

RETÓRICA DE LOS NOMBRES Y *SPRACHE* EN WALTER BENJAMIN*

RHETORIC OF NAMES AND SPRACHE IN WALTER BENJAMIN

Eduardo García Elizondo

<https://orcid.org/0009-0007-8813-1468>

eduelizondo@gmail.com

Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Santa Fe, Argentina

RESUMEN *El presente trabajo se propone analizar la retórica de los nombres elaborada en el escrito „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“. En función de ello, mediante una vía de interpretación expositiva, abordaremos cómo se articula la lectura retórica que Walter Benjamin hace de figuras teológicas con su concepción del habla (Sprache) como lógos, el estatuto de su carácter incondicionado y lo indecible. Para esa tarea, expondremos la incompatibilidad constitutiva entre la categoría de nombre (como elemento de análisis de la instancia retórica del habla) y la categoría de signo (la cual, en su caracterización instrumental, se reduce a una unidad de análisis de tipo lógico-matemático). A partir de la exposición de estos momentos, arribaremos a las consideraciones finales de que aquella incompatibilidad constitutiva permite pensar el carácter paradójico irreductible en el que se funda el habla.*

Palabras clave: Sprache. Lógos. Retórica. Nombre. Signo.

ABSTRACT *The present work proposes to analyze the rhetoric of names in the text “On language as such and on the language of man”. Based on*

* Article submitted on: 17/09/2023. Accepted on: 09/09/2024.

this, through a way of expository interpretation, we will address how Walter Benjamin's rhetorical use of theological figures is elaborated in its conception of speech (Sprache) as lógos, the status of its unconditional character and the unspeakable. For this task, we will expose the constitutive incompatibility between the category of name (as an element of analysis of the rhetoric instance of speech) and the category of sign (which, in its instrumental characterization, is reduced to a logical-mathematical unit of analysis). The exposition of these moments will be the starting point from which we will arrive at the following final considerations: that constitutive incompatibility allows us to think about the peculiar paradoxical character on which speech is founded.

Keywords: Sprache. Lógos. Rhetoric. Name. Sign.

Introducción

En el texto póstumo de 1916, „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, escrito durante el período en el que Benjamin está leyendo a Kant y discutiendo con el neokantismo, el simbolismo verbal o discursivo se presenta bajo un primado particular en vinculación con otras formas semióticas. Él no está ligado solamente a una conjetura retórica, sino también a una máxima antropológica que delinea la figura del ser humano como ser hablante. Benjamin establece una distinción entre “la esencia lingüística de las cosas” y su “esencia espiritual” (2010a II-I, p. 146).¹ Esta última resulta como tal incognoscible y, en términos retóricos, impronunciable (*unaussprechlich*). En lo que respecta a la otra marcación de la distinción, “la esencia lingüística de las cosas es su lenguaje [*Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache*]” (2010a II-I, p. 147; 1991 II-I, p. 142), es decir, aquello en y por lo cual las cosas son nombradas o performadas; aun cuando la cosa resulte, en sí misma, impronunciable (advertimos que en estos contextos discursivos el autor utiliza el término *das Ding*, que en el criticismo kantiano dispone de una demarcación específica para referirse a la cosa en cuanto postulada como incognoscible y

1 En la traducción de Jorge Navarro Pérez de editorial ABADA, en los contextos discursivos de estas expresiones, se traduce el significante *Wesen* por *ser*. En las citas de este trabajo, modificamos la traducción de *ser* por la de *esencia*, para no borrar la diferencia que persiste en la historia de la filosofía, y particularmente en la filosofía en lengua alemana, entre *ser* (*Sein*) y *esencia* (*Wesen*). Asimismo, en los contextos discursivos en los que el significante *Sprache* aparece vinculado con el acto de nombrar, también modificamos la traducción de dicha edición del significante *Sprache* por *lenguaje*, sustituyendo éste último por el término *habla*.

caracterizada como *irrepresentable*, a pesar de que no deje de estar inscrita por el discurso de Kant de la *Crítica de la razón pura* con una *x* enigmática).

En el plano antropológico, la esencia espiritual de los seres humanos se halla imbricada con la esencia lingüística, primordialmente en cuanto habla o acto de nombrar. En la esfera ontológica de las cosas, éstas son impensables sin la inseparabilidad entre su esencia espiritual y su esencia lingüística, dada en la semiosis de una medialidad inmediata (García, 2015, pp. 1-23). El fundamento retórico en el que se configura la esfera del habla reside en que todo aquello que se nos presenta como algo determinado, cosa (*Sache*) u objeto (*Gegenstand*) aparece vehiculizado por un discurso, sin que pueda ser pensado fuera de una instancia de medialidad lingüística. Esta demarcación, que subyace en el comienzo de cada enunciación discursiva o de la puesta en circulación de cada palabra, estalla el binarismo –de base logicista– entre lenguaje-realidad, sujeto-objeto, reflexión-existencia, cultura-naturaleza y, al mismo tiempo, produce un salto en torno al lugar de emplazamiento del problema de la apariencia de las cosas –crucial para la estética entendida como filosofía del arte–. Este salto parte del ámbito metafísico-gnoseológico –en el que la estética es comprendida en tanto doctrina trascendental de las formas sensibles *a priori* de las facultades cognitivas del sujeto– hacia el ámbito retórico del habla (*Sprache*) como *lógos*.

Traducir *Sprache* por *habla* –en los contextos discursivos en los que se escenifica el acto de nombrar–, y remarcar la implicación o resonancia que dicho significante alemán encuentra con el significante griego *lógos*, supone la siguiente conjetura: ambos aparecen parcialmente vinculados con el dominio de la enunciación, leída mediante una retórica de los nombres. A diferencia del uso que hacen las tradiciones filosóficas de raigambre analítica en transferencia con la lógica, imperantes en el estado de cosas discursivo de nuestra actualidad, con el significante *lenguaje* se puede llegar a borrar la incidencia crucial que habilita la crítica retórica benjaminiana instituida en transferencia con la retórica, la poética y la estética. La apuesta por el término *habla* es solidaria con la conjetura según la cual no existe en el *corpus* de escritos de Walter Benjamin una teoría o filosofía del lenguaje, en tanto sistema o forma de pensamiento acabada. Asimismo, a diferencia del significante *lengua*, por el cual puede ser también traducido el término alemán *Sprache*, la instancia del habla supone la imposibilidad de constituir una ciencia lingüística o una semiología general de las formas retóricas (discursivas y no verbales) analizadas por Benjamin.²

2 En sus trabajos críticos, como *Origen del Trauerspiel alemán*, esta distinción encuentra consecuencias inéditas para pensar el habla de las obras de arte, en función del parentesco semiótico entre cada “forma de habla

En este trabajo retornaremos hacia el uso que, particularmente en „*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*“, Benjamin hace de la retórica y de figuras de la tradición judía para establecer la caracterización del habla (*Sprache*) en cuanto *lógos*. Esto se expone de modo crucial en la categoría límite de nombre, la cual no se reduce a la categoría lógico-matemática de signo (comprendida como unidad semiótica de la lengua concebida en cuanto sistema de la comunicación instrumental), ni a ningún otro tipo de teoría comunicativa de fundamento logicista o científico.³ Por el contrario, la operación de lectura de la retórica de los nombres presupone socavar la ilusión filosófica de que pueda existir una matematización en torno al lenguaje que lo redima de sus tensiones y equivocidades constitutivas, siempre hallables en la esfera profana del uso (Agamben, 2015, p. 102), por fuera de la utilidad o instrumentalidad comunicativa (Hamacher, 2012, pp. 103-104) y de la ciencia (Bröcker, 2014, pp. 722-725).⁴ En diferentes contextos discursivos, la apropiación benjaminiana de figuras de la tradición judía opera como condición de posibilidad discursiva desde la cual el escritor, en cuanto alegorista, lee el carácter incondicionado del habla y lo indecible en un contexto de fundamentación retórico.

Sprache como lógos

La caracterización del habla como *lógos* es inseparable de la categoría de nombre, la cual no se reduce a la categoría lógico-matemática de signo (como unidad semiótica de la lengua concebida en cuanto sistema de la comunicación instrumental), ni a ningún otro tipo de teoría comunicativa de fundamento logicista o científico. Se puede calificar al nombre, afirma Benjamin, como “el habla del habla [*die Sprache der Sprache*]”, “si el genitivo no indica la relación de instrumento [*des Mittels*], sino la de médium [*des Mediums*]” (2010a II-I, p.

