

La gramática como Dios. Reflexiones en torno al lenguaje en Nietzsche y Benjamin

Grammar as God. Reflexions on language in Nietzsche and Benjamin

Mauricio AMAR DÍAZ

Universidad de Chile

Recibido: 15/09/2011

Aprobado: 20/12/2011

Resumen

El presente artículo reflexiona sobre la relación entre lenguaje y Dios a partir del pensamiento de Nietzsche y Benjamin. Se intenta comprender el movimiento gramatical que va desde la aparición del predicado hasta la conformación del nombre propio, de tal manera que sea posible identificar las consecuencias para la cultura de la conformación de una gramática que pareciera tener a Dios en su interior.

Palabras clave: Nietzsche, Benjamin, gramática, lenguaje, superhombre, historia

Abstract

This article is a reflection on the relation between language and God, which parts from the thoughts of Nietzsche and Benjamin. It try to understand the grammatical movement that runs from the appearance of the predicate to the formation of the proper name, so as to make it possible to identify the consequences for culture of the establishment of a grammar that seems to have God inside itself.

Keywords: Nietzsche, Benjamin, grammar, language, Übermensch, history

1. En una de sus reflexiones más populares Nietzsche afirma: “temo que no nos libraremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática”¹. Tal afirmación, por cierto enigmática, reviste una importancia fundamental para la comprensión del *logos* humano y de la humanidad misma, al menos si compartimos la idea de que, como dice Agamben, “único entre los vivientes, el hombre no se ha limitado a adquirir el lenguaje como una capacidad más entre otras que posee, sino que ha hecho de él su potencia específica”². Siguiendo esta lógica, si en el lenguaje el hombre alcanza su especificidad, no será fácil dar muerte definitiva a Dios, o, de alguna manera, este seguirá viviendo siempre en una estructura que permite nuestra existencia en tanto seres pensantes.

¿Puede acaso el lenguaje separarse de la gramática? ¿Acaso basta con descubrir a través de la genealogía la pervivencia de una estructura teológica ontológica para aminorar su impacto en nuestra onticidad? ¿Puede existir algún residuo en nuestro lenguaje que escape a la gramática, permitiendo a nuestro pensamiento avizorar un futuro en el que Dios no tenga nada que *decir*?

Lo primero que debemos intentar comprender, para acercarnos a una respuesta tentativa a estas preguntas, es el alcance de la frase de Nietzsche en su propio pensamiento y la capacidad de esta de dar cuenta, efectivamente, de nuestra relación con Dios. El texto en el que se enmarca esta reflexión de Nietzsche, vale la pena destacar, corresponde al último período de su vida, cuando ya había afirmado, en *La gaya ciencia* y *Así habló Zaratustra*, la muerte de Dios, por lo que corresponde retroceder un poco en los textos del autor para comprender la fuerza de tal afirmación.

En *La gaya ciencia*, el filósofo de Röcken afirma: “Con Buda ya muerto, durante siglos se siguió enseñando su sombra en una cueva: una sombra horrible y enorme. Dios ha muerto: pero, tal y como son los hombres, seguirá habiendo, quizá durante milenios, cuevas en las que se enseñe su sombra. Y nosotros, ¡Nosotros tenemos que vencer aún a su sombra!”³. La referencia a la caverna de Platón es evidente⁴, pero se presenta de una manera radicalmente distinta. Aquello que la tradición signa como la verdad, Dios, se transforma precisamente en las sombras que impiden la comprensión del mundo. La verdad es aquello que atrapa en la caverna y no el descubrimiento del largo acostumbramiento de los ojos una vez que el hombre ha salido de allí. Por el contrario, si aquí el hombre logra ir fuera de la caverna, se encontrará con la ausencia de cualquier verdad inmutable, pero, y tal es el mayor problema, la búsqueda de estabilidad, de esencia y de inmutabilidad pareciera ser inherente a lo humano. Y tal es la patética condición del hombre que, sin embargo, eleva hasta lo más alto, porque en su realización puede efectivamente conquistar el mundo, detener el devenir y sobrevivir ante la hostilidad que le rodea; el costo para Nietzsche: con su acción el hombre se ha encargado de asesinar el mundo, su vitalidad y a sí mismo como parte esencial de un mundo en constante devenir⁵.

¿No son acaso estas cavernas en las que se presenta la sombra de Dios, algo más que refugios o prisiones a los que se entra ocasionalmente? ¿No es Dios, después de todo, algo que hemos sido capaces, gracias al propio Nietzsche por cierto, de deconstruir como idea, sin poder salir a su exterioridad? En la *La gaya ciencia* Nietzsche vuelve a nombrar la muerte de Dios, a propósito de un loco que grita “¡busco a Dios!” entre muchos que ya no creían en Dios y se reían de su situación. Es el loco mismo el que los encara para aclararles la su falta de ingenuidad, diciendo que Dios ha sido asesinado por nosotros mismos. El loco es sin duda el propio Nietzsche, que viene a mostrar, a quienes detentan la verdad de la razón, que su propia racionalidad ha sido incapaz de deshacerse del lastre de Dios. Aquello que creen haber superado con un simple desprecio a lo divino se

1 F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. J. Mardomingo Sierra, Barcelona, Folio, 2007, p. 29.

2 G. Agamben, *El sacramento del lenguaje*, trad. M. Rubituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010, p. 106.

