12 2006

Lenguaje de las cosas y magia del lenguaje

Sobre la idea de efectividad latente en Walter Benjamin

Kathrin Busch

Traducción de Gala Pin Ferrando y Glòria Mèlich Bolet, revisada por Joaquín Barriendos

Walter Benjamin ha sostenido la tesis de que la traducción no se da sólo entre diferentes idiomas, sino que el propio lenguaje humano se ha generado mediante un proceso de traducción. El lenguaje, en sus orígenes, no traducía otra cosa que el lenguaje de las cosas. Se considera comúnmente que la función del lenguaje consiste en un nombramiento de las cosas que las hace comunicables, lo cual permite a su vez que éstas puedan ser categorizables. Benjamin, por el contrario, sostiene que a esta capacidad le precede un acto de recepción. Percibir el lenguaje de las cosas –y, por consiguiente, traducir– es una condición necesaria de todo nombramiento. Esta forma de percepción, la cual no puede basarse ella misma en la transmisión de contenidos lingüísticos[1], se hace posible gracias a la llamada capacidad mimética. En lugar de defender un concepto el lenguaje como un fenómeno puramente arbitrario, o de afirmar que éste surge únicamente de sonidos onomatopéyicos, Benjamin sostiene que el factor que ha impulsado la formación del lenguaje

ha sido la capacidad de percibir y establecer semejanzas. Independientemente de si esta reflexión especulativa sobre el surgimiento del lenguaje se considera dudosa o fructífera, la tesis según la cual es la traducción la que origina el lenguaje es significativa en dos aspectos. En primer lugar, por el hecho de que con ella Benjamin extiende el concepto de lenguaje al lenguaje de las cosas; con esta ampliación introduce otra comprensión del lenguaje que Benjamin denomina como "mágica". En segundo lugar, porque al postular la receptividad como condición previa a toda emisión lingüística Benjamin afirma una condición pasiva del habla humana. En este giro de la relación habitual entre lo humano (activo) y el mundo de las cosas (pasivo) se articula una resignificación de tal magnitud que se hace imprescindible una reflexión al respecto.

1. La magia del lenguaje

En el ensayo "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres"[2] Benjamin no sólo sienta las bases fundamentales de su teoría de la traducción, sino que también esboza la inusual idea de un lenguaje de las cosas y formula una teoría de la magia del lenguaje arraigada en la tradición del Romanticismo temprano. Este último aspecto de lo mágico es definido por el propio Benjamin como el "problema originario del lenguaje"[3]. El surgimiento de la idea de una esencia mágica del lenguaje se debe a la crítica de una comprensión instrumental del lenguaje, la cual es rechazada por Benjamin en tanto que comprensión burguesa. Reducir el lenguaje a un mero vehículo de transmisión de palabras cuyo "objeto es la cosa" y cuyo "receptor la persona"[4] constituiría una infravaloración. Benjamin se rebela contra esta interpretación ingenua ampliando el propio concepto de lenguaje: "Toda manifestación de la vida espiritual humana puede ser concebida

como una especie de lenguaje [...]. Se puede hablar de una lengua de la música y de la escultura, de una lengua de la jurisprudencia [...] o de una lengua de la técnica"[5]. El lenguaje no está necesariamente unido a las palabras sino que comprende toda articulación perceptiva que se pueda entender como un principio incipiente de expresión. No existe nada que no participe del lenguaje ya que aquello que no se puede expresar ni transmitir es inconcebible[6]. No obstante, lo que puede articularse en la expresión es la 1034esencia espiritual. "Lenguaje significa en este contexto el principio encaminado a la comunicación de contenidos espirituales en los objetos en cuestión"[7].

Puede parecer problemático remitir el concepto de esencia espiritual al mundo de las cosas, al menos tal y como lo presenta Benjamin. Es por este motivo que el autor ilustra en primer lugar el concepto tomando como base el lenguaje humano y afirmando un uso poético del lenguaje junto a su uso instrumental. Asimismo, establece una distinción entre las expresiones *por medio* del lenguaje y *en* el lenguaje. *Por medio* del lenguaje –es decir, de acuerdo con su uso instrumental– se transmite un contenido; esto es, lo referido con la palabra. Por medio de un lenguaje así comprendido se transportan informaciones, contenidos de significación. Por el contrario, *en* el lenguaje se transmite otra cosa: en la expresión o en la forma de hablar se muestra un significado de índole muy distinta, el cual no tiene que concordar con el contenido de lo dicho.