[*Sprachform*]” captada en su “vida lingüística [*des Sprachelebens*]” y cada “forma artística [*Kunstform*]” (1991 I-I, p. 230) entendida como “índice de una determinada configuración [...] del arte” (2012, p. 84).

- 3 Wohlfarth desarrolla un paralelismo entre la crítica retórica a la concepción instrumental de la teoría de la arbitrariedad del signo y la crítica materialista a la economía política, detallando que “la semiología moderna tendría para Benjamin casi el mismo estatuto que las teorías burguesas de la economía política para Marx”. El signo lingüístico de Saussure y de sus sucesores “sería sinónimo del transcurso de un ‘tiempo homogéneo y vacío’, de un ‘progreso’ (2, 285) que se alejaría progresivamente del Paraíso perdido” (1999, p. 108), figura teológica en la que se alegoriza la retórica de los nombres en contraposición con la concepción instrumental del lenguaje.
- 4 Esta retórica de los nombres será nuevamente articulada y radicalizada en transferencia con la vanguardia surrealista, teniendo consecuencias inéditas en la crítica de arte benjaminiana tardía (Menninghaus, 2013, pp. 69-74). En función del recorte de este trabajo, nos limitaremos a exponer la génesis de la retórica de los nombres, primordialmente hallable en su escrito póstumo de 1916 „*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*” y vinculada con el problema de *die Sprache* –no con el de la imagen (*Bild*) como ocurrirá en sus textos tardíos–.

149; 1991 II-I, pp. 144-145)⁵ o medio puro –tal como también serán concebidas las formas retóricas del habla, en el ensayo “Hacia la crítica de la violencia” (2010c)–. La distinción entre el lenguaje en tanto medio (*Mittel*) y *Sprache* como médium (*Medium*) –la diferenciación entre la concepción instrumental de la mediación con la concepción medial de la comunicabilidad en cuanto tal– resulta nodal para leer la caracterización del habla como *lógos*. En el caso de que pensemos el habla de las cosas desde esta última perspectiva, y al ser humano como ser que “habla en el nombre [*im Namen spricht*]”, como “el hablante del lenguaje [*der Sprecher der Sprache*], su único hablante” (2010a II-I, p. 149; 1991 II-I, pp. 144-145), tanto lo humano como la exposición estética de las cosas resultan inescindibles de su fundamento retórico. Con lo cual, aquello que de comunicable existe en el acto de nombrar las cosas, las vincula con una escena particular que emerge del campo de la enunciación.

En esa dirección, la sentencia, casi aforística, “*la esencia lingüística de las cosas es su habla*” (2010a II-I: 146), no puede entenderse de forma meramente analítica, conforme a la cual los términos se inscribirían como unidades de sentido aisladas que, en su sumatoria, devendrían un enunciado tautológico o un concepto inferencial. Ese tipo de afirmaciones exigen ser interpretadas en el contexto de una retórica de la enunciación, en la que los términos se vinculan mediante un esquematismo de tipo dialéctico, no lógicos (en el sentido de la lógica tradicional, de tipo matemática). Al respecto, filósofos diversos, que han pensado el proceder de la dialéctica de modos diferentes (desde Hegel a Adorno, pasando por Kierkegaard y Benjamin), convergen en considerar que para que una forma discursiva sea de tipo dialéctico debe disponer, en cuanto condición retórica, la contradicción lógica como ley que habilita la significación equívoca de los significantes que se emplazan en los discursos, en los *lógoi*. La significación equívoca, así entendida, está libre de la valorización moral que desde los puntos de vista lógico-matemático entiende a las contradicciones como errores o fallas a remendar, causadas por usos incorrectos del lenguaje. Desde esta perspectiva, la sentencia aludida se comprendería, bajo la unilateralidad de sus términos, como una mera tautología, es decir, como una redundancia lingüística, provista por ello de un error en el uso de los términos. No obstante, lo

5 Modificamos la traducción de Jorge Navarro Pérez de editorial ABADA del significante *Medium* por *medio*, sustituyendo este último por el término *médium*, para así conservar la distinción benjaminiana fundamental entre el lenguaje en cuanto medio (*Mittel*) instrumental y la medialidad inmediata del habla en tanto médium (*Medium*). Es importante remarcar, como indica Samuel Weber (2008, p. 34), que la idea de *Sprache* como *Medium* en Benjamin no supone una caracterización pasiva de este último. Lejos de instituirse como un vehículo aséptico o un intervalo pasivo, en el carácter medial del habla se reconoce la operatividad performativa de la instancia de acto de la enunciación.

que marca Benjamin en esa sentencia, movida por una contradicción dialéctica, debe leerse en sus tensiones semánticas y en los malentendidos del *lógos*. Pues cada enunciado, en cuanto *lógos*, pone en juego en su comunicación un doble carácter fundado en el antagonismo irresoluble que abre su forma paradójica. Citamos un pasaje en el que esto se expone de manera explícita:

la distinción establecida entre la esencia espiritual y la esencia lingüística [*Die Unterscheidung zwischen dem geistigen Wesen und dem sprachlichen*] a través del cual aquél se comunica es [...] tan indubitable que la identidad (a menudo afirmada) entre la esencia espiritual y la lingüística [*die oft behauptete Identität zwischen dem geistigen und sprachlichen Wesen*] resulta ser una paradoja tan profunda como inconcebible cuya expresión se ha encontrado en el doble sentido de la palabra *λόγος*. Sin embargo, dicha paradoja tiene por lo demás su solución [*Lösung*] en el centro de la teoría del habla, no dejando por ello de seguir siendo una paradoja; y una además irresoluble [*unlösbar*] cuando nos la encontramos en el comienzo (2010a II-I, pp. 145-146; 1991 II-I, p. 142).

Lo irresoluble e inconcebible inherentes a esa paradoja concierne al escándalo lógico, al modo por el cual en ella interactúan las tensiones de una contradicción primordial, leída en la superposición entre el significante griego *lógos* y el significante alemán *Sprache*. Esa tensión, insuprimible, se expone en la lectura / traducción de sus usos ambiguos. Recordemos que *lógos* puede hacer mención tanto a la razón de ser de lo dicho y/o de lo escrito como al discurso mismo en cuanto efecto del acto de decir y *Sprache* puede remitir tanto al dominio de la lengua como al habla concebida en la instancia de acto de cada enunciación.

En contraposición con las representaciones metafísicas tradicionales, el estatuto del fundamento de *Sprache* en cuanto *lógos* es contingente, puesto que no puede sino existir como acto dado o instituido, de modo irreductible y singular, en una escena retórica particular. Esta escena nunca puede ser homogeneizada en una forma de interpretación que progrese a través de una lógica inferencial de la identificación o de una teoría final y resolutive que pretendiera desterrar el habla de sus tensiones polifónicas. En todo caso, lo que expone el habla en cuanto *lógos* es la imposibilidad de una teoría del habla. De allí que Benjamin emplace a dicha imposibilidad como centro –en el que la teoría se quiebra o no se expone igual a sí misma: entra en contradicción– y comienzo de la paradoja del habla –leída en el emplazamiento de sus tensiones y ambigüedades imborrables, como la de poner en posición de fundamento del acto de nombrar las cosas a la imposibilidad de decirlas en cuanto tales–.

La forma del concepto, en cuanto forma “racional” o “analítica”, adoptará en la crítica retórica de Benjamin ese enfoque dialéctico, propio del habla como *lógos*. En momentos tan enigmáticos como cruciales, sus discursos se presentan excedidos por la producción de figuras que giran en torno a aquello que a los

conceptos les resulta imposible conceptualizar (Adorno, 1991, p. 89; Arendt, 1990, pp. 142, 152 y 190; Ritvo, 2017, pp. 193-208). Un caso emblemático de esto concierne a la interpretación benjaminiana de la categoría de nombre. Ella es presentada de forma alegórica, tras la exposición de rodeos retóricos llevados a cabo mediante el uso de figuras teológicas, como el momento adánico de los nombres que se narra en el Génesis. Extraemos pasajes en los que esto se hace presente:

Sólo mediante la esencia lingüística de las cosas [*das sprachliche Wesen der Dinge*], llega el hombre a conocerlas a partir de sí mismo: a saber, en el nombre. La Creación de Dios queda completa al recibir las cosas su nombre del ser humano, desde el cual, en el nombre, exclusivamente habla el lenguaje [*im Namen die Sprache allein spricht*] (2010a II-I, pp. 148-149; 1991 II-I, p. 144).

