

Benjamin and Wittgenstein about the language of men

Kenneth Moreno May

Kenneth Moreno May*

* Mágister en Teoría crítica, 17, Instituto de Estudios Críticos. Docente investigador de la Institución Universitarias Bellas Artes y Ciencias de Bolívar. Director Centro de Investigaciones y Desarrollo CIDESBAC, Institución Universitaria Bellas Artes y Ciencias de Bolívar. Correspondencia: kennethmoreno@unibac.edu.co

Benjamin y Wittgenstein en torno al lenguaje de los hombres

Cómo citar este artículo: Moreno, K. (2015). Benjamin y Wittgenstein en torno al lenguaje de los hombres. *Revista Tesis Psicológica*, 10(2), 164-173.

Recibido: agosto 4 de 2015
Revisado: septiembre 11 de 2015
Aprobado: diciembre 7 de 2015

ABSTRACT

In this article show the images of Ludwig Wittgenstein and Walter Benjamin around the language; It is taken as a starting point the Tractatus Logico-Philosophicus of Wittgenstein, and other papers from his work, comparing them with some papers of the youth of Benjamin, including, on language as such and on the language of man. The general objectives were two: First, show how both authors converge from different paths to the same point. Second, exposes the way that Benjamin anticipates the mature Wittgenstein showing the connections of language and spirituality through what Benjamin calls "mimetic faculty" of nature and the human being. From this reflection Benjamin remains a critical point of view about the work of the young Wittgenstein.

Keywords: Benjamin, Wittgenstein, language, mimesis, mysticism.

RESUMEN

En este trabajo se confrontan las imágenes de Ludwig Wittgenstein y Walter Benjamin en torno al lenguaje; se toma como punto de partida el Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein, y otros textos de su obra madura, comparándolos con algunos textos de la juventud de Benjamin, entre los que resalta, Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos. Los objetivos generales son dos: Por un lado, mostrar como ambos autores confluyen desde caminos diferentes hacia el mismo punto. Por otro lado, exponer la manera como Benjamin se adelanta al Wittgenstein maduro mostrando las conexiones del lenguaje y espiritualidad a través de lo que Benjamin llama "facultad mimética" de la naturaleza y del ser humano. A partir de esta reflexión se mantiene con Benjamin una postura crítica respecto a la obra del joven Wittgenstein.

Palabras clave: Benjamin, Wittgenstein, lenguaje, mimesis, misticismo.

Introducción

En este trabajo pretendo confrontar las imágenes de Ludwig Wittgenstein y Walter Benjamin en torno al lenguaje. Se tomarán como puntos de partida el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein (1993) y otros textos de su obra madura. Por el lado de Benjamin, algunos textos de juventud entre los que resalta *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos* (2001a). Los objetivos generales son dos: Por un lado, mostrar como ambos autores confluyen desde caminos diferentes hacia un mismo punto. Posteriormente, exponer la manera como Benjamin se adelanta al Wittgenstein maduro, mostrando las conexiones del lenguaje y vida a través de lo que Benjamin llama “facultad mimética” de la naturaleza y del ser humano. A partir de esta reflexión, con Benjamin, será posible mantener una postura crítica respecto a la obra del joven Wittgenstein.

Primero mostraremos la concepción del lenguaje de ambos autores, confrontándolos de tal manera que podamos leer en Benjamin una crítica a la filosofía del lenguaje del joven Wittgenstein. Después ahondaremos en la imagen de Benjamin sobre el lenguaje con el propósito de determinar su origen en la facultad mimética. Posteriormente, entraremos a discutir algunas de las similitudes y diferencias que encontramos entre los autores, para finalmente, mostrar la manera como la filosofía del Wittgenstein maduro coincide de forma sutil con la de Benjamin en una revalorización del lenguaje como componente esencial de la vida humana.

