embargo siempre— en la lengua nominal del hombre, se puede muy bien pensar que la lengua de la escultura o de la pintura esté fundada en ciertas especies de lenguas de las cosas y que se realice en ellas una traducción de la lengua de las cosas a una lengua infinitamente superior y sin embargo quizás aún de la misma esfera. Se trata aquí de lenguas no nominales, no acústicas, de lenguas de la materia, respecto a las que es preciso pensar en la afinidad material de las cosas en su comunicación.

Por lo demás, la comunicación de las cosas es sin duda de un género tal de afinidad que abraza al mundo entero como una totalidad indivisa.

Para el conocimiento de las formas artísticas es válida la tentativa de concebirlas a todas como lenguas y de buscar su relación con lenguas naturales. Un ejemplo que se ofrece inmediatamente, porque está tomado de la esfera acústica, es la afinidad del canto con la lengua de los pájaros. Por lo demás, es cierto que la lengua del arte se deja entender sólo en estrecha relación con la teoría de los signos. Teoría sin la cual toda filosofía del lenguaje no pasa de ser fragmentaria, pues la relación entre lengua y signo (de la cual la relación entre

lengua humana y escritura constituye sólo un ejemplo particularísimo) es originaria y fundamental.

Ello permite definir otro contraste que atraviesa el entero campo de la lengua y presenta importantes relaciones con la que se ha mencionado entre lengua en sentido estricto y signo, pero no coincide total y simplemente con ella. Pues la lengua no es nunca sólo comunicación de lo comunicable, sino también símbolo de lo no comunicable. Este aspecto simbólico del lenguaje está ligado a su relación con el signo, pero se extiende en ciertos aspectos también al nombre y al juicio. Estos tienen no sólo una función comunicante, sino también, con toda probabilidad, una función simbólica en estrecha relación con la primera, cosa que aquí, por lo menos expresamente, no hemos indicado.

Queda así, después de estas consideraciones, un concepto depurado de lengua, pese a lo imperfecto que aún pueda ser. La lengua de un ser es el medio por el cual se comunica su ser espiritual. El río ininterrumpido de esta comunicación atraviesa toda la naturaleza, desde el ínfimo existente hasta el hombre y desde el hombre hasta Dios. El hombre se comunica con Dios mediante el nombre que da a la naturaleza y a sus semejantes (en el nombre propio) y da a la naturaleza el nombre según la comunicación que recibe de ella, porque incluso la entera naturaleza se halla atravesada por una lengua muda y sin nombre, residuo del verbo creador de Dios, que se ha conservado en el hombre como nombre conocedor y —sobre el hombre— como sentencia juzgadora. La lengua de la naturaleza puede ser comparada con una consigna secreta que cada puesto transmite al otro en su propia lengua, aunque el contenido de la consigna es la lengua del puesto mismo. Toda lengua superior es traducción de la inferior, hasta que se despliega, en la última claridad, la palabra de Dios, que es la unidad de este movimiento lingüístico.