Y luego agrega:

Al designar *hablante* al ser humano (de acuerdo con la Biblia, por ejemplo, el que habla es claramente el que da nombres: “todos los seres vivos *llevarían el nombre* que el hombre les diera”), muchas lenguas incluyen este conocimiento metafísico (2010a II-I, p. 149).

El eco incesante e irrepitible de la palabra divina y el punto en el que el habla de los seres humanos obtiene la más estrecha participación en la divina infinitud de la palabra alegorizan el estatuto del habla en cuanto tal (*überhaupt*), el fundamento retórico de la palabra. El momento performativo del acto de nombrar no puede no instituirse en la encrucijada entre la palabra finita y su valor incondicionado. La figura del lenguaje divino, el nombre de Dios, simboliza el trasfondo de infinitud que en cada acto de enunciar (finito, humano) el habla no cesa de exponerse en cuanto tal, en cuanto enunciación. Cada acto de enunciación siempre pone en juego un resto de indeterminación irreductible. En ello reside precisamente “el conocimiento metafísico” que Benjamin lee como momento constitutivo del acto de nombrar, en el que tanto el estatuto del conocimiento como el de la metafísica se encuentran interpretados en sus enclaves retóricos.

La figura de Adán escenifica la instancia performativa por la cual están atravesados e implicados los hablantes de las múltiples lenguas en la historia (Mosès, 1997, pp. 88-89; Agamben, 2007, pp. 53-54).⁶ En la

6 En “La tarea del traductor” (1968) o “Charles Baudelaire, *Tableaux parisiens*” (2010d) Benjamin trabajará la heterogeneidad y la comunicabilidad radical entre las lenguas mediante la inscripción de lecturas alegóricas de figuras teológicas (como las de la torre de Babel y el *Tikún*) y en *Origen del Trauerspiel alemán* atribuirá a Adán la paternidad de la filosofía (2012, p. 71), en tanto se la conciba como una práctica discursiva fundada en el acto de nombrar y de pensar, de forma paradójica, lo incondicionado o imposible de pensar.

imagen protohistórica de la nominación original se instaura la división del habla a partir del reconocimiento de un horizonte de indeterminación irreductiblemente heterogéneo a los nombres, pero inseparable de ellos, a saber: la incondicionalidad e inadecuación que abre la figura del lenguaje divino como punto ciego e insuprimible del habla en cuanto tal. Sin ese trasfondo traumático y no matematizable, no habría habla alguna. En esa dirección, “el conocimiento metafísico”, que Benjamin lee en la figura de los nombres de Adán en vinculación con la figura del lenguaje divino, hace referencia a una forma metafísica no tradicional. Ella es presentada a través del giro radical que instituye la crítica retórica, el cual trasciende incluso a la crítica a la metafísica llevada a cabo por Kant. Asimismo, ese giro habilita la postulación de una metafísica crítica que exponga los límites y condición de posibilidad de los saberes y del pensar dentro del campo de análisis de un arte que históricamente, desde sus comienzos, ha sido segregado por el discurso filosófico: la retórica.

En *Origen del Trauerspiel alemán*, Benjamin insistirá en que el conocimiento, en tanto teoría (*Lehre*), intenta fundarse como principio primero o forma vacía. Esta forma, apartada de su performatividad, opera como piedra fundacional de la lógica del sistema. Esto se debe al hecho de que se desentiende de la implicación en la que cada discurso o forma de exposición artística se encuentra vinculada con su contenido de manera indirecta y no relacional (no proporcional, no matematizable, no reducible a una esfera lógica de lo necesario, de lo idéntico y no antitético). En conexión con Kant, lo eidético dispondrá de un valor incondicionado, diferenciado de los conceptos del entendimiento (*Verstand*), pero, en tranferencia con el romanticismo de Jena, dicho valor resultará pensable en la esfera del arte como ámbito (*Medium*) retórico-estético de la crítica, no en el dominio de la razón (*Vernunft*). La desestimación que el conocimiento hace de la instancia retórico-performativa de la enunciación se expone de manera clara en términos semióticos en la diferenciación entre el signo (*Zeichen*) y el registro simbólico de la palabra en cuanto idea o nombre. Con respecto a esta última cuestión, el punto central en que nos detuvimos reside en que los nombres, aún en su aparente intención comunicativa, ponen al descubierto la mezquindad epistémica a la que se restringe el ámbito del signo, en consonancia con los límites de cualquier teoría del conocimiento. Benjamin sostiene que las “palabras, junto con los signos de las matemáticas, son los únicos medios de exposición de la ciencia y ellas mismas no son signos” (2012, p. 76).

Esta marcación es fundamental, debido a que reconoce lo que la ciencia excluye: la instancia de acto de cada discurso, su exposición retórica. Esta exclusión, efectuada en vías de pretender poder autosostenerse en una garantía

metodológica o en una lógica de principios racionalmente demostrables, de modo paradójico, posibilita leer la ciencia como un discurso particular dentro de las diversas formas discursivas. De un modo más radical, Benjamin aclara lo siguiente acerca de por qué el discurso científico no es, como cada discurso, reducible a la esfera del signo: “Pues en el concepto, al que sin duda correspondería el signo, pierde su potencia la misma palabra que posee su esencia en cuanto idea” (2012, p. 76). Aquí se impone un problema que Benjamin no sólo elaborará en cuanto asunto filosófico, sino que también, de modo inseparable, lo conducirá a tomar decisiones en torno a cómo emplazar el discurso de la crítica filosófica en tanto práctica escrituraria singular. Esta apuesta no es planteada en términos meramente metodológicos, sino, por el contrario, en términos estratégicos y con el propósito de consolidar su siempre renovada exploración de transformar la crítica de arte y trastocar la implicancia anti-retórica en la que el discurso filosófico ha incurrido en función del ideal de la asepsia del concepto.

El aislamiento del signo como forma matematizada, abstraída de los malentendidos del habla o del discurso, en parte se corresponde con el concepto por la intención esclarecedora y la partición analítica que él profesa. No obstante, Benjamin insiste en que ello no redime al discurso filosófico de su instancia retórico-performativa, que se pone en juego en las ideas. En todo caso, la pretensión de identificar o intentar restringir el discurso filosófico a un lenguaje matemático (como resultara en su máxima expresión la palabra en cuanto signo), no es sino una tarea que, lejos de borrar el carácter performativo (inevitable) de cada discurso, lo que hace es debilitar el potencial de sus ideas. Desde ya que esta consideración excede a la filosofía de Benjamin, y la podemos encontrar, sobre todo, en discursos de filósofos dialécticos o atravesados por la tradición de la retórica. Dicho en otros términos, aquello que no cesa de expulsar el discurso de la ciencia, o el de cada filosofía de sistema, trae como consecuencia la pérdida de la riqueza conceptual que la filosofía puede hallar emplazada desde un análisis retórico. Este punto de partida se sustenta en dos máximas fundamentales. La primera consiste en que el problema de la forma de exposición de los discursos es inseparable del contenido. La segunda máxima sostiene que aquello que tiene instancia de acto, la exposición de un contenido (para Benjamin: los nombres o las ideas) no es nunca reductible a una esfera de conocimiento o a una forma matematizable (como pueden ser el signo, el método, etc.). Esto nos conduce a pensar que el dominio al que se limita el conocimiento es al de frases no enunciadas (dichas en la esfera de la oralidad o inscriptas en la esfera de la escritura), sino matematizables, es decir, susceptibles de prescindir de la instancia performativa de la enunciación. En

cuanto forma matematizada, y desvinculada de la instancia de la enunciación, los enunciados encuentran como unidades de análisis lingüístico a los signos, en tanto en cuanto se reconocen como frases y no como discursos. Desde ya, este recorte epistémico, propio de una teoría instrumental, no es el estado de cosas semiótico del arte ni de la crítica retórica, sino por el contrario su antípoda.

Los nombres y el carácter incondicionado del habla

En la conjetura correspondiente al nombre propio también se traza y entrecruza el límite del habla finita con la indeterminación –infinita e incondicionada– de la enunciación en cuanto tal. Citamos:

De todos los seres, el ser humano es el único que da nombre a sus semejantes, y también el único al que no le ha dado nombre Dios. [...] Con la imposición de dicho nombre, los padres consagran sus hijos a Dios; entendido en sentido metafísico, pero no etimológico, al nombre que los padres así imponen no corresponde conocimiento alguno, al igual que los padres dan un nombre a los niños que acaban de nacer. Tomado *stricto sensu*, ninguna persona debería corresponder al nombre [...] dado que el nombre propio es palabra de Dios en sonidos humanos (Benjamin, 2010a II-I, p. 154).