Benjamin contra Wittgenstein

En el año 1918 aproximadamente, Ludwig Wittgenstein terminó lo que sería su obra maestra publicada en vida, el *Tractatus Logico-Philosophicus*. La visión del lenguaje que allí se describe, tiene como uno de sus propósitos fundamentales,

responder a la pregunta por el sentido del lenguaje, es decir: ¿cómo es posible que una configuración de signos o sonidos pueda transmitir un sentido o una información sobre el mundo? Esa propiedad comunicativa del lenguaje, tan obvia como misteriosa, es la que hace que Wittgenstein considere el sentido de las proposiciones lingüísticas como algo problemático que debe ser esclarecido. La concepción del lenguaje que pretende responder este interrogante se ha llamado comúnmente la “teoría figurativa del lenguaje”. Lo que haremos a continuación es esbozar de forma muy breve esta imagen del lenguaje de Wittgenstein, para luego pasar a reflexionar sobre la manera en que la visión del lenguaje que presenta Benjamin en algunos de sus primeros escritos, puede servir para evaluar críticamente la visión de Wittgenstein.

Para Wittgenstein, el mundo y el lenguaje no son más que sistemas de elementos simples. El lenguaje tiene una capacidad representativa en la medida en que sus elementos simples, las palabras (o nombres simples), pueden correlacionarse con las entidades del mundo y sus objetos, en la medida en que la estructura lógica de ambos sistemas es la misma. Esta estructura organiza las posibles combinaciones de símbolos en lo que Wittgenstein denomina el espacio lógico (1993, 3.42). Así, tanto el lenguaje como el mundo están interconectados por la lógica que configura tanto los estados de cosas como las proposiciones posibles. Es así, entonces, como nosotros podemos representarnos los hechos del mundo con proposiciones del lenguaje: para que una proposición (atómica) sirva de representación o figura de un hecho (simple), sus componentes (los nombres) deben estar coordinados figurativamente con la misma forma lógica con la que se conectarían los objetos en el mundo. Es así como nosotros podemos hacernos una figura verdadera o falsa del mundo, y como existe la comunicabilidad a través de la proposición. Para Wittgenstein entonces, la esencia del lenguaje es

esta comunicabilidad asertiva de la proposición en su relación con el mundo, con la realidad externa al lenguaje. Y como límite trascendental, como condición de posibilidad de todo ello, tenemos la lógica, esa estructura formal de posibles compartida por el mundo, el pensamiento y el lenguaje. Hasta aquí Wittgenstein, y ahora debemos pasar a Benjamin.

Para la misma época en el que el *Tractatus* fue escrito, Walter Benjamin escribió un ensayo, durante su juventud, *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (2001a). Lo que haremos aquí es evaluar críticamente la imagen del lenguaje tractariana confrontándola con la reflexión de Benjamin.

Para Benjamin el *Tractatus* sería un ejemplo más de lo que él llama un “enfoque burgués del lenguaje” (2001a, p. 62). El excesivo interés wittgensteniano en colocar el poder del lenguaje en la proposición, o en lo que Benjamin llama “el juicio” (2001a, p. 71) es la clave para entender esta afirmación interpretativa. Para Benjamin, mantener que el juicio o la proposición es la clave de la comunicabilidad del lenguaje, es perder el verdadero sentido de la comunicabilidad del lenguaje. En efecto, en el juicio se pierde para Benjamin la inmediatez de la comunicabilidad lingüística y el lenguaje queda reducido a ser un simple medio de comunicación entre los hombres, un mero signo. En esta visión del lenguaje, la palabra (el nombre) se transforma en un simple medio que permite hablar de la cosa, entendida como una entidad externa al lenguaje. El lenguaje queda reducido a ser un simple instrumento de descripción de la realidad, un simple medio de conocimiento empírico del mundo. Hay que recordar que la concepción del lenguaje de Wittgenstein en el *Tractatus* pretende precisamente identificar lo lingüístico con lo científico (1993, 4.11), reduciendo de esta manera el lenguaje a una función principalmente descriptiva de la realidad.

La visión del lenguaje de Benjamin parte precisamente de una revalorización, no del juicio, sino del nombre (la palabra), como el portador de la verdadera esencia comunicativa del lenguaje. La revalorización del nombre frente al juicio o la proposición va acompañada de una visión nueva de la relación del nombre con lo nombrado, años luz diferente a la de Wittgenstein. Benjamin en efecto rechaza la teoría que pretende asociar la palabra con la cosa, sin embargo, le da dos modos de existencia a la cosa, y en esta diferenciación se halla la clave para comprender la profundidad de la imagen del lenguaje que Benjamin propone: la cosa de la realidad es para Benjamin inaccesible al lenguaje. Pero, además de la cosa de la realidad, existe también la cosa-lenguaje que se expresa y se manifiesta únicamente en el lenguaje (Benjamin, 2001a, p. 61). El lenguaje entonces no es un simple medio de descripción o de transmisión de información sobre la realidad, sino la manifestación directa de una esencia, la suya. Benjamin efectivamente habla de esta cosa-lenguaje como una entidad espiritual, pero también afirma que lo que se puede comunicar de esa entidad en el lenguaje, es el lenguaje mismo. En efecto, el lenguaje en su inmediatez no comunica ningún contenido, sino que se comunica a él mismo, es un medio para su propia comunicabilidad. Por tanto, de nuevo, él no es un simple medio a través del cual se comunica algo, sino que él mismo es su propio contenido que se comunica.