Benjamin añade la manera de decir, esto es, la forma del lenguaje, al concepto de lenguaje en general; con ello expresa implícitamente que para él la forma de articulación es más importante que la capacidad de transmisión de contenidos y que la referencialidad. La tesis de Benjamin va mucho más allá de afirmar simplemente que el significado de lo dicho no se puede separar de la forma de decirlo, que el contenido del habla, por lo tanto, está indisolublemente

ligado a su forma. Se tiene que poner en marcha un argumento mucho más radical: que la forma de hablar puede generar un significado diferente e independiente pero, por encima de todo, latente. Esto se hace especialmente patente en la poesía. "¿Qué es lo que 'dice' un poema? ¿Qué transmite? Muy poco a aquel que lo entiende. Su esencialidad no es la transmisión ni la expresión"[8]. La manera de decir es lo que convierte un poema en poesía. Éste no se deja traducir completamente en algo enunciable; de ahí surge la tendencia a la indeterminación del discurso poético y de ahí, a su vez, su carácter mágico. Ya que en el lenguaje de la poesía se expresa algo que va más allá de los contenidos nombrados, algo diferente, una atmósfera o un estado que no es comunicable semánticamente, en el plano de lo que significan las palabras no se deja traducir ni siquiera en un significado. Este otro mensaje se comunica sin mediación y sin el desvío sobre el sentido, con lo que el médium de esta transferencia implícita es el lenguaje mismo. Formulado desde la teoría de los medios de comunicación, el médium es aquí el mensaje: "Cada lengua se comunica a así misma"[9].

Esta transmisión inmediata es la que Benjamin llama mágica. Ya que el lenguaje juega en este caso –en el sentido más puro de una práctica oculta– el papel de médium de una fuerte transmisión. Benjamin no sólo tiene en cuenta aquí la teoría del lenguaje del romanticismo temprano de alguien como Novalis o como Schlegel[10], sino que se basa también en los estudios etnológicos sobre magia que circulaban a principios de siglo XX. Según la investigación etnológica de Marcel Mauss, los efectos generados por la magia descansarían básicamente en una causalidad subyacente en la que, no obstante, la causa originaria y el efecto pertenecen a órdenes distintos. En la magia el efecto no es generado mecánicamente y no es tampoco un resultado tangible de los actos

rituales, sino que va más allá de ellos. El efecto excede el registro de los actos que lo han originado[11].

En lo que respecta a la teoría de la magia del lenguaje de Benjamin, este cambio de órdenes entre causa y efecto es de una importancia extraordinaria, puesto que a través suyo se hacen visibles los efectos implícitos del lenguaje. Estos están de tal manera incrustados en la forma del lenguaje que la fuerza efectiva y su entorno se hacen inseparables[12]. En el lenguaje se puede llegar a expresar lo que no se deja decir o atrapar verbalmente, pero que sí se puede transmitir lingüísticamente. Estos efectos implícitos de la forma del lenguaje tienen como consecuencia que lo inexpresable puede acontecer o ser señalado sin que por ello, sin embargo, esté presente o sea representable. La tesis de la magia del lenguaje descubre más bien una capa del lenguaje en la que se transmiten significados latentes. En la teoría de las prácticas mágicas se teoriza una transmisión de lo latente y lo puramente implícito como contagio y, en referencia a la propuesta de Benjamin de un lenguaje de las cosas, se puede concluir que semejantes modelos de contaminación mutua simpática le han servido de modelo[13]. Es en esta idea de una transmisión inmediata y latente, pero a la vez contagiosa y afectiva, donde se encuentra la diferencia fundamental con respecto a las teorías de la performatividad. Lo expresado y lo causado se vuelven, en estas teorías, uno. El acto performativo de habla genera justamente eso que nombra. Benjamin por el contrario busca con la idea de una magia del lenguaje pensar una efectividad lingüística, la cual hace que en el lenguaje se transporte algo diferente a lo representado por las palabras[14].