Parte de la dificultad de la lectura de esta clase de pasajes concierne al falso dilema entre teología y razón secular. A propósito de ello, en “Sobre el programa de la filosofía venidera”, este falso dilema es presentado como prejuicio característico de la Ilustración. En nuestra contemporaneidad, dicho prejuicio se ha transmitido a partir de la demarcación weberiana de la secularización como un procedimiento de racionalización de figuras sagradas. En la interpretación de Agamben respecto del legado teológico en la filosofía de Benjamin, la idea de acto de profanación no es homologable al procedimiento de secularización leído mediante el falso dilema moderno, puesto que “a la religión no se oponen [...] la incredulidad y la indiferencia respecto de lo divino sino la ‘negligencia’, es decir una actitud libre y ‘distraída’ –esto es, desligada de la *religio* de las normas– frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y a su sentido. Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular” (2015, p. 99).⁷

7 Acerca del término *religio*, Agamben repara en lo siguiente: “no deriva, según una etimología tan insípida como inexacta, de *religare* (lo que liga y une lo humano y lo divino), sino de *relegere*, que indica la actitud de escrúpulo y de atención que debe imprimirse a las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el ‘releer’) ante las formas -las fórmulas- que es preciso observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano. *Religio* no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela para mantenerlos separados, distintos unos de otros” (2015, p. 99).

El nombre, en cuanto habla paradisiaca –*Paradiesessprache* (Benjamin, 1991 II-I, p. 155)–, se emplaza en la historiografía (o historia-ficción) en torno al ‘origen’ (*Ursprung*) del habla, que en *Origen del Trauerspiel alemán* será caracterizada como comienzo del significar (*Bedeutens*), como su protohistoria (*Urgeschichte*) (Benjamin, 2012, p. 208). La historia-ficción del habla se construye a partir de una lectura alegórica del pecado original. Dentro de la crítica especializada, Wohlfarth (1999, pp. 110-124) interpretó esa alegorización del origen en términos de una dialéctica de la comunicación, establecida por unidades semióticas exógenas: el nombre y el signo. Esta dialéctica resulta esclarecedora en lo que respecta al uso que Benjamin hace en „*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*“ de la figura teológica del pecado original, conforme a su tradición judía y su crítica a la razón instrumental moderna. Los nombres, evocados por Adán, antes de la caída en el pecado original, alegóricamente funcionan como la irrupción del fundamento retórico de la lengua. Este fundamento es situado en el acto de nombrar, en el que, conforme a la noción benjaminiana de nombre contrapuesta con la de signo, las cosas se presentan en una íntima inseparabilidad con los nombres (Bröcker, 2014, p. 724). Esta representación de los nombres no implica relegar lo que de historicidad hay en la lengua (en sus escritos de madurez Benjamin estará ya íntimamente atravesado por la perspectiva historicista propia del materialismo histórico y le otorgará una particular importancia a este aspecto a través de la apropiación de la forma retórico-poética de la literalidad surrealista). En todo caso, con ese uso alegórico el autor apunta a postular, en contra del sentido epistémico instrumental propio de la tradición de la gnoseología moderna, que hay algo estrictamente incognoscible y no matematizable en el interior mismo de la lengua, que forma parte de un olvido intrínseco a su propia constitución y que en la esfera del habla resulta legible en cuanto escena genésica de los nombres.

En „*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*“, la entrada en el pecado implica tanto la posibilidad del reconocimiento de una incondicionalidad insuperable para la razón como la repartición e incomunicabilidad entre las formas discursivas de los saberes. Ella es simbolizada por el uso benjaminiano del relato bíblico en la figura del árbol del conocimiento. Éste comprende, primordialmente, al conocimiento como esfera particular, interpretable desde las ópticas de la teoría del conocimiento como disciplina filosófica particular. Pero, a su vez, en la diferenciación de sus ramas, el árbol del conocimiento representa otro tipo de esferas epistémicas como la de la comunicación, la moral y el derecho, con las respectivas distinciones categoriales de cada una de ellas y los modos de constituir sus juicios.

No obstante, a diferencia de la *intentio* sistemática de los discursos filosóficos de la Modernidad (tras la cual el conocimiento es presentado bajo las notas de organicidad, edificación, progresión, entre otras), en la lectura alegórica del árbol como figura del pecado original resuena, en cuanto fundamento de los saberes, una imagen de ruindad, caída, catástrofe, decadencia y quiebre. Por eso, decimos que esa figura, en el discurso benjaminiano, produce una repartición, una lectura de los discursos y de su ordenamiento epistémico que tiende a marcar su fundamento de incomunicación, inconsistencia y destrucción y no una vocación apoteósica. En la forma del *Urteil*, del juicio, cada saber ya se presenta como el efecto de una partición (*Teil*) que, en el acto mismo de ser interpretada o puesta en posición de originaria, proto o primera (*Ur-*), sanciona que es emplazada y reconocida como tal a través de la medialidad de un acto que pone en juego un plexo de divisiones entre un antes y un después, entre el enunciado y la enunciación, entre lo dicho y lo no dicho, entre un discurso y otro, etc.

El juicio moral integra la distinción entre el bien y el mal y el origen mítico del derecho, que será expuesto de modo detallado en el ensayo “Hacia una crítica de la violencia” y entredicho en “Destino y carácter”. El juicio de conocimiento representa a la cosa (*die Sache*) como objeto (*Gegenstand*) cognoscible para el sujeto. En el momento de concebir la representación a través de esa mediación del juicio de conocimiento, el sujeto expulsa a la cosa (*Ding*) en cuanto tal, es decir, como incondicionada o inaccesible para la razón.

En lo que respecta a la esfera de la comunicación, el juicio se presenta como una categoría problemática que puede alterar el fundamento mismo de cada discurso, en la medida en que en ella el habla puede ser pensada desde un marco instrumental o desde otro estrictamente retórico. En cuanto a la representación burguesa, el habla se piensa sometida a la lengua como instrumento de comunicación y a la unidad semiótica primordial en que se funda dicha forma de intercambio simbólico, a saber: el signo. La figura teológica de la caída en el pecado es interpretada por Benjamin –de modo profano y anacrónico– como la entrada en la historia de la razón instrumental en el plano de la comunicación. Citamos:

Después del pecado original, que en tanto que hizo mediató al lenguaje había puesto también el fundamento de su pluralidad, no quedaba sino un pequeño paso hasta la confusión de las lenguas. Dado que los hombres habían vulnerado con su acto la pureza del nombre, no tenía más que consumarse el abandono de aquella visión de las cosas de las cuales ahora su lenguaje interesa sólo al ser humano para privar a los hombres de la base común del quebrantado espíritu lingüístico. Los signos tienen pues que confundirse donde las cosas se enredan. Al esclavizamiento del lenguaje en la cháchara se añade, casi como consecuencia inevitable, el esclavizamiento de las cosas en la

pura demencia. Y en ese abandono de las cosas que suponía su esclavizamiento surgió el plan de la torre de Babel, y ya con él la confusión lingüística (2010a II-I, p. 159).

Los signos, en tanto elementos semióticos instrumentales de la comunicación, producen indirectamente la incomunicabilidad inerradicable entre las lenguas (que será expuesta en el escrito “La tarea del traductor”) y la dialéctica de la comunicación. En ella, el habla constituye el modo de ser de los seres humanos, su condición de hablantes. Esa dialéctica reside en que, en tanto y en cuanto los hombres pretenden transparentizar el modo de ser de las cosas a través de expresiones lingüísticas, así como también comunicarse unos con otros, el habla no deja de presentarse como fallida, es decir, dislocada, no ajustada a la intención instrumental propia de la esfera meramente comunicativa.