Lo comunicable de una entidad espiritual no es lo que más claramente se manifiesta en su lenguaje, sino que lo comunicable es, inmediatez, el lenguaje mismo. O bien, el lenguaje de una entidad espiritual es inmediatez aquello que de él puede comunicarse. Lo comunicable de una entidad espiritual, en el lenguaje se comunica. Esto reafirma que cada lenguaje se comunica a sí mismo (Benjamin, 2001a, p. 61).

Es esa autoreferencialidad del lenguaje la que hace posible decir que el lenguaje se comunica a

sí mismo, y es ahí donde, según Benjamin, halla su esencia, y no en una matriz lógica que comparte con el mundo. Ahora bien, insistamos en la importancia del nombre como el eje espiritual a partir del cual el lenguaje se expresa a sí mismo:

En el nombre está la naturaleza espiritual que se comunica: el lenguaje. Donde la entidad espiritual en su comunicación es el propio lenguaje en su absoluta totalidad, solamente allí existe el nombre, allí sólo el nombre existe. El nombre como patrimonio del lenguaje humano asegura entonces que el lenguaje es la entidad espiritual por excelencia del hombre (Benjamin, 2001a, p. 63)

Esta reflexión sobre el nombre y su relación con lo que comunica se encuentra acompañada, como podemos ver, de una preocupación sobre la relación entre el hombre y lenguaje. Pues el hombre también comunica su propia entidad espiritual en el lenguaje y esa entidad espiritual se manifiesta en que él es el que nombra las cosas (2001a, p. 62). Estas ideas determinan ciertos aspectos importantes de la figura del lenguaje en Benjamin. El lenguaje es la encarnación del poder de la entidad espiritual humana. Ese poder espiritual se manifiesta en la capacidad creativa que se desarrolla en él (Benjamin, 2001a, p. 68).

Ahora bien, Benjamin cree que la palabra humana no es sino una sombra del poder infinito creador del lenguaje divino, pero conserva de estas dos cosas: el poder de la revelación espiritual y la capacidad de darle nombre a las cosas, pero sobre todo, a otros hombres. En efecto, en este marco conceptual que construye Benjamin, tiene una especial importancia la existencia del nombre propio. El nombre propio tiene un papel esencial pues en él se encuentra expresada “la entidad espiritual por excelencia” (Benjamin, 2001a, p. 68). El hombre expresa su espiritualidad nombrando, y él a su vez nombra a los otros, les da existencia. Así, ya no es el nombre de la

cosa, sino el nombre propio de un ser, lo que sirve de eje para entender la esencia del lenguaje. El nombre propio viene a ser la manifestación más pura de la comunicabilidad de las fuerzas presentes en el mismo lenguaje y de su capacidad creativa. Este aspecto creativo del lenguaje se opone precisamente a la idea wittgensteniana de que el lenguaje sólo sirve para “decir”, para representar lo que ya está allí. Al contrario, el lenguaje en Benjamin es una expresión simbólica de creación de algo nuevo a nivel espiritual, y es en la creación de ese algo nuevo donde se manifiesta el hombre. El lenguaje pasa de ser un medio a ser una actividad creativa, y en últimas, una acción.