3 F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, trad. J. Mardomingo Sierra, Madrid, Edaf, 2002, p. 105.

4 Ver Platón, *La República o el Estado*, Madrid, Edaf, 2006, pp. 273-309.

5 Ver J. Colomina, “Verdad y concepto en la filosofía de Friedrich Nietzsche”, *Endoxa: Series filosóficas*, n.º 21, 2006, pp. 171-195.

encuentra, en realidad, incrustado en su propio lenguaje, en su gramática. Por ello el loco explica la muerte de Dios a quienes ya no creen en él, es decir, su mensaje no es para los que asisten a la iglesia, sino para aquellos que lo han matado.

Finalmente, el loco se da cuenta que no es una perdona de ese tiempo (por lo mismo se encuentra loco), que su mensaje no puede ser entendido, pues se encuentra en el momento mismo en que se lleva a cabo el asesinato de Dios –la modernidad– y han menester los actos, hasta después de realizados, para ser vistos y entendidos⁶. Aún cuando Nietzsche vislumbra un futuro en que la palabra del loco es escuchada, por cierto, el acto del asesinato divino ha sido ejecutado y, sin embargo, su entendimiento se encuentra “más lejos de los hombres que la estrella más lejana”⁷. Pero ¿Cuál sería el acto nietzscheano que permitiría, por fin, al hombre desembarazarse de Dios? Solo un loco podría intentar descifrar aquello que habiendo ocurrido se encuentra suspendido en su entendimiento, probablemente por la fuerza del propio acto. Y la tarea asumida por el loco, por Nietzsche, es propagar la comunidad que vendrá. Para ello visita las iglesias profanándolas al cantar en ellas un *Requiem aeternam deo*, y al ser expulsado contestaba “¿De qué sirven las iglesias, si no son los sepulcros y los monumentos de Dios?”⁸.

En otras palabras, ¿qué queda tras la muerte de Dios? Solo los edificios levantados para honrarlo, las iglesias, que dejan de ser sepulcros y monumentos para convertirse en las ruinas. El problema, es que estas mismas ruinas se convertirán en los cimientos de nuestra cultura moderna, y al presentarse solo como una estructura sostén, su visibilidad se vuelve difícil para el ojo humano. He ahí que hace pleno sentido la frase “temo que no nos libraremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática”, porque esta es la estructura del lenguaje erigida para tributar a Dios (a la verdad) y solo en referencia a él encuentra su plena capacidad de funcionamiento. Si el hombre ha asesinado a Dios, el lenguaje se transforma en ruina, pierde su sentido fundamental y se desenvuelve en referencia a la nada. Por eso, con la muerte de Dios nace el nihilismo y con él, de alguna manera, la sombra de Dios sigue presente en cada humano.

Es quizás Zarathustra quién tiene la respuesta a la pregunta que inicia el párrafo anterior. Para hablar del *Übermensch* (*superhombre*) Nietzsche establece como punto de partida la muerte de Dios, y probablemente el *superhombre* solo puede surgir de la destrucción de sus ruinas, o, mejor dicho, de su anulación completa en el lenguaje humano. Por eso Zarathustra supone asustados a quienes le escuchan, debido al vértigo que genera un abismo abierto ante ellos. Nietzsche cambia, entonces el foco de la pregunta fundamental de la humanidad, que es “¿Cómo se conserva el hombre?”⁹, interrogación por lo demás moderna, cientificista, que busca explicar la existencia humana sin considerar al Dios que es condición para llevar a cabo tal interrogación. La nueva pregunta propuesta, “¿Cómo se *supera* al hombre?”¹⁰, es una mirada al devenir, al vértigo permanente de la vida, que implica afirmarla en cuanto lugar de vitalidad y no en la reificación de su destino ascendente, el progreso, propuesto por la modernidad. La crítica de Nietzsche al progreso devela la gran mentira de la ilustración, así como, incluso, su retroceso respecto a épocas pasadas¹¹.

Por cierto la existencia de un *superhombre*, de algo inexistente hasta ahora, abre muchas más interrogantes que certezas, pero precisamente, la búsqueda de Nietzsche no es la de las certezas sino la puesta en duda permanente de aquellas verdades que buscan aniquilar el complejo movimiento del mundo. El *superhombre* puede ser comprendido como una mirada al pasado, si tene-

6 Ver F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, cit., p. 210.

7 Ibidem.

8 Ibidem.

9 F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 122009, p. 390.

10 Ibidem.

11 Ver F. Nietzsche, *El anticristo*, trad. L. Carugati, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 45.

mos en cuenta la relevancia que tiene para la obra nietzschiana la cultura griega¹², pero al mismo tiempo es un posthumano, que ya se ha enfrentado al dominio y explotación de su experiencia y ha conseguido salir ileso. El *superhombre* es un lugar de la experiencia, reencuentro y posibilidad –potencia– permanente. Es lo que quiere Zaratustra: “ese tipo de hombre que él concibe, concibe la realidad *como ella es*: es lo suficientemente fuerte para ello, no está enajenado, alucinado frente a ella, es *ella misma*, dentro de él tiene también todo lo terrible y lo problemático, *solo así puede el hombre tener grandeza...*”¹³.