La tendencia de la intención de los signos en cuanto medios o instrumentos se articula bajo la ilusión de la función comunicativa de la lengua. Sin embargo, marca Benjamin, el habla no es sólo comunicación. El estado de caída del pecado encuentra como fundamento traumático ese desajuste entre lo que en un sentido instrumental el sistema de la lengua en su función comunicativa pretende hacer: decir, sujetar, absolutizar, adecuar e identificar las cosas a la aislada inmanencia de lo dicho y reducir el ser de las cosas a la esfera de sentido demarcada por los signos, como si la dimensión simbólica de las lenguas pudiera solidificarse y ajustarse a un modo de intercambio aséptico y sin resto. Esta ilusión simbólica, en la que se encuentran atrapados los nombres en su concepción y uso comunicativo-instrumental, resulta fundada en el primado del sentido y en la adecuaciones binarias entre significado y significante, realidad y lenguaje, entre otras.

A esta tesis instrumental se contraponen la concepción benjaminiana del habla en sentido estricto, en cuanto enunciación o *acto* de comunicación indirecta o no intencional. En cuanto *acto*, el habla ya no puede reducirse a un código matematizable de signos (el habla como lengua o como lenguaje-objeto) y los signos ya no pueden ser concebidos como unidades de sentido o etiquetas exteriores que vehiculizan y transfieren la esencia lingüística de las cosas. El habla en cuanto *acto* traspasa la ilusión comunicativa e invierte el fundamento de las lenguas. Pues su razón de ser ya no está emplazada en lo que, en el plano de la figura kierkegaardiana de la cháchara, la palabrería, el parloteo o cuchicheo (*Geschwätz* es el significante utilizado por Benjamin) se nombra como comunicación (directa, positiva e instrumental).

Esta figura de Kierkegaard implica las categorías filosóficas positivas que ironiza y somete a crítica a través de sus heterónimos.⁸ El parloteo hace referencia al momento anti-retórico en el que, ilusoriamente, los hablantes suponen poder prescindir o liberarse de las mediaciones y malentendidos que entran en juego (y por los cuales circula), de forma indirecta, en cualquier tipo de comunicación. La instancia performativa que encontramos en la figura benjaminiana de los nombres se instituye como un efecto de lectura de la expresión oximorónica *devenir sistema*. Con ella, la tradición del idealismo alemán pretendió, en su orientación hacia la constitución de una *Wissenschaft*, inmanentizar o neutralizar todo resto o afuera del sujeto. En lo que respecta a la inmanentización, pensamos en el caso de la dialéctica de Hegel, entendida en su vocación de constituir un saber sistematizado, integrado en una totalidad absoluta, sin resto. En lo que respecta a la neutralización del afuera, nos remitimos a la *x* enigmática de la cosa en sí en Kant, en cuanto límite exterior infranqueable, emplazado en función de la búsqueda de delimitar —mediante una doctrina de las facultades— y separar aquello que es posible conocer de lo incognoscible. En su *Postscriptum*, Kierkegaard marcó la clave tanto para desligar a la forma dialéctica de cualquier forma totalizadora como para interpretar lo no cognoscible más allá de su inmanentización o de su aislamiento aséptico, mediante un esquematismo dialéctico negativo (2010, pp. 81-102). Benjamin se apropió de la interpretación irónica que el filósofo y escritor danés hace de la expresión *devenir sistema*. Ella afirma una contradicción y una imposibilidad insalvable que opera como condición de posibilidad de la lectura y de los momentos traumáticos en los que una tradición *habla* —es decir, produce efectos de interpretación equívocos— y no reproduce —o repite de forma casi matemática— la lengua de la tradición.⁹

El habla, en su instancia de acto radical, irrumpe de modo inseparable con un trasfondo incondicionado que la sitúa en vinculación con el ámbito

8 La filosofía de Kierkegaard se presenta de modo indirecto en los discursos de Benjamin. Scholem (2008, p. 113) recuerda la vehemencia con la que Benjamin leía en su juventud a Kierkegaard y la reseña que luego escribirá de la publicación de la tesis de habilitación de Adorno sobre Kierkegaard, en 1933. En ella, Adorno cita la tesis de habilitación de Benjamin sobre el *Trauerspiel*, rechazada por la universidad y publicada como libro en 1928, obra sobre la cual Adorno emprenderá su primer Curso en la Universidad de Frankfurt am Main (Menke, 2011, p. 210; Eiland y Jennings, 2014, p. 359). Por este tipo de hechos, citas, apropiaciones y usos, la presencia de Kierkegaard como lector de la tradición del idealismo alemán resulta imprescindible.

9 La lectura kierkegaardiana inscribe la figura del devenir como aquello que interrumpe al sistema, no lo que lo consagra. En los escritos póstumos de juventud y en los ensayos estéticos tempranos, Benjamin hace uso de aquella figura, vinculada a los malentendidos del habla y al lugar constitutivo que ocupa lo no comunicable y lo no simbolizable en las esferas de la comunicación y de la simbolización. En escritos tardíos, reelaborará esta idea en la construcción de la expresión *dialéctica en suspenso* (*Dialektik im Stillstand*). A propósito de ello, Adorno, en su ensayo "Caracterización de Walter Benjamin", indicó lo siguiente: "Los malentendidos son el medio de comunicación de lo no comunicativo" (1995, p. 15).

performativo que indica la retórica de los nombres. Asimismo, lo incondicionado, reorientado hacia el dominio del habla, en ese ámbito, reconocido mediante el acto de nombrar, disloca el fundamento de determinación idealista de la incondicionalidad y desinstrumentaliza el lenguaje, exponiéndose en un ámbito semiótico en el cual el lenguaje opera en cuanto medialidad pura (García, 2015, pp. 1-23) y en su condición protohistórica u original de diversas formas semióticas.

No obstante, esta presentación del habla, en la que su condición protohistórica u original resulta *alegorizada* en la retórica adánica de los nombres, dentro de una dialéctica de la comunicación, no debe interpretarse en clave mítica. Pues lo que es puesto en posición de origen en una construcción sintagmática de determinada serie histórica (la comunicación como razón instrumental conforme al esquematismo semiótico del signo lingüístico y el olvido de los nombres) opera como una referencia indirecta, evocada en cuanto momento protohistórico (los nombres de Adán) y no como dato histórico-fáctico u origen histórico-universal de una trama escatológica. Hacia esta última unidad de sentido, se orientaría la interpretación exegética de la figura bíblica de Adán como mito de la especie, principio dogmático o ideal de una doctrina, para la cual “es necesario que algo, en el texto o fuera de él, indique que el sentido inmediato es insuficiente, que debe ser considerado tan sólo como el punto de partida de una encuesta que desembocará en un sentido segundo” (Todorov, 1992, p. 108).

En la lectura alegórica de Benjamin, la interpretación de Adán como mito de la especie es interrumpida. En cuanto a la escena alegórica del acto de nombrar, Adán encarna la dimensión retórica del habla leída a partir de la revelación instaurada por el nombre de Dios. En lo que respecta a esta figura, vinculada con el origen de los nombres y el habla, Scholem detalla lo siguiente:

Para los cabalistas, este nombre no tiene “significado” en el sentido tradicional del término; no tiene significación correcta, y la no significación del nombre de Dios indica su situación en el punto central de la revelación, en cuya base mantiene. [...] El nombre de Dios es el “nombre esencial”, la fuente original de todo lenguaje. [...] El hecho de que el lenguaje pueda hablarse, se debe, en opinión de los cabalistas, al nombre que está presente en el lenguaje. Cuáles serán el valor y la importancia del lenguaje – el lenguaje del que Dios habrá sido apartado –, es la pregunta que deben plantearse los que creen que pueden oír el eco de la desaparecida palabra de la Creación en la inmanencia del mundo. Es una pregunta cuya respuesta, en nuestros días, tal vez sólo la tengan los poetas. [...] Su creencia en el misterio del lenguaje es lo que se ha vuelto audible (1989, pp. 60-61).

La paradoja del nombre de Dios, por la cual el Dios judío puede ser invocable pero no pronunciable, habilita, en la escena adánica del acto de

nombrar, el origen del habla en su trasfondo incondicionado o divino. La figura del nombre de Dios como impronunciable pone sobre relieve una heterogeneidad absolutamente otra que retorna en la instancia performativa del habla. En esta instancia, el lenguaje se expone en tanto fragmentario, esto es: no igual a sí mismo ni reducible a la esfera de un código o sistema de signos. La caracterización de fragmentario concierne al hecho de que, en la instancia del habla, el lenguaje es atravesado por una extrañeza irreductible o una otredad radicalmente otra. Lo que en el habla tiene instancia de acto, se muestra en cómo el nombre de Dios (lo incondicionado, lo divino) habita el lenguaje: quebrando o interrumpiendo su propia inmanencia. Al respecto, Scholem afirma que “sólo lo que tiene de fragmentario hace al lenguaje susceptible de ser hablado” (Scholem, 2001, p. 75), en la medida en que la tachadura del nombre de Dios, en su imposibilidad de pronunciación, opera como condición de posibilidad de la retórica de los nombres. La retórica de los nombres emerge íntimamente imbricada con el carácter divino-incondicional que deja huella en la dimensión condicionada de cada inscripción simbólica. El nombre de Dios, citado de un modo negativo, retorna y deja marcas de la imposibilidad de ser nombrado en la espesura más concreta, material e irreductible de la lengua: la voz, escenificada en los nombres de Adán como contrafigura de la comunicación comprendida en cuanto lenguaje instrumental.