Benjamin: sobre el origen del lenguaje en la facultad mimética

La visión que hemos dado de Benjamin sobre el lenguaje en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*, se puede complementar con la lectura de otros dos textos íntimamente relacionados, *Sobre la facultad mimética* (1971) y *La enseñanza de lo semejante* (2001c). Aquí, Benjamin nos ofrece una imagen del origen del lenguaje que lo conecta, filogenética y ontogenéticamente, con fenómenos de la vida humana que no son estrictamente lingüísticos en el sentido tradicional. En efecto, para Benjamin, el arte, las expresiones, la astrología, la danza, la religión y el misticismo, son manifestaciones de ese poder simbólico del lenguaje de re-crear. El origen del lenguaje se halla precisamente en esas expresiones humanas pre-lingüísticas que tienen como propósito la producción y expresión de *mimesis* (Benjamin, 2001c, p. 86). La clave de esta producción mimética se halla en la construcción y percepción de semejanzas inmateriales (extra sensibles) entre la naturaleza y el mundo humano. Ahora bien, el lenguaje hablado es una extensión de ese poder evocativo que surge en el juego, en la danza, en el ritual religioso. El lenguaje es una extensión de ese poder, pero

no cualquier extensión. Ese poder llega en el lenguaje a su máxima expresión debido a que se vale de su naturaleza inmaterial, simbólica. Desde este punto de vista, el lenguaje es una extensión simbólica de esas otras expresiones simbólico-miméticas presentes en la vida humana y sus expresiones místicas espirituales.

Desde esta perspectiva el lenguaje se erige en la más elevada aplicación de la facultad mimética: un médium en el cual las capacidades de memoria por lo afín se conjugaron sin pérdida. Hasta el extremo de expresarse como médium en el que las cosas ya no se manifiestan y enfrentan directamente como antes en el espíritu del vidente o sacerdote, sino mutuamente en sus esencias, sustancias y aromas finísimos y fugaces. En otras palabras: en el transcurso de la historia, las arcaicas fuerzas de la videncia se instalaron en el lenguaje y la escritura. (Benjamin, 2001c, p. 89)

Esa facultad mimética de la que habla Benjamin debe entenderse como una manifestación del hombre mismo, de su ser espiritual. En el texto *El problema de la sociología del lenguaje* (Benjamin, 2012), parece querer defender esta conexión entre lenguaje por un lado, y misticismo ritual y religión por el otro, por medio de la exposición de una perspectiva del lenguaje más allá del instrumentalismo burgués moderno. Benjamin sostiene, apoyado en argumentos de Cassirer y Levy Bruhl, entre otros, que el lenguaje se encuentra más que todo relacionado con la magia y con los poderes simbólicos de evocación de la naturaleza. Reflexionando sobre este punto, Benjamin llega a concluir que el origen del lenguaje se encuentra en su capacidad mimética, pero no en el sentido simplificado de *mimesis* basado en semejanzas sensibles, como en la onomatopeya, sino en un sentido espiritual que incluye incluso al cuerpo mismo y a su movimiento expresivo. Esta *mimesis*, esta semejanza no sensorial que se expresa en el lenguaje, no se encuentra por tanto relacionada con una forma común, como en el *Tractatus*, o una semejanza

empíricamente reductible, entre el lenguaje y el mundo. Ella tiene como su eje una espiritualidad que se expresa más bien en el poder místico-evocativo de los símbolos. La función expresiva y mimética del lenguaje es entonces revalorizada sobre su mera capacidad de ser un instrumento de representación cognitivo. El lenguaje pasa de ser un medio, a ser una manifestación de vida propia del ser de las cosas, del ser del hombre, y de su relación con sus semejantes y la naturaleza. El nombrar, desde esta perspectiva, pasa de ser un acto instrumental con el objetivo de posibilitar la comunicación, a ser la expresión más viva de la naturaleza (incluyendo la humana).

Es en la *mimesis*, no en la representación donde Benjamin, a diferencia del Wittgenstein del *Tractatus*, coloca la esencia no sólo del lenguaje, sino también de las actividades humanas prelingüísticas, actividades que, para él, son también en un sentido profundo, lenguaje. La *mimesis* como actividad humana, recoge tanto la naturaleza del lenguaje como la naturaleza humana, y las integra en una unidad.

Vemos entonces que en estas reflexiones de Benjamin se halla toda una antropología filosófica. Una visión de la naturaleza humana y sus manifestaciones espirituales, es decir, propiamente humanas y lingüísticas. En efecto, no sólo es que la naturaleza lingüística humana se manifieste en su poder de nombrar, sino que el ser humano comunica su propia espiritualidad, su propia vida, en ese nombrar.