Benjamin no se refiere con esto únicamente al hecho de que dentro del lenguaje –en el uso poético, por ejemplo– el "cómo" del decir es relevante, sino a que todo lenguaje es en sí mismo una forma de decir. Lenguaje es precisamente el principio formativo de la

expresión en general. Benjamin se basa aquí en la idea de Humboldt de la forma interna del lenguaje. En un determinado lenguaje se expresa, según Humboldt, una forma específica del decir y, simultáneamente, esta forma de lenguaje funda una determinada significación cultural. La diferencia en las culturas se corresponde con las diversas formas de lenguaje. También aquí la forma del lenguaje es inmediata ya que ésta no es el objeto del habla, sino su silencio. En ella se transmite la "esencia espiritual", en la medida en que a través de ella se avalan mutuamente la referencia al mundo lingüísticamente estructurada y las diferentes formas de aparecer de lo real con ella relacionadas. La forma del lenguaje puede entonces considerarse como la correspondiente firma de una adscripción al mundo.

Con ello se vuelve comprensible que el lenguaje, en tanto que principio destinado a la transmisión de la esencia espiritual, pueda hacerse válido para la esfera de las cosas. La esencia espiritual se transmite *en* el lenguaje y no *por medio* del lenguaje. El lenguaje de la cosas no transmite las cosas, sino su fisonomía, su valor expresivo. La "esencia espiritual" de las cosas es entonces la forma en la cual éstas se transmiten, esto es, la manera en la que se ofrecen, el "cómo" de su manifestación. Es porque en el mundo de las cosas se expresa una estructura completa del mundo de la vida que Benjamin habla de un lenguaje de las cosas. Es por ello que lee significados en los artefactos culturales que van más allá de su función de uso corriente[15]. El lenguaje de las cosas se puede denominar "mágico" porque, involuntariamente, configura de forma inmediata una vía de acceso hacia ellas. Dicho de otra manera: porque a las cosas están unidos también (en forma de manejos, usos y prácticas) accesos al mundo que permanecen implícitos pero que no por ello son menos efectivos. También el

lenguaje de las cosas es, en el sentido mencionado, mágico, ya que se basa en un contagio por medio de lo latente o de lo implícito.

2. El lenguaje de las cosas

El lenguaje de las cosas se refiere al modo en que se nos interpela por parte de un objeto. Esa interpelación o apelación determina por su parte el habla. En lugar de imponer a los objetos un orden identificatorio mediante una categorización lingüística, Benjamin pone énfasis en el hecho de que las cosas nos afectan como condición para poderlas nombrar. En especial su obra *Berliner Kindheit um neunzehnhundert (Infancia berlinesa en el siglo XIX)*[16] habla acerca de la fuerza afectiva de las cosas la cual precede a la disposición lingüística. El ser humano vive acariciado por el mundo de las cosas como "el molusco por la concha", totalmente "encerrado en el mundo de la materia"[17]. La capacidad de verse afectado por el ambiente circundante es un vestigio de la necesidad de adaptación[18]; la tendencia a la semejanza surge con toda claridad en la infancia: "El niño que está detrás de la cortina, se convierte él mismo en algo flotante y blanco, en un fantasma. [...] Y detrás de una puerta se convierte él mismo en puerta"[19]. En esta forma de acceder a la experiencia de las cosas se muestra el modo en que se articula la efectividad de las cosas como resultado del proceso mimético. La transmisión mágica de cualidades se desplaza con el tiempo al lenguaje, el cual se torna médium de la correspondencia[20].

Esta tesis de la mímesis con el mundo de las cosas es interesante no sólo desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje, sino sobre todo en miras de la fuerza ejercida por el mundo de las cosas en la configuración de prácticas. El hecho de que las cosas posean efectos contagiosos y de que no nos podamos distanciar de su lenguaje

representa una limitación de la capacidad humana de actuar de forma autodeterminada. El lenguaje de las cosas y el acceso al mundo transmitido por ellas afectan al ser humano: Éste se "desfigura en semejanza"[21] con lo que le rodea; este hecho influye incluso en su forma de actuar, ya que "las características que son determinantes para su existencia"[22] se forman en las cosas.

La concepción común de las cosas como objetos a los que damos un significado gracias al lenguaje y que podemos usar para nuestros fines es, para Benjamin, sólo la capa superficial –y al mismo tiempo el síntoma– en la que se almacenan otras capas inconscientes. Así como el lenguaje de las personas se alimenta del lenguaje de las cosas, el contagio involuntario a través de las cosas establece las bases de su uso racionalmente orientado. En esta capa inconsciente se invierte la relación entre sujeto y objeto: aquí las cosas despliegan finalmente su capacidad de generar efectos, su lenguaje se transmite a las personas quienes, a través de estados de ánimo, costumbres y formas de hacer, tienen acceso a sus texturas. Si se puede formular, por tanto, que no sólo el lenguaje de las cosas es traducido al de las personas sino que también se da en el mundo de la vida un proceso de ser traducido por las cosas, entonces este proceso se efectúa en el plano de los comportamientos y las prácticas. A través de las cosas se establecen puntos de vista y costumbres que modifican a los hombres de acuerdo con las transformaciones históricas del mundo de las cosas.