En la comunicación en tanto lenguaje instrumental, el habla aparece como mera cháchara o parloteo. En este aspecto, la interpretación de Benjamin hace uso de la siguiente máxima de Kierkegaard (lector en lengua extranjera de la jerga del idealismo alemán): tanto la *Lehre* (en tanto teoría o saber sistemático) como la comunicación directa (la posibilidad de su exposición en calidad de acabada e inequívoca) *no existen*. Ellas sólo se proyectan como *ilusión* del hablante, puesto que en última instancia cada forma de transmisión o interpretación siempre se encuentra expuesta por un rodeo y un acto de implicación que corresponde a lo que Kierkegaard llamó “comunicación indirecta” (2010, pp. 81-102) y Benjamin en el escrito póstumo de 1916 marca como esfera propia del habla en cuanto enunciación. De modo similar a Kierkegaard, Benjamin tampoco formula este problema bajo la forma disyuntiva, en torno a si el lenguaje tiene un fundamento motivado o convencional. Hablar de habla, *stricto sensu*, supone no entrar en el juego de esa falsa dicotomía, planteada en los términos binarios de las metafísicas tradicionales y solidaria con los prejuicios de la mitología moderna. A diferencia de la concepción de la palabra como signo –en la cual podemos reconocer el carácter arbitrario de las lenguas–, en la retórica de los nombres persiste un carácter motivado entre el nombre y lo que él nombra. Aun cuando no cese de instituirse a través de un fundamento de tipo contingente, el

carácter motivado remite al hecho de que las cosas no dejan de presentarse de modo inseparable con las determinaciones simbólicas producidas en los actos de nombrar. Su fundamento de tipo contingente concierne a la implicación dada entre los nombres en tanto elementos semióticos performados por cada modo de referirse (*Art des Meinens*) a las cosas y ellas nombradas en la medialidad retórica de significantes que en su extrema materialidad y por fuera del acto de nombrar carecen de sentido.

Lo indecible en el habla

La doble articulación de las lenguas, su carácter motivado y su fundamento contingente, no puede ser pensada por fuera de una retórica de los nombres. En ella el habla se sobrepone como *acto*. Esta instancia decisiva del habla –en algunos aspectos próxima a lo que ha sostenido, en nuestra contemporaneidad, la lingüística del habla de Jakobson (1967; 1981) y de Benveniste (2011)– escandaliza tanto a la bipartición aislada de una reflexión metafísica tradicional precrítica como al convencionalismo aséptico de la configuración epistémica moderna.¹⁰

En contraposición con la retórica de los nombres, la teoría comunicativa instituye el habla como lenguaje instrumental o mero medio comunicativo que transmite determinado contenido verbal a un destinatario y que como tal este contenido es susceptible de devenir objeto de conocimiento. En la descripción de esta tópica de la comunicación, Benjamin hace un uso particular del significante *Sache* en contraste con el significante *Ding*, ya demarcados por la diferencia de la tópica kantiana entre los planos de lo cognoscible y de lo incognoscible. Cuando alude a la esencia lingüística de las cosas utiliza el significante *Dinge*, delimitando en su discurso la división entre lo comunicable y lo impronunciable. Lo indecible (*Das unaussprechlichen*), en tanto tal, no permanece como algo inefable e imperturbable en el habla (Agamben, 2004, pp. 214-215), sino que, por el contrario, aparece como lo que no puede nombrarse en el acto de nombrar pero en él subsiste, como excedente o como pérdida,

10 En lo que refiere a esto último, pensamos en la lingüística de la lengua, fundada por Ferdinand de Saussure y su *Curso de lingüística general*. A partir de ella, se instituye la concepción instrumental de la modernidad epistémica. La ciencia lingüística, en sus albores, restringe la esfera de la lengua al momento teórico-ideal del código o sistema de signos y se desentiende de la instancia de nominación o enunciación, en la que el habla y la *intentio obliqua* retoman como problemas cruciales. Es preciso aclarar, como señala Rastier (2015, p. 23), que esta concepción no remite a la transmisión de la enseñanza saussuriana en sí, sino a una construcción hecha por los editores Bally y Sechehaye.

como marca de lo no dicho o indecible en el habla.¹¹ En cambio, para referirse a las cosas en tanto entes *signados* (cosas vueltas signos, cosificadas y codificadas por la lengua), Benjamin utiliza el significante *Sache*. Existe una resonancia significativa entre el uso homonímico del significante *Sache* tanto para hacer mención de la cosa como representación gnoseológica u objeto de conocimiento y las cosas devenidas meros instrumentos o etiquetas a través de las cuales circula de manera aséptica un mensaje o contenido comunicacional. Tanto en uno como otro caso, la cosa se presenta sin producir ningún tipo de alteración, pérdida y exceso, ya sea en la determinación de las representaciones por medio de conceptos (conforme a la facultad de juzgar determinante del criticismo kantiano) o en el sistema de la comunicación (compuesto por el hablante, el destinatario y la lengua como instrumento de comunicación transparentes).

En el plano gnoseológico-metafísico, el discurso filosófico deviene mitológico, en la medida en que reproduce el imaginario conceptual binario de la tradición: el par sujeto-objeto. En el plano semiótico-comunicacional, las categorías filosóficas se vuelven instrumentales, debido a que se conciben por fuera de la instancia de la enunciación del habla de las tradiciones y de la diferencia e inseparabilidad dialécticas entre enunciado y enunciación. En este anudamiento dialéctico se presentan diversos analizadores retóricos, tales como la interferencia e indisolubilidad entre lo dicho y el acto de decir, entre lo nombrado y lo impronunciable, entre lo representado y lo irrepresentable, entre lo determinado y lo indeterminado, entre lo condicionado y lo incondicionado, entre lo finito y lo infinito. En esa dirección, la sentencia “la esencia lingüística de las cosas es su *habla* [*Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache*]” (Benjamin, 2010a II-I, p. 147; 1991 II-I, p. 142), lejos de significar una tautología puede ser interpretada en su significación equívoca, conforme a la cual el carácter performativo (*sprachlich*) de las cosas (*der Dinge*) reside en que lo dicho no lleva la marca de las cosas mismas ni la significación prescripta por la lengua aislada del acto de nombrar, sino de ‘su’ enunciación, en la que el habla (*Sprache*) opera como medialidad performativa.

Al mismo tiempo que las cosas (*die Dinge*) son nombradas devienen impronunciables. Al respecto, Benjamin formula de modo explícito que dentro de “toda configuración del habla [*aller sprachlichen Gestaltung*]” impera o se sobrepone “el antagonismo [*der Widerstreit*]” entre “lo dicho y decible [*des Ausgesprochenen und Aussprechlichen*] con “lo indecible y no dicho [*dem Unaussprechlichen und Unausgesprochenen*]” (2010a II-I, p. 150; 1991 II-I, p.

11 Lo inefable descarnado del habla es desestimado por Benjamin en la carta de julio de 1916 dirigida a Buber (1978 I, pp. 125-128), debido a que esteriliza el poder retórico de la palabra o borra sus consecuencias.

146). Aquello que permanece indecible y como no dicho, porque es condición de posibilidad de lo dicho y decible, pertenece a la razón de Estado de la enunciación; que, en tanto acto, es intraducible a la esfera del enunciado y persiste como su secreto. Luego de exponer esta demarcación del habla agrega lo siguiente: “Al observar este antagonismo, en la perspectiva de lo indecible puede verse al mismo tiempo la última esencia espiritual [*das letzte geistige Wesen*]” (2010a II-I, p. 150; 1991 II-I, p. 146). Esa última determinación simbólica podemos interpretarla como el modo de ser de las cosas (*die Dinge*) o la “idea de Dios” (2010a II-I, p. 145) en cuanto marcas fallidas de la nominación dadas en el habla, sin la cual no puede suponerse e inscribirse ningún trasfondo incondicionado.