2. Para que Nietzsche pueda vincular la realidad del hombre moderno con la gramática, como si esta fuese una inmovilidad estructural inherente al lenguaje, debemos comprender, por supuesto, el problema que el filósofo ve en el propio lenguaje. Antes de llevar a cabo su vinculación con la gramática Nietzsche se refiere al lenguaje de la siguiente manera:

... pertenece por su surgimiento a la época de la más rudimentaria forma de psicología: entramos en un grosero fetichismo cuando cobramos conciencia de los presupuestos básicos de la metafísica lingüística, o, dicho con más claridad, de la razón. Esto ve por todas partes actores y acciones: cree sencillamente en la voluntad como causa; cree en el “yo”, en el yo como ser, en el yo como sustancia, y proyecta la fe en el yo-sustancia en todas las cosas, y con ello crea el concepto de “cosa”¹⁴.

Hay aquí una serie de formulaciones que debemos analizar. En primer lugar, Nietzsche vincula el surgimiento del lenguaje con una época rudimentaria, lo que, de alguna manera, nos hace pensar que el ingreso al mundo de lenguaje no es necesariamente una evolución humana, sino solo el desarrollo de una habilidad, y supone, además, el desmedro de otras (de ahí su precariedad). Pero además es la época de la más rudimentaria forma de psicología, es decir, en el lenguaje se afirma la existencia de un *yo*, que se convierte en un fetiche a partir del cuál se construye lo que el hombre ha dado en llamar *la razón y el conocimiento*. El movimiento del *yo* al interior del lenguaje, para ubicarse como lugar constitutivo de todas las cosas, provoca no solo el ingreso del hombre en el mundo de la razón, sino también de la teología. Allí se encuentra radicado el problema de Dios en la gramática, donde todo se construye a partir del nombre propio, de un yo que actúa en el mundo separado de este, o mejor dicho, en oposición a su entorno.

¿Pero ocurrió realmente tal cosa? No cabe duda que la problemática nietzschiana ha abierto un sinnúmero de investigaciones sobre el lenguaje y coincide con una búsqueda ya iniciada por las religiones y la filosofía, respecto a los orígenes del hombre y su posibilidad de definirse y diferenciarse de su entorno como algo independiente. De alguna manera, la pregunta por el *superhombre* se encuentra atravesada por la de la experiencia humana en el mundo, una experiencia perdida en un giro gramatical que terminó por posicionar al predicado, a la acción, la praxis en el mundo, como su opuesto en el nombre propio. La complejidad radica en afirmar que este paso de sustancialización del predicado es precisamente el que da forma y posibilidad a la razón, y además, la entronca necesariamente con la idea de Dios.

12 En general existe un rescate de Nietzsche al rol que en la historia han jugado determinados personajes o culturas, de manera que el *superhombre* no solo aparece como un punto en el futuro lejano, sino como parte de la propia experiencia humana. “... se da la realización constante de casos particulares en los lugares más dispares de la tierra y en las culturas más dispares, con los que de hecho se presenta un tipo superior: algo que con relación a toda la humanidad es una especie de *superhombre* (...) e incluso en algunos géneros, estirpes, o pueblos enteros pueden representar bajo ciertas circunstancias, tal golpe de suerte.”, *Ibidem*.

13 F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. M. Franco, Madrid, Libsa, 2001, p. 329.

14 F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, cit., p. 28.

En sus estudios genealógicos, concepto acuñado precisamente por Nietzsche¹⁵, Agamben ha incursionado en la búsqueda de la experiencia perdida (no original) del hombre en el mundo, fundándose principalmente en el lenguaje como el lugar en el que es posible toda experiencia humana. En su texto *El sacramento del lenguaje*, Agamben indaga en un aspecto muy relevante para nuestro propósito. Siguiendo la manera en que la tradición occidental ha construido los juramentos y las maldiciones, el filósofo italiano plantea que “lo que la maldición sanciona es la desaparición de la correspondencia entre las palabras y las cosas”¹⁶. De alguna manera, el juramento se encuentra arraigado en el principio de todo vínculo lingüístico entre el hombre y el mundo, de modo que la aparición del nombre de las cosas significa jurar que la cosa que nombro se corresponde con el nombre con que la nombro. Aquello sería para Nietzsche, el momento en que el lenguaje comienza efectivamente a *esencializar* el mundo e intentar detener su constante devenir.