Benjamin y Wittgenstein: experiencia, lenguaje y ritualidad

Pese a las profundas y radicales diferencias entre los dos autores expuestos en lo que respecta al lenguaje, ambos apuntan de manera esencial a una idea común: una crítica de la experiencia del mundo propia de la modernidad. En efecto,

Benjamin inicia su filosofía mostrando que la tarea de la filosofía por venir, es dotarnos de un concepto nuevo de experiencia, y por ende, de un conocimiento que responda a la crisis de la experiencia moderna (Benjamin, 1989). Una de las razones por las cuales el concepto moderno de experiencia es inferior es porque, según Benjamin, es estéril desde un punto de vista religioso, místico y metafísico. Como elemento característico de este nuevo concepto de experiencia, Benjamin propone el lenguaje, en oposición a la mecánica newtoniana en la que se basó, por ejemplo, Kant (Benjamin, 2001b). La conexión establecida entre una experiencia metafísica, el lenguaje y la religión se verá reflejada en los escritos posteriores de Benjamin, entre los que figura *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*.

Esta búsqueda de un concepto de experiencia distinto al científico moderno no es ajena a Wittgenstein. Llevados por una tendencia general, fruto del poder omnívoro del discurso científico en la modernidad, muchos pensadores de la época de Wittgenstein, incluyendo muchos positivistas lógicos, pretendían reducir la ética al lenguaje de la ciencia (psicología, sociología, biología evolutiva). Y esto no es un aserto que valga sólo para los positivistas: era una tendencia de la época el que la ética era algo naturalizable. Pero Wittgenstein, en el *Tractatus*, estaba comprometido con mostrar que la ética no debía verse como un discurso lingüísticamente (científicamente) configurable, sino como una perspectiva, una forma del sujeto metafísico de ver el mundo distinta de la representatividad lingüística (1993, 6.45).

Esta reflexión se encuentra atrapada en una más amplia que reconoce como fundamental la búsqueda de un nuevo tipo de experiencia místico-existencial. En *Conferencia sobre Ética* (Wittgenstein, 2009a), por ejemplo, enfrentado ante la necesidad de explicar lo que entiende por valores éticos, Wittgenstein sostiene que no puede dar explicaciones de ellos, pues no son hechos

o cosas en el mundo que puedan ser explicados. Propone entonces elucidarlos a través de la exhibición de ciertas “experiencias” peculiares. La “experiencia” ético-mística por excelencia, según el propio Wittgenstein, es el asombro propio ante la existencia del mundo. Este asombro no puede expresarse en el lenguaje, pero se manifiesta en él, se muestra en el lenguaje mismo.

Voy a describir la experiencia de asombro ante la existencia del mundo diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro. Me siento inclinado a decir que la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo -a pesar de no ser una proposición en el lenguaje- es la existencia del lenguaje mismo. Pero entonces, ¿qué significa tener conciencia de este milagro en ciertos momentos y en otros no? Todo lo que he dicho al trasladar la expresión de lo milagroso de una expresión por medio del lenguaje a la expresión por la existencia del lenguaje. (Wittgenstein, 2009a, p. 522)

Esto puede ayudarnos a comprender el propósito implícito en su teoría figurativa del lenguaje. Esta no deseaba limitar la experiencia humana al lenguaje descriptivo de la ciencia, sino marcar los límites del lenguaje científico y de esta manera, delimitar aquello que escapaba al lenguaje. “La filosofía delimita el campo disputable de las ciencias naturales. Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable.” (Wittgenstein, 1993, 4.113-4.114). Sin embargo, como hemos visto, aquello que escapaba al lenguaje no por eso se encontraba excluido de una relación con él, se expresaba en la existencia misma del lenguaje o, como hubiera dicho el joven Wittgenstein, aquello que escapaba al poder descriptivo del lenguaje, sin embargo se mostraba como el límite mismo del lenguaje (Ver, por ejemplo, Wittgenstein, 1993, 6.45 y 5.62).

Llama la atención que, desde caminos completamente opuestos en relación a la naturaleza del lenguaje, ambos autores llegan a consideraciones similares en relación con la revaloración de

una experiencia del mundo distinta a la científica. Ambos incluso, desde perspectivas diferentes y hasta contrapuestas, asocian esa experiencia con el lenguaje. Uno colocando la naturaleza espiritual del lenguaje en estrecha conexión con su propia comunicabilidad, otro reconociendo en el lenguaje, además del decir, un mostrar por medio del cual, en la propia existencia del lenguaje, se puede tener una experiencia trascendental de sus propios límites.