En lo que respecta al médium y a los cambios radicales que se han dado a través de las técnicas de reproducción de imágenes, Benjamin ha argumentado que las nuevas técnicas han provocado una nueva forma de percepción[23]. La misma percepción sensorial, y no sólo sus objetos, ha experimentado una transformación a través de la influencia de la fotografía y del cine. Además del nuevo mundo de la imagen, también las

transformaciones de la arquitectura modernista influyen en la estructura de la experiencia, por nombrar otro ejemplo. Las nuevas formas de habitar el mundo impelen al ser humano nuevas formas de desenvolverse[24]. Entonces, cuando estos nuevos descubrimientos "hacen del anterior ser humano [...] una criatura totalmente nueva y adorable"[25], esto es principalmente porque sus disposiciones y posibilidades surgen del mundo de las cosas. Existe por tanto también un trabajo de traducción por parte de las cosas: determinan las formas del comportamiento humano, adiestran sus capacidades y las transforman. Así, cuando se quiere pensar únicamente la traducción del lenguaje de las cosas en el de las personas sin tener en cuenta el proceso de traducción de las personas por las cosas, se hace evidente la persistencia de una concepción metafísica del sujeto.

Una posición comparable ha sido recientemente defendida por Bruno Latour, quien ve en el concepto de traducción una transferencia entre persona y cosa. Partiendo de la convicción de que la actual separación entre sujeto y objeto es tan artificial como insostenible, Latour argumenta que nunca ha existido un sujeto intocado por el objeto, sino que ambos establecen más bien vínculos simétricos en el plano de la acción[26]. En estas redes, las cosas están determinadas por las acciones humanas, del mismo modo en que estas últimas están influidas por las condiciones cósicas[27]. Se da tal transferencia recíproca entre sujeto y objeto que, de su naturaleza inseparable, surge una esfera híbrida. Los objetos, adoptando potencialidad de acción y mutando de este modo en los llamados actantes, intervienen en el hacer humano[28]. En tanto que portadores de funciones de acción, los objetos pueden transformar las acciones humanas cuando los objetivos originarios se desplazan al mundo material como resultado de la traducción. Como en Benjamin, ya no les

corresponde aquí a las cosas el estatus de objeto pasivo, sino que éstas traducen acciones y participan en su conformación.

En el lenguaje de las cosas se transmiten de tal modo formas de acción que es necesario tener en cuenta el efecto determinante de las cosas en las prácticas humanas. El ser humano no sólo efectúa procesos de traducción sino que también está sometido a ellos. Esta pasividad humana vinculada con el hecho de ser afectado por el mundo de las cosas no debe entenderse tanto como contraposición a la libertad de acción, sino como el fundamento pasivo de la actividad. La dimensión política o también ética de la traducción como un procedimiento mimético se basa entonces justamente en el hecho de atribuir no sólo al poder de los hombres la articulación de la relación con el mundo.

---

[1] La argumentación sería circular si la precondición del lenguaje humano fuera requerida por su parte como fundante por la estructura de los enunciados de representación.

[2] Redactado como esquema para la aclaración de los propios pensamientos, este pequeño tratado de apenas veinte páginas elaborado en 1916 no se pensó para ser publicado y se dió a conocer sólo a algunos amigos. La gran significación que esta temprana diserción tuvo para Benjamin se hace patente sobre todo en el hecho de que se pueden encontrar sus huellas en todos sus escritos posteriores de filosofía del lenguaje. Por ejemplo, en los textos “La enseñanza de lo semejante” y “Sobre la facultad mimética”, así como en “La tarea del traductor”.

[3] Las citas se refieren a la obra de Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, editada por Rolf Tiedemann y Hermann

Schweppenhäuser, Suhrkamp, Francfort, 1977; la cifra romana cita el volumen; la arábica, la página [versión castellana: "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", *Angelus Novus*, la Gaya Ciencia, Barcelona, 1971. En lo sucesivo citaremos las obras en castellano junto con la referencia a las obras completas en alemán (NdT)]

[4] *Ibídem,* vol. II, pág. 144.