La consideración que hace Agamben de las tesis de Usener es de gran relevancia para esta problemática. Este filólogo del siglo XIX, cuyo trabajo fue fundamentalmente el de las religiones comparadas, dedicó parte de su vida a indagar sobre aquellos dioses primitivos, sobre los que la tradición no ha dejado más que nombres propios, estos son los *Sondergötter* o “dioses especiales”¹⁷ cuya única referencia ordenada conocida es la que aparece en los *Indigitamenta*¹⁸, la lista romana en la que aparecen invocados los nombres de dioses, las ocasiones específicas en las que deben ser nombrados, que permitía a los sacerdotes llevar el control y conocimiento de estos, así como también la posibilidad de incorporar nuevos¹⁹.

La tesis fundamental de Usener al respecto es que los *Sondergötter* son fundamentalmente predicados, hechos cotidianos que son representados de manera verbal, pero que por algún proceso lingüístico de largo desarrollo, comenzaron a desplazarse hacia el nombre propio. Usener recalca que: “Para cada una de las actividades y situaciones que podían ser importantes para los hombres de entonces eran creados e invocados dioses especiales, con una invención verbal adecuada: de este modo no solo se divinizaban actividades y situaciones en su totalidad, sino también partes, actos y momentos particulares de las mismas”²⁰.

De alguna manera, y es la tesis principal de Usener, el origen del lenguaje es un fenómeno mítico religioso, hipótesis complejizada por Agamben, para quien no existe necesariamente una primacía de lo teológico, sino más bien una confluencia de nombre, mito y lenguaje, donde Dios representa precisamente el acontecimiento del lenguaje, en el cuál los nombres de las cosas se ligan a las cosas de manera indisoluble²¹. He ahí la aparición del juramento y la necesidad de la presencia divina en su puesta en escena, así como también se encuentra presente en la maldición cuando se realiza el perjurio. En los *Sondergötter* se produce, entonces, más que un solo predicado,

15 Aunque Agamben haga un rescate del concepto genealogía principalmente a partir de su lectura de Michel Foucault, es este último quien reconoce la relevancia de Nietzsche para su trabajo.

16 G. Agamben, *El sacramento del lenguaje*, cit., p. 68.

17 Otro nombre, y quizás más apropiado para estos dioses es el de *indigetes*, es decir, los dioses patrios latinos, que por su carácter arcaico fueron degradados a dioses menores a los que se encomendaban los comandantes romanos en casos de dificultades en la batalla. Si este moría en la batalla quedaba absuelto de la promesa que les había hecho, pero si lograba la victoria, quedaba también consagrado a los dioses y, por tanto, excluido de la comunidad humana. Ver G. Filoramo *et al.*, *Historia de las religiones*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 97.

18 Existen muchas referencias en la cultura griega a estos dioses, aunque siempre su conocimiento es escaso. Ver L. Farnell, *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, The Clarendon Press, 1921, pp. 71-94.

19 Los *indigitamenta* parecen haber sido más antiguos que algunos dioses clásicos de Roma como Apolo. Ver M. Lipka, *Roman gods: a conceptual approach*, Leiden, Brill, 2009, p. 71. Ver también J. Hastings, J. Selbie, L. Gray, *Encyclopedia of Religion and ethnics*, vol. 7, New York, Charles Scribner's Sons, 1915, pp. 217-218.

20 H. Usener citado por G. Agamben, *El sacramento del lenguaje*, cit., p. 72.

21 Ver *Ibid.*, p. 73.

una confluencia entre el nombre propio y el predicado, a modo de indistinción. El movimiento que se genera, entonces, va del *nomen* al *numen*, estructurando una gramática particular del lenguaje, en el que el nombre propio siempre reproduce la estructura de Dios, que actúa sobre el mundo.

Sin embargo, es posible pensar, a partir de Agamben, que en vez de comprender al lenguaje articulado bajo la forma de la esencia divina, es él mismo el que ha dado nombre a su propia posibilidad de existencia. Lo inexplicable (o indecible) de la posibilidad misma de nombrar, aquello y los dioses son una misma cosa, y ese sería el principal movimiento de los “dioses especiales” que en el lugar de la indistinción entre sujeto y predicado, develan la emergencia de lo humano, del que nombra el mundo y al hacerlo realiza, por cierto, el juramento más determinante: el que une la cosa con su idea. Si en el caso de los *indigetes* lo que está en cuestión es la divinización del nombre de determinado acontecimiento lingüístico-práctico, por cierto, en el monoteísmo lo que se nombra como Dios es el acontecimiento del lenguaje en sí mismo.

Solo en este contexto es, de hecho, posible pensar en una ética que nace con el mismo hombre, pero al que, al mismo tiempo, no determina jamás su existencia, porque el lenguaje, y en esto habría más que un acuerdo entre Nietzsche y Agamben, es pura potencia. Si la verdad es pura voluntad de potencia²², pues la vida es constante devenir y abertura, no existirá ninguna tarea biológica ni espiritual por realizar. Como dirá Agamben, “... si el hombre fuese o tuviese que realizar esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y solo habría tareas que realizar”²³. El lenguaje, entonces, es el juramento que responsabiliza al hombre con el mundo.