Es importante además observar que, sin embargo, Benjamin no sólo muestra la necesidad de un nuevo tipo de experiencia sino que, a diferencia del Wittgenstein joven, es más radical en la crítica al concepto de experiencia heredado de la Ilustración:

“La experiencia, referida al hombre de cuerpo espiritual individual y a su conciencia, y entendida apenas como especificación sistemática del conocimiento, no pasa de ser mero objeto del conocimiento verdadero; su rama psicológica. Esta noción de experiencia inserta sistemáticamente a la conciencia empírica entre los tipos de locura. El hombre conocedor, la conciencia empírica conocedora, es un tipo de conciencia demente” (Benjamin, 2001b).

Benjamin y el Wittgenstein maduro

Es importante señalar que Benjamin de hecho se adelanta a Wittgenstein al reconocer lo mimético, lo creativo, lo simbólico, como las facultades esenciales al lenguaje y su relación con la vida humana. En efecto, también Wittgenstein en su madurez, años después, pese a las diferencias que se pueden encontrar y que no se pretende aquí desconocer, reconoce un aspecto de la vida humana que es similar a lo que Benjamin ya había reconocido y señalado años atrás en su juventud, y esto es esencial: un Wittgenstein maduro en las *Observaciones sobre La Rama Dorada de Frazer* (2009b) presta ahora

atención a las acciones rituales como componentes de la experiencia humana del mundo. Sin pretender seguir al pie de la letra las palabras de Wittgenstein, podemos anotar algunas de las características de estas acciones rituales con el objetivo de ver su similitud con la reflexión antropológica de Benjamin.

Según Wittgenstein, hay al menos 3 características básicas de las acciones rituales que permiten comprender su status y naturaleza dentro del conjunto de las acciones humanas. La primera es que las acciones rituales no se apoyan en opiniones o creencias. Ellas no se encuentran determinadas biológicamente, pero tampoco se fundamentan en creencias, opiniones o razones. Wittgenstein afirma que estas acciones son fruto de una coincidencia entre los seres humanos en una forma de vida. Esto es, los seres humanos comparten una visión de mundo que los lleva a relacionarse con su entorno y con ellos mismos de una determinada manera. Como segundo punto, mientras que otro tipo de acciones tienen como propósito modificar el entorno poniendo en práctica una creencia o teoría científica, por ejemplo, las acciones rituales tienen como propósito en cambio, muchas veces “dar expresión a...”. Las acciones rituales tienen como propósito dar expresión a un deseo, una angustia, una fascinación, si es que tiene algún propósito. Por medio de ciertos ritos, por ejemplo, expresamos la manera como el acontecimiento de la muerte afecta nuestra vida. Por medio del rito de la danza, los primitivos podrían estar dando expresión a su deseo de la lluvia, al ansia que sufren en su espera. Como último punto, las acciones rituales son simbólicas. Esto es importantísimo. Simbolizar es, afirma Wittgenstein, colocar una acción en lugar de otra, colocar un objeto en lugar de otro, como su manifestación (Wittgenstein, 2009b, p. 534). Simbolizar muchas veces es también transfigurar, metaforizar y en este sentido pienso que hay una conexión analógica muy

fuerte con lo que Benjamin llamaba la “facultad mimética” del lenguaje. Según Wittgenstein las acciones rituales tienen una descripción similar a aquellas acciones que en Benjamin son expresión de esa facultad humana. El arrojar las cenizas al mar, el llevar flores a una tumba, la danza, son ejemplos de cómo los hombres por medio de actividades simbólicas, dan expresión o vida a un sentimiento u objeto deseado que no se encuentra presente. Wittgenstein coloca dos ejemplos de este tipo de acciones rituales simbólicas que, aunque tal vez poco claros, Me parecen hermosos: cuenta que cuando el compositor Schubert murió, su hermano tomó sus partituras personales, las rompió y regaló los pedazos a sus discípulos. También nos habla del poder que tiene en algunas culturas el nombre propio. “¿Cómo no sentir el poder de nuestro propio nombre nos dice- cuando ha sido el más importante instrumento que se nos da, y por otra parte lo llevamos colgado como un adorno desde nuestro nacimiento?” (Wittgenstein, 2009b, p. 536). Por otro lado, están los rituales de la muerte y la religión.