[5] *Ibídem,* pág. 140 [castellano: *ibídem,* pág. 145].

[6] *Ibídem*.

[7] *Ibídem* [castellano: *ibídem,* pág. 145].

[8] *Ibídem,* vol. IV, pág. 9 [castellano: *ibídem,* pág. 145].

[9] *Ibídem*.

[10] Estas referencias se encuentran en Winfried Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Francfort, 1995.

[11] Véase Marcel Mauss y Henri Hubert, "Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie" (1902/03), en Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, supervisado por Henning Ritter, Fischer, Francfort, 1989, vol. 1, pág. 54 [versión castellana: Marcel Mauss y Henri Hubert, "Esbozo de una teoría general de la magia", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1972].

[12] La tesis de la inseparabilidad entre fuerza y ambiente se encuentra también en Mauss (*ibídem,* pág. 140). Él acuña por ello el concepto del médium mágico y concluye: "En la magia, como en la religión, como en la lingüística, son las ideas inconscientes las que hacen efecto", *ibídem,* pág. 148.

[13] Sobre el contagio en la teoría de la magia véase Mauss, *ibídem,* pág. 99 y ss.

[14] Con esto no se quiere decir que no haya ritos orales en la magia que sean performativos en un sentido pleno. Lo que pretende Benjamin es situar la magia más allá de lo dicho, esto es, en la forma del lenguaje.

[15] Se demuestra aquí la cercanía de Benjamin al surrealismo, el cual ha llevado hasta la maestría el desplazamiento de una capa de significado latente de las cosas. Al surrealismo atribuye Benjamin la efectiva capacidad política de "hacer explotar las fuerzas violentas del 'ánimo' que están incrustadas en esas cosas" ("Der Sürrealismus", *Ges. Schriften*, vol. II, pág. 300) [versión castellana: "El surrealismo: la última instancia de la inteligencia", *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1971, pág. 145 y ss.].

[16] En lo que sigue se cita la única edición (con prólogo de Theodor Adorno) de Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, Suhrkamp, Francfort, 1987, bajo las siglas BK [versión castellana: *Infancia en Berlín hacia 1900,* Madrid, Alfaguara, 1982].

[17] *Ibídem*, pág. 61.

[18] "El don de reconocer semejanzas no es otra cosa que un débil vestigio de la antigua necesidad de ser semejante y comportarse como tal". Véase también "Lehre vom Ähnliches" y el texto posterior "Über das mimetische Vermögen" (*Ges. Schriften*, vol. II, págs. 204–213) [versión castellana: "Lecciones de lo semejante" y "Sobre la facultad mimética", *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1971].

[19] Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, *op. cit.*, pág. 61.

[20] Cuando Benjamin introduce en “Über das mimetische Vermögen“ (*op. cit.*, pág 211) el concepto de una “semejanza imperceptible“, se subraya también el hecho de que no se trata de acuerdos muy visibles, sino de correspondencias casi intangibles. “Ésta [semejanza imperceptible] se desliza“. También es un implícito y emerge fugazmente en lo dicho, pero no se puede objetivar. Al respecto, afirma en “Lecciones de lo semejante": “Para que las semejanzas percibidas conscientemente --por ejemplo, en los rostros-- sean comparadas con la infinidad de semejanzas inconscientes o incluso impercibidas, como el violento bloque de hielo que se encuentra bajo el agua en comparación con la punta que asuma por encima del agua” (*Ibídem*, pág. 250).

[21] Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, *op. cit.*, pág. 59.

[22] *Ibídem*, pág. 96.

[23] Véase Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp, Francfort, 1977, pág. 14 [versión castellana: “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1975]: "La forma en la que se organiza la percepción humana --el medium por el cual ésta es alcanzada-- no está condicionada sólo naturalmente, sino también históricamente”.

[24] Véase *Ges. Schriften,* vol. II, pág 218.

[25] Véase *ibídem*, pág. 216.

[26] Véase Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Fischer, Francfort, 1998 [versión castellana: *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Debate, 1993].

[27] Latour se considera el cofundador de la así llamada teoría de la red de actores, véase al respecto el volumen recopilatorio colectivo recientemente editado con los textos fundamentales de esta teoría: *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, edición a cargo de Andréa Belliger y David J. Krieger, Transcript, Bielefeld, 2006.

[28] Véase Bruno Latour, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, revisado por Gustav Roßler, Suhrkamp, Francfort, 2000 [versión castellana: Bruno Latour, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Gedisa, Barcelona, 2001].