3. Quizás la consecuencia más relevante que puede tener la configuración de una gramática ordenada por un sujeto creador de predicado es la de asumir que tal creación va acompañada siempre de un sentido, de una voluntad impresa como un mandato. En uno de sus textos más metodológicos, Nietzsche explica cuáles son, a su juicio, los cuatro errores más importantes que se pueden cometer²⁴. De su análisis podemos obtener algunas luces respecto al problema de la causalidad inscrita en el lenguaje, aun cuando para el propio Nietzsche no adquieren el carácter de inherencia respecto a este.

El primero de estos errores es el de confundir la causa con el efecto y, según Nietzsche sería el más grande y común de los posibles a cometer²⁵. La confusión es utilizada de manera perversa por la religión, de forma tal que el error en realidad es una manipulación de la realidad. Nietzsche muestra un ejemplo del libro de Luigi Cornaro *Discorsi della Vita Sobria*, donde el italiano del siglo XVI invita a seguir una rigurosa dieta, que él mismo efectuaba y le permitía explicar con seguridad una vida longeva. El filósofo pondrá en duda el metabolismo de Cornaro, probablemente muy bajo, que le hacía consumir menor cantidad de alimentos. Asimismo opera la religión, cuando indica, según Nietzsche, “Haz tal cosa y tal otra; omite tal cosa y tal otra. ¡Y serás feliz! De lo contrario!”²⁶. En esta amenaza aparecen invertidas causa y consecuencia, porque la felicidad no debe ser el resultado de una serie de prácticas en las que se pone de manifiesto la virtud. Por el contrario, cree Nietzsche, es la virtud la que debe ser consecuencia de la felicidad, es decir, de la afirmación de la vida. De lo contrario, lo que existe es mas bien una postergación de la vida en un esfuerzo por ser virtuoso (condición homologable, además, a la de felicidad), y una aceptación

22 De hecho, como ha planteado Esposito, la idea de la *Wille zur Macht*, central para la comprensión de la afirmación de la vida en el pensamiento de Nietzsche, se encuentra mucho más cerca del concepto de potencia que el de poder, de hecho, la potencia de la vida como apertura al devenir se opone al ejercicio del poder, al que el propio Nietzsche da el sentido de dominación. Ver R. Esposito, “Biopolítica y Filosofía: (Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)”, *Revista de Ciencia Política*, vol. 29, n.º 1, 2009, pp. 133-141.

23 G. Agamben, *La comunidad que viene*, trad. J. Villacañas, C. La Rocca, E. Quirós, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 41.

24 F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, cit., pp. 40-50.

25 *Ibid.*, p. 40.

26 *Ibid.*, p. 41.

de una moral eclesial que verá siempre en la manifestación plena de la felicidad en la tierra el peligro más grande para su doctrina, y por ello la condena además a la condición de práctica degradante.

Un segundo error es el de la falsa causalidad. Este podría ser definido, de alguna manera, como el error fundamental de la gramática. Falsa causalidad existe principalmente cuando se le atribuye a la voluntad, a la figura de un *yo* estable (cartesiano) la capacidad de manipular el mundo. Los tres “hechos internos del hombre”²⁷: voluntad, espíritu y yo, se reúnen para dar cuenta de un hecho exterior a ellos, formulando así un concepto de cosa en el que constantemente el hombre encuentra lo que él mismo había introducido en él. El mundo se configura, entonces, como lugar de la voluntad humana, donde este construye todo objeto a su medida, confirmando una terrible ingenuidad, acaso inseparable del propio lenguaje. Es el propio concepto de cosa el que refleja, para Nietzsche la fe en el sujeto y así también se afirma la propia idea de Dios, un espíritu hecho a la medida del hombre (del sujeto), y, por tanto, *la* medida de la realidad.

Dios y hombre ocupan, por tanto, el mismo lugar en el lenguaje y son la medida de todas las cosas. Por ello Nietzsche recalca la manera en que el hombre inevitablemente, por su terrible ingenuidad termina por comprender lo que es una excepción como la regla²⁸. Evidentemente esto trae como consecuencia la imposibilidad misma de la comprensión de la realidad que la ciencia agudiza con su actitud *humanizante*: “¿cómo va a ser posible la explicación, si empezamos haciendo de todo una imagen, nuestra imagen!”²⁹.

El tercer error, de las causas imaginarias³⁰, muestra una variante respecto a la ingenua pero arrogante actitud humana de humanizarlo todo. Nietzsche intenta mostrar también la debilidad de los hombres: la de buscar de manera *pulsional* las causas que permitan explicar un estado de cosas. En un perverso juego biológico, el recuerdo y la fe en la lógica de la causa y el efecto, se confabulan para ordenar la vida, aun cuando ello implique, de hecho, desconocer las verdaderas causas. Aparece entonces, lo que Nietzsche llamará un acostumbramiento que inhibe, incluso, una investigación real.

En esa debilidad funda también el hombre su poder, porque, a fin de cuentas, evadir lo desconocido a través de su relegación a una causa conocida, da al hombre una sensación de poder. He ahí que la mayor de esas causas se encuentra enraizada en la propia estructura del lenguaje, en la gramática: Dios. Por ello la religión interviene de manera poderosa, llenando el espacio que deja la ignorancia y cargándolo de la culpa, que pareciera tener su propio lugar guardado en la gramática. Que un estado biológico sea explicado como *merecido*, o que las emociones sean interpretadas como culpabilidades son muestra de que Dios está operando en el mundo a través del lenguaje de los hombres.