Los seres humanos tenemos no sólo una vida (en el sentido de un estado biológico), sino un concepto de nuestra existencia. También nos acecha la muerte, no como un simple suceso biológico, sino como la negación de esa existencia: la supresión de nuestro mundo, nuestras cosas, nuestras percepciones y nuestros sentimientos. Esa relación entre vida y muerte, esa tensión, esa carencia de explicación produce angustia y vacilación. Los seres humanos, en todas las culturas, hasta donde se conoce, han aprendido a dar expresión simbólica a estos sentimientos por medio de la idea del alma (¿el nombre “alma?”), o alguna parecida. “Alma”, “Dios”, “Creación”, no son entonces conceptos científicos empíricos que denoten cosas o eventos históricos. Son expresiones metafóricas que usamos muchos “animales ceremoniales”, como parece tentado a llamarnos Wittgenstein (2009b, p. 538), para

darle forma y sentido a nuestra existencia al interior del mundo.

Esta última reflexión termina por mostrar un vínculo muy fuerte entre Hombre y Naturaleza, un vínculo diferente al puramente biológico causal que es el único que la ciencia ha logrado ver. Un vínculo que la ciencia ha ocultado haciendo prevalecer una sola perspectiva, la suya. Este vínculo simbólico permite comprendernos como animales y como hombres al mismo tiempo, ligados a la naturaleza y hermanados con ella.

No puede haber razón alguna o, mejor, no hay ninguna *razón* por la cual la raza humana venere al roble a no ser el simple hecho de que aquella y el roble han estado unidos en una comunidad de vida. Es por eso por lo que se encuentran juntos y no por elección; por haber crecido al unísono, como la pulga y el perro (si las pulgas desarrollaran un rito, este se referiría al perro). Se podría decir que no es su unión (la del roble y el hombre) la que ocasionó estos ritos, sino, en cierto sentido, su separación. Y es que el despertar del entendimiento tiene lugar por la separación del *suelo* original, del fundamento original de la vida (el nacimiento de la *elección*). (La adoración es la forma del espíritu auroral) (Wittgenstein, 2009b, p. 545)

También en Benjamin la facultad mimética permite entender el vínculo entre ser humano y naturaleza. La naturaleza ahora es ella misma lenguaje y el lenguaje humano mimético es una traducción de ese lenguaje, de lo innombrable a lo nombrable. Así como la vida humana es una extensión y una separación de la naturaleza, así mismo la lengua humana surge de esa naturaleza en tanto deseo de traducir lo no presente. Esa posibilidad de reconocer el aspecto simbólico del lenguaje es lo que permite a Benjamin ir más allá de Wittgenstein en el *Tractatus*, y develar una conexión más profunda entre ser humano, lenguaje y naturaleza. Conexión que, años después, Wittgenstein, por sus propios medios y a su manera, terminará descubriendo.

Referencias

- Benjamin, W. (2012). *El problema de la sociología del lenguaje*. Recuperado de <http://elprestamosleley.blogspot.com>
- Wittgenstein, L. (2009a). Conferencia sobre ética. En L. Wittgenstein. (Ed.), *Diarios. Conferencias* (pp. 513-524). Madrid: Gredos.
- Wittgenstein, L. (2009b). Observaciones a ‘La Rama Dorada’ de Frazer. En L. Wittgenstein. (Ed.), *Diarios. Conferencias* (pp. 525-556). Madrid: Gredos.
- Benjamin, W. (2001a). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En W. Benjamin. (Ed.), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (pp. 59-74). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2001b). Sobre el programa de la filosofía venidera. En W. Benjamin. (Ed.), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (pp. 75-84). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2001c). La enseñanza de lo semejante. En W. Benjamin. (Ed.), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (pp. 85-90). Madrid: Taurus.
- Wittgenstein, L. (1993). *Tractatus logico philosophicus*. Barcelona: Altaya.
- Benjamin, W. (1989). Experiencia y pobreza. En W. Benjamin. (Ed.), *Discursos interrumpidos I* (pp. 165-174). Buenos Aires: Taurus.
- Benjamin, W. (1971). Sobre la facultad mimética. En W. Benjamin. (Ed.), *Angelus Novus*. Barcelona: Edhasa.