En el marco de la tópica del idealismo trascendental kantiano, la cosa en sí (*das Ding*) y Dios ya formaban parte del plano de lo incognoscible, pero no habían sido pensadas en el campo de análisis de una crítica retórica, sino, por el contrario, bajo un esquematismo gnoseológico-metafísico que en “Sobre el programa de la filosofía venidera” Benjamin (2010b II-I, p. 166) caracterizó como mitológico. Tanto la esencia espiritual de las cosas como la infinitud incondicionada de la idea de Dios, en cuanto incomunicables, operan como lo real de cada discurso, de cada comunicación, es decir, en cuanto aquello que es imposible de decir, pero, de modo paradójico, al mismo tiempo se emplaza y opera como condición de cada decir. Lo que llamamos “lo real” de cada discurso concierne a lo que no se puede decir y, como tal, pertenece a la enunciación misma, a la imposibilidad que atraviesa cada acto de nombrar. Por ello, el fundamento retórico-performativo del habla está íntimamente vinculado con la diferencia entre enunciado y enunciación y al estatuto de incondicionado o intraducible de esta última al plano de lo dicho. Citamos a continuación un pasaje en el que los actos de habla ponen en estado de tembladeral los analizadores semióticos presentados de modo aséptico en las concepciones instrumentales del lenguaje y de la comunicación:

suponer que el ser humano comunica una cosa a otras personas, dado que eso sucede mediante la palabra mediante la cual yo designo a una cosa [*ich ein Ding bezeichne*]. Ésta es la concepción burguesa del lenguaje [*Sprache*], cuya insostenibilidad y vacuidad [*Unhaltbarkeit und Leere*] irá quedando clara a continuación. De acuerdo con ella, el instrumento de la comunicación es la palabra [*das Mittel der Mitteilung ist das Wort*]; su objeto es la cosa [*ihr Gegenstand die Sache*]; su destinatario es un ser humano. Por el contrario, la otra concepción del lenguaje [*Sprache*] no conoce instrumento, no conoce objeto ni destinatario de la comunicación. De acuerdo con ella, *en el nombre la esencia espiritual del ser humano se comunica a Dios* (2010a II-I, p. 148; 1991 II-I, p. 144).

El estatuto incondicionado de cada comunicación, que Benjamin indica a través de la figura del Dios judío, es dialéctico (Scholem, 1989, pp. 60-61), en la medida en que en tanto otredad irreductiblemente heterogénea opera como inscripción fallida del habla o imposibilidad del acto de decir. Con la tachadura de las representaciones instrumentales de los analizadores de la comunicación (el medio, el mensaje y su destinatario), y sin recaer en un misticismo a-retórico del habla, el discurso benjaminiano produce una particular reorientación de dichos analizadores hacia un emplazamiento retórico, en el cual aquéllos no dejan de funcionar bajo su trasfondo traumático o no comunicativo (que la teoría, en su vocación instrumental, elude o segrega). Nos referimos al hecho de que cada comunicación, en cuanto acto o forma indirecta, está siempre atravesada por una circulación equívoca de los significantes en la que tanto el mensaje como su destinatario nunca resultan elementos semióticos inferibles o reducibles a una lógica de la identidad, mediante la cual se garantice que el mensaje sea transparente o igual a sí mismo y que el destinatario sea una otredad cuantificable o una alteridad hipostasiable. Por el contrario, aquello que se presenta como esquematismo semiótico, enunciado o destinatario de la comunicación siempre está atravesado por un momento no idéntico, por un resto no simbolizable o por un vacío constitutivo que ninguna teoría puede saldar.¹²

En esa dirección, Benjamin escribe las siguientes dos sentencias: “el *habla* de los seres humanos *habla* pero en palabras [*Die Sprache des Menschen spricht aber in Worten*]” (2010a II-I, p. 147; 1991 II-I, p. 143) y “*en cada caso*, el *habla* no es tan sólo comunicación de lo comunicable, sino ya, al mismo tiempo, símbolo de lo no comunicable [*Sprache in jedem Falle nicht allein Mitteilung des Mitteilbaren, sondern zugleich Symbol des Nicht-Mitteilbaren*]” (2010a II-I, p. 161; 1991 II-I, p. 156).¹³ El hecho de que el habla sea símbolo de lo no comunicable posibilita que su condición se funde en algo incondicionado (la figura del Dios judío), que su unidad de análisis retórico resida en las palabras (*Worten*) como nombres (*Namen*) –no como signos (*Zeichen*) o instrumentos (*Mittel*) de la comunicación–, que la enunciación se emplace como acto o exposición (*Darstellung*) –no como la mera acción de designar (*Bezeichnen*)–

12 En el ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe (2007), en la figura de Mittler, habla la perspectiva instrumental de una ciencia de la lengua y de una doctrina jurídica, ambas constituídas sobre la lógica instrumental del par medios / fines. En contraposición con esta concepción del lenguaje y del derecho, la figura de la mudez de Otilie resulta alegorizada por el discurso de la crítica benjaminiana, presentándola como un silencio dialectizado, correspondiente al de la naturaleza interpretada de forma alegórica mediante el momento retórico-estético de lo simbólico del habla de las obras de arte, concebidas en su instancia de acto performativa en vinculación con *das Ausdruckslose*, con lo carente de expresión.

13 La traducción fue levemente modificada, indicándose en bastardillas.

y que la *Lehre* se interprete en tanto doctrina esotérica –implicada con la tradición teológica judía,¹⁴ no en cuanto sistema teórico cerrado sobre sí mismo (Benjamin, 2012, pp. 61-62). En cuanto doctrina esotérica, la *Lehre* aparece concebida en su condición de comunicación indirecta, que lee o pone la marca en la vacuidad (*Leere*) de la *Lehre* en tanto *Wissenschaft*.¹⁵

Asimismo, con esto queremos también subrayar que lo incondicionado no se postula como un plano aislado, separado de lo condicionado (como funciona en lo incognoscible de la cosa en sí kantiana o de lo pensable para el sujeto trascendental). Benjamin indica que cada forma de enunciación o habla “es tan sólo reflejo, el de la palabra en el nombre” (2010a II-I, p. 153). Pero también aclara que “el nombre no alcanza a la palabra, del mismo modo que el conocimiento no alcanza a la creación. La infinitud del habla [*Sprache*] humana es siempre limitada y analítica si se compara con la infinitud absoluta, ilimitada y creadora que caracteriza la palabra de Dios” (2010a II-I, p. 153).¹⁶ Esta doble afirmación, o paralelismo dialéctico entre la esfera propiamente retórica del habla y la esfera del conocimiento, es llevada a cabo indicando en ambas un rodeo por un afuera incondicionado (la figura de Dios o del lenguaje divino). Si a cada una de estas figuras se las interpretara en tanto entidades replegadas sobre sí mismas dejarían de ser caracterizadas como figuras y se afirmarían como absolutos (como un real no dialectizado o pensado por fuera del movimiento fallido que encauza la imposibilidad de inscripción en el plano de lo simbólico). Por el contrario, en tanto y en cuanto se las interprete desde sus vínculos con las esferas condicionadas del habla y del conocimiento, lo incondicionado se presenta mediado por la marca de lo no cognoscible en el ámbito del conocimiento y por la huella de lo no comunicable en la simbolización; esto último es presentado, de forma sintética, en la expresión genitiva “infinitud del habla”, la cual evoca la imagen de un habla atravesada

14 En un pasaje de la carta del 6 de septiembre de 1917, dirigida a Gershom Scholem, a propósito de la *Lehre* concebida en tanto doctrina o transmisión indirecta, Benjamin indica lo siguiente: “La doctrina es como un mar undoso, pero para la ola (si la tomamos como imagen del hombre), todo depende de entregarse a su movimiento de modo tal, que crezca hasta la cresta y se precipite echando espuma [*Die Lehre ist wie ein wogendes Meer, für die Welle aber (wenn wir sie als Bild des Menschen nehmen) kommt alles darauf an sich seiner Bewegung so hinzugeben, daß sie bis zum Kamme wächst und überstürzt mit Schäumen*]” (Benjamin, 1978, p. 146. La traducción pertenece a Héctor A. Piccoli).