Y esta culpabilidad se entronca con lo que Nietzsche llama el cuarto error: de la voluntad libre. La conciencia y la fijación de la voluntad en ella, son responsables de que la institucionalidad de la religión, así como también la moral, puedan transformarse no solo en libertad, sino (por sobre todo), jueces con la capacidad de castigar³¹. La moral cristiana con la que discute Nietzsche (donde ejerce gran influencia Kant) hace al hombre participar del mundo, entregándole como herramientas todas aquellas formulaciones erróneas que Nietzsche ha develado, con el doble propósito de

27 *Ibid.*, p. 44.

28 Tal es el caso del hombre y su interpretación del universo y la naturaleza, siempre regidos por leyes que son impuestas en un gesto de humanización total a través de la ciencia. “¿Cuándo cesarán de oscurecernos todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo habremos desdivinizado la naturaleza por entero! ¿Cuándo nos será lícito empezar a naturalizarnos, a nosotros los hombres, con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente redimida!”. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, cit., p. 193.

29 *Ibid.*, pp. 198-199.

30 F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, cit., pp. 44-46.

31 “El cristianismo es una metafísica del verdugo”. *Ibid.*, p. 49.

garantizar su libertad y al mismo tiempo su subsunción dentro de la culpa y el castigo. Por eso el filósofo buscará una salida negando a Dios y la responsabilidad para con él (la culpa), porque solo de aquella manera se deshumaniza el mundo, liberándolo de las cadenas de la causa primera, del propio hombre y, por supuesto, liberando al propio hombre de la culpa que esta causa le impone.

4. Cuando Benjamin en sus reflexiones sobre el concepto de historia (específicamente en su doceava tesis), cita a Nietzsche³², emparenta su búsqueda comprensiva de la historia y del lenguaje con la del filósofo de Röcken. En aquella cita Nietzsche dice: “Necesitamos la historia, pero la necesitamos no como el holgazán malcriado en los jardines del saber”³³. Esta frase refuerza la idea benjaminiana “pero también nietzschiana– de la necesidad de llevar a cabo una crítica a la idea de progreso. En la contingencia política, Benjamin acusa a la socialdemocracia de imponer a la clase trabajadora un proyecto de sociedad basado en la concepción de un tiempo vacío y homogéneo, en el cuál la soberanía deviene en estado de excepción. Y Nietzsche es utilizado aquí para mostrar cómo la inclusión de la lucha en ese contexto termina por cortar los elementos esenciales de una clase en lucha: el odio y la voluntad de sacrificio. Para Benjamin “ambos se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres”³⁴.

Lo que está en cuestión en Benjamin, y así también en Nietzsche, es que la historia debe permitir una mirada crítica hacia el pasado, porque la promesa del progreso y su fijación con las generaciones futuras se revelan como anuladoras de la vida. Para ambos la experiencia en el mundo es postergada para el futuro, develando la estructura religiosa de la ciencia y su influencia, en el caso benjaminiano, en la conformación de la estrategia política de la socialdemocracia. Tanto en Nietzsche como en Benjamin se recurre al pasado con ojo crítico, con el fin de descubrir cómo se ha llegado a imponer un mundo en el que la experiencia humana es cooptada por la técnica. Y en ambos esa búsqueda en el pasado intenta comprender aquello que permite al ser humano definirse como tal: el lenguaje.

Para Benjamin el lenguaje adquiere un sentido más amplio que en Nietzsche, pero, como veremos, llegará también el momento en que ocupe un lugar central el nombrar como acto metafísico. En un primer momento, como plantea en su texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, “no hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna forma en el lenguaje, pues es esencial a toda cosa *comunicar*³⁵ su propio contenido espiritual”³⁶. Y lo que comunica el lenguaje es la esencia espiritual que le corresponde de una manera no medial, sino *en* el mismo lenguaje, lo que quiere decir, que el lenguaje se comunica a así mismo³⁷. De esta manera, dice Benjamin, “el hombre comunica su propia esencia espiritual *en* su lenguaje”³⁸, pero más importante aún, esta esencia es comunicada *en* (y no *a través*) el nombre que el hombre da a las cosas, es decir, al nombrar las cosas el hombre enuncia y define su existencia como tal, de forma que el hombre se transforma como quien nombra las cosas del

32 W. Benjamin, Sobre el concepto de historia, en C. Torres, (Comp.), *Conceptos de filosofía de la historia*, trad. H. Murena, D. Vogelmann, Buenos Aires, Terramar, 2007, p. 72.

33 *Ibidem*. El texto citado por Benjamin se encuentra en F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, trad. D. Garzón, Madrid, EDAF, 2004, p. 32.

34 W. Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, cit., p. 72.

35 El concepto *Mitteilung* ha sido traducido al español como *comunicar*; sin embargo, como bien ha hecho notar Santiago Calise, *Mitteilung* no implica una reciprocidad, sino más bien una enunciación que involucra a solo una de las partes. Ver S. Calise, El problema del lenguaje en la filosofía de Walter Benjamin, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n.º 73, 2001. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/calise73.pdf>. (Fecha de consulta: 04/01/2011). Seguiremos utilizando aquí el concepto *comunicar*, teniendo en cuenta este sentido del original *Mitteilung*.

36 W. Benjamin, Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres, en *Conceptos de filosofía de la historia*, cit., p. 91.

37 *Ibid.*, p. 93.

38 *Ibid.*, p. 94.

mundo en “el señor de la naturaleza”³⁹, pero al mismo tiempo “en el nombre el ser espiritual del hombre se comunica con Dios”⁴⁰. Tal como ya habíamos aproximado con Agamben, en Benjamin el lenguaje y Dios son una misma cosa, una totalidad que en sí misma no tiene contenido, sino que es la verificación misma de la posibilidad de nombrar: “como comunicación la lengua comunica un ser espiritual, es decir, una comunicabilidad pura y simple”⁴¹.

Ahora bien, la particularidad fundamental del Dios de la Biblia, del que Benjamin se ocupa⁴² es precisamente ser una identidad entre verbo y nombre. Esta es una característica esencial para comprender la propia creación, pues al ser Dios la totalidad, en él no puede subsistir una gramática que establezca una diferenciación entre el nombre y el verbo. Por ello, el nombre que Dios otorga a las cosas es un verbo, porque es creación y, al mismo tiempo, el verbo es también un nombre, puesto que solo a través del nombre de algo es posible su conocimiento. Por ello es que la Biblia puede decir, una vez completado el verbo-nombre de algo “Y vio Dios que estaba bien”⁴³.

Però el hombre no es un ser como todos los demás, puesto que es *el* ser del lenguaje. Dios no crea al hombre a través del verbo ni ha decidido nombrarlo. Por el contrario, Dios deja que en el propio hombre aparezca el lenguaje, el mismo que él uso para la creación (recordando que Dios hizo al hombre, en la Biblia, a su imagen y semejanza), pero el uso que el hombre puede hacer de este no es el mismo que hace Dios, pues el lenguaje del hombre es un “reflejo del verbo en el nombre”⁴⁴. El no nombrar al hombre deja el espacio abierto a la aparición del *nombre propio*, es decir, para la distinción del hombre respecto de los demás seres a partir de la definición de un *yo*. El ilusorio *yo* de Nietzsche aparece aquí como el secreto mejor guardado de la revelación. En tanto criatura especial dentro de un mundo nombrado por Dios, el hombre, in-nombrado en cuanto especie, se revela a sí mismo a través de su propia in-decibilidad; gesto gramatical que le da un lugar privilegiado entre todos los seres. Benjamin recalca el pacto que el hombre suscribe con Dios a partir, precisamente del nombre propio: “El nombre propio es la comunidad del hombre con la palabra creadora de Dios”⁴⁵.

Aún así, para Benjamin el lenguaje humano vive otro desplazamiento, que a fin de cuentas será el que le costará, según el discurso bíblico, la expulsión del paraíso. Si en el lenguaje paradisiaco el hombre es perfectamente conocedor, dado que se supone un lenguaje de puro nombre, existe, sin embargo, un mal que ha ingresado al paraíso para causar la caída del hombre y ha sido anunciada por el propio Dios en el momento preciso en que la Biblia dice: “Y vio Dios que era bueno”. Si existe lo bueno debe necesariamente existir lo malo, es decir, que el hombre, con su puro conocimiento, no solo debe nombrar, sino decidir, enjuiciar. Para ello debe salir del puro nombre y comunicar algo exterior a la propia palabra que nombra. Ahí es cuando aparece el lenguaje humano propiamente tal, cuando juzga lo que es bueno y lo que es malo a partir de la exterioridad de la palabra. El hombre destruye la unicidad del nombre y es expulsado del paraíso, culposo y condenado a utilizar el lenguaje como un medio, que solo puede conocer de manera inadecuada a través de la multiplicidad de signos que atribuye a las cosas. De esa pluralidad de signos deviene la pluralidad de lenguas humanas, pero también la Ley y el arte”, lo que de alguna

39 Ibid., p. 95.

40 Ibidem.

41 Ibid., p. 97.

42 Benjamin explica que la Biblia es una fuente para comprender el lenguaje porque se entiende como una revelación sobre los asuntos más profundos de Dios y los hombres. Ver Ibid., p. 99.

43 Ibidem.

44 Ibid., p. 100.

45 Ibid., p. 101.

manera indica la aparición de la historia. Si hacemos el camino inverso, de la lengua actual a la unidad del nombre, podemos percibir que al final del camino la palabra de Dios “es la unidad de este movimiento lingüístico”⁴⁶.

5. Es indisociable la búsqueda de la metafísica del lenguaje de aquella que trata de definir a lo humano y, probablemente, este escrutinio de la historia perdida e inaccesible sea un fenómeno tan moderno como la pérdida de la experiencia. Si esto es así, no podremos desligar la interrogación del *hombre primordial* de la del *superhombre* y menos podemos despojar a la crítica al progreso, de Nietzsche y Benjamin, de su vínculo original con esta búsqueda.