15 En “La tarea del traductor”, la retórica de los nombres –presentada mediante la figura teológica de la heterogeneidad babélica de las lenguas– reconoce en el acto de nombrar la ‘intención’ fallida o la imposibilidad de decir, positivamente, la cosa en sí misma. Lo que emparenta entonces las lenguas entre sí concierne a que, en el momento discursivo de la nominación, su referencia fallida hacia lo particular (la cosa en cuanto cosa *enunciada*, no en cuanto cosa *en sí*), nunca puede eximirse del nudo inseparable entre el nombre y lo nombrado. Esto se presenta de manera capital en el triedro retórico literalidad (*Wörtlichkeit*) / palabra (*Wort*) / *lógos* (García Elizondo, 2022).

16 La traducción fue levemente modificada, indicándose en bastardillas

por un resto que nunca puede ser absolutizado o devenir inmanente al plano de lo dicho y, al mismo tiempo, se emplaza como condición de posibilidad de cada decir.

Consideraciones finales

Mediante la imbricación entre el significante griego *lógos* y el significante alemán *Sprache*, Benjamin expone el carácter paradójico constitutivo del habla. El fundamento de este carácter resulta reconocido como tal en el campo de los discursos, esto es: deviene una condición de posibilidad o fundamento en acto (performativo), sin ser reducible a una metafísica o lógica de la identidad. Mientras la acepción *habla*, en transferencia con el estatuto performativo del término *lógos*, se sitúa en filiación con el arte retórico (debido a que no se desentiende de la instancia de acto de enunciación, constitutiva para cada forma de comunicación discursiva y/o artística), las otras acepciones posibles, como *lengua* o *lenguaje*, no llegan a demarcar el aspecto actante y paradójico que, en las figuras de „*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*“, alcanza el término *Sprache*.

Tras un enrarecimiento de la jerga de la tradición de las filosofías de sistema idealistas, y en intersección con lecturas alegóricas de figuras teológicas, el habla (*Sprache*), entendida como dominio a partir del cual se restituye la distinción de la tópica de procedencia kantiana entre lo cognoscible y lo incognoscible, habilita la posibilidad de enmarcar “un tipo nuevo de experiencia, un tipo de experiencia superior” (2010b II-I, p. 164). La apertura de esta experiencia, dada en una retórica de los nombres e impensada por el criticismo kantiano, permite construir una crítica de la concepción instrumental de la lengua y su categoría nodal: la de signo.

La retórica de los nombres reconoce en el acto de nombrar el carácter no intencional de las inscripciones semióticas y la imposibilidad de decir, positivamente, la cosa en sí misma. El nudo inseparable entre el nombre y lo nombrado, presenta a éste último como *cosa de la enunciación*. Este momento retórico-discursivo es alegorizado por Benjamin mediante figuras teológicas profanadas en el dominio de la lectura y del habla en cuanto enunciación. El carácter retórico-profano del habla y su paradoja constitutiva no pueden ser pensados dentro de la contraposición aséptica entre razón secular y teología. Pues el aspecto profano del habla no funciona como una caracterización absolutamente desligada de las figuras teológicas, como una transposición secularizada de modo externo –impermeable a las opacidades simbólicas, sin la marcación del *pathos* equívoco de la lectura y del habla de las tradiciones–

de figuras del imaginario teológico a los dominios discursivos de la filosofía (estético, político, histórico, entre otros). El discurso filosófico, en la medida en que ya carga con una terminología de la tradición –aun cuando no resultase subsidiario de ella y se instituyese como una mera reproducción de ideas preconcebidas– no puede, en el uso de sus términos, ser indiferente de los imaginarios simbólicos que expulsa, transmite y/o interrumpe.

Referencias

- AGAMBEN, G. “Infancia e historia”. Traducción de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- _____. “Lengua e historia”. In: *La potencia del pensamiento*. Traducción de Flavia Costa. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- _____. “Profanaciones”. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2015.
- ARENDT, H. “Walter Benjamin (1892-1940)”. In: *Hombres en tiempo de oscuridad*. Traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Gedisa, 1990.
- ADORNO, Th. W. “Actualidad de la filosofía”. Traducción de José Luis Arantegui Tamayo. Barcelona: Paidós, 1991.
- _____. “Sobre Walter Benjamin”. Traducción de Carlos Fortea. Madrid: Cátedra, 1995.
- BENVENISTE, É. “Los niveles del análisis lingüístico”. In: *Problemas de lingüística general I*. Traducción de Juan Almela. México: Siglo XXI, 2011.
- BENJAMIN, W. “Gesammelte Schriften”. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991 [1972-1989].
- _____. “Briefe” I-II. Hrsg. von Theodor W. Adorno und Gerschom Scholem. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978 [1966].
- _____. “La tarea del traductor”. In: *Ensayos escogidos*. Traducción de Héctor Murena. Buenos Aires, Sur, 1968.
- _____. “‘Las afinidades electivas’ de Goethe”. In: *Obras libro I* / vol. I. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: ABADA, 2007.
- _____. “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”. In: *Obras libro II* / vol. I. Traducción de J. Navarro Pérez. Madrid: ABADA, 2010a.
- _____. “Sobre el programa de la filosofía venidera”. In: *Obras libro II* / vol. I. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: ABADA, 2010b.
- _____. “Hacia la crítica de la violencia”. In: *Obras libro II* / vol. I. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: ABADA, 2010c.
- _____. “Charles Baudelaire, Tableaux parisiens”. In: *Obras libro II* / vol. I. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: ABADA, 2010d.
- _____. “Origen del Trauerspiel alemán”. Traducción de Carola Pivetta. Buenos Aires: Gorla, 2012.
- BRÖCKER, M. “Lenguaje”. En *Conceptos de Walter Benjamin*. Traducción de Natalia Bustelo, Michael Opitz y Erdmut Wizisla (Eds.). Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014.

GARCÍA, L. I. “Medialidad pura. Lenguaje y política en Walter Benjamin”. *Recial*, 6(8), 2015.

GARCÍA ELIZONDO, E. “Vicisitudes de la traducción: translatio, μεταφορά, Übersetzen”. In: *Traducción y Sospecha / Translation and Suspicion*, Alfredo Mario Soto [et al.]. Rosario: UNR Editora / Centro de Estudios Interdisciplinarios, 2022.

EILAND, H. y JENNINGS, M. W. “Walter Benjamin: a critical life”. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 2014.

HAMACHER, W. “Lingua Amissa”. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2012.

MENKE, B. “Ursprung des deutschen Trauerspiels”. In: *Benjamin Handbuch*, Burkhardt Lindner (Hrsg.). Weimar: Metzler, 2011.

MENNINGHAUS, W. “Saber de los umbrales. Walter Benjamin y el pasaje del mito”. Buenos Aires: Biblos, 2013.

MOSÈS, S. “El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem”. Barcelona: Cátedra, 1997.

JAKOBSON, R. “El carácter doble del lenguaje”. In: *Fundamentos del lenguaje*, Halle Morris y Roman Jakobson. Traducción de Carlos Piera. Madrid: Ciencia Nueva, 1967.

_____. “Lingüística y poética”. In: *Ensayos de lingüística general*. Traducción de Josep M. Pujol y Jem Cabanes. Barcelona: Seix Barral, 1981.

KIERKEGAARD, S. “Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas”. Traducción de Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

RITVO, J. B. “La edad de la lectura y otros ensayos”. Rosario: Nube Negra, 2017.

SCHOLEM, G. “El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala”. Traducción de Lourdes González Prieto. *Acta Poética*, 9(1-2), 1989.

_____. “«...todo es cábala». Diálogo con Jorge Drews, seguido de Diez tesis ahistóricas sobre la Cábala”. Traducción de Miguel García-Baró. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

_____. “Walter Benjamin. Historia de una amistad. Traducción de José Francisco Yvars y Vicente Jarque”. Buenos Aires: Debolsillo, 2008.

RASTIER, F. “Saussure: de ahora en adelante”. Traducción de Enrique Ballón Aguirre. México: Paidós, 2015.

TODOROV, T. “Simbolismo e interpretación”. Traducción de Claudine Lemoine y Mária Russoto. Caracas: Monte Ávila, 1992.

WEBER, S. “Benjamin’s –abilities”. London: Harvard University Press, 2008.

WOHLFARTH, I. “Sobre algunos motivos judíos en Benjamin”. In: *Cábala y deconstrucción*, Esther Cohen (Ed.). Traducción de Esther Cohen. Barcelona: Azul Editorial, 1999.