Hemos descubierto, hasta aquí, que el lenguaje en Nietzsche y en Benjamin tiene un movimiento contrario. Si en Nietzsche se articula una gramática que va del devenir a la conformación de un *yo*, en Benjamin es el propio *yo* el que posibilita la emergencia del lenguaje humano, desapareciendo la unidad en lo que Kierkegaard –citado por Benjamin⁴⁷– ha llamado *la charla*⁴⁸. Mientras el *yo* en Nietzsche representa la ingenua creencia en la unidad y en la voluntad de controlar el mundo, para Benjamin sería el desprendimiento de ese *yo* como lugar absoluto el que hace entrar al hombre en el mundo de su propio lenguaje, en el que es posible el juicio.

Ahora bien, considerar el lenguaje paradisiaco de Benjamin como lugar de la unidad, sería un error de grandes proporciones. Muy por el contrario, de manera opuesta a lo que Benjamin considera una “concepción burguesa de la lengua”, basada en la concepción clásica donde la palabra significativa, como medio de comunicación, transmite un mensaje de un sujeto a otro⁴⁹, el lenguaje paradisiaco no remite a contenido alguno y es más bien la “lengua de la lengua”, donde el nombre enuncia simplemente la decibilidad misma. Aquella idea, tal como ocurre en Nietzsche, no solo es parte de una crítica al pasado, sino fundamentalmente una apuesta de futuro, quizás una verdad que se enuncia en la que no es su época.

El lenguaje desprovisto de la finalidad que le entrega el contenido gramatical (donde un sujeto realiza un predicado), es el encuentro del hombre con su potencia, la destrucción de la mediación del progreso y el llamado a transformar el mundo en el instante. Si la prehistoria del lenguaje (por supuesto inaccesible para la historia) tiene un lugar en la historia, no es porque sea un lugar perdido, sino porque habita la propia historia, que ya comprendemos no comporta ninguna realización, y por eso mismo en el lenguaje sigue residiendo el futuro del hombre. Aún cuando Nietzsche y Benjamin sabían que estaban hablando para otro tiempo, quizás muy lejano, también comprendieron que la potencia del lenguaje se encuentra inscrita en la posibilidad misma de existir de lo humano.

Realizar una crítica a la idea de progreso, desde esta perspectiva, continúa siendo uno de los mayores desafíos de la filosofía política.

46 Benjamin, Walter, Sobre el lenguaje en general..., cit., p. 108.

47 *Ibíd.*, p. 104.

48 Respetamos la traducción comúnmente usada al español del término *Geschwätz* como *charla*, pero el concepto usado por Kierkegaard es peyorativo y probablemente sería adecuado traducirlo por otros como *parloteo*, *habladuría* o *cháchara*.

49 Ver W. Benjamin, Sobre el lenguaje en general..., cit., p. 95.

Bibliografía

- Agamben, G., *El sacramento del lenguaje*, trad. M. Rubituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010, p. 106.
- , *La comunidad que viene*, trad. J. Villacañas, C. La Rocca, E. Quirós, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 41.
- Benjamin, W., Sobre el concepto de historia, en C. Torres, (Comp.), *Conceptos de filosofía de la historia*, trad. H. Murena, D. Vogelmann, Buenos Aires, Terramar, 2007, p. 72.
- Calise, S., El problema del lenguaje en la filosofía de Walter Benjamin, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n.º 73, 2001.
- Colomina, J., “Verdad y concepto en la filosofía de Friedrich Nietzsche”, *Endoxa: Series filosóficas*, n.º 21, 2006, pp. 171-195.
- Esposito, R., “Biopolítica y Filosofía: (Entrevistado por Vanessa Lemm y Miguel Vatter)”, *Revista de Ciencia Política*, vol. 29, n.º 1, 2009, pp. 133-141.
- Farnell, L., *Greek hero cults and ideas of immortality*, Oxford, The Clarendon Press, 1921, pp. 71-94.
- Filoramo G., et al., *Historia de las religiones*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 97.
- Jacobson, E., *Metaphysics of the profane. The political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press, 2003, p. 86.
- Lipka, M., *Roman gods: a conceptual approach*, Leiden, Brill, 2009, p. 71. Ver también J. Hasting, J. Selbie, L. Gray, *Encyclopedia of Religion and ethnics*, vol. 7, New York, Charles Scribner's Sons, 1915, pp. 217-218.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2009, p. 390.
- , *Ecce homo*, trad. M. Franco, Madrid, Libsa, 2001, p. 329.
- , *El anticristo*, trad. L. Carugati, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 45.
- , *El crepúsculo de los ídolos*, trad. J. Mardomingo Sierra, Barcelona, Folio, 2007, p. 29.
- , *La gaya ciencia*, trad. J. Mardomingo Sierra, Madrid, Edaf, 2002, p. 105.
- Platón, *La República o el Estado*, Madrid, Edaf, 2006, pp. 